

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

45 (2/2022)

Teoria | Literatura | Kultura



tajemnica/hermeneutika/aletheia mystery/hermeneutics/aletheia

hermeneutika emocji / hermeneutics of emotions

heidegger na co dzień / heidegger in the everyday

przemoc i ukojenie / violence and releasement

estetyka żałoby / aesthetics of mourning

tajemnica interpretacji / mystery of interpretation

prawdy tokarczuk / tokarczuk's truths

uśmiech artefaktów / smiling artefacts

Kacper Bartczak • Marzenna Cyzman • Ewelina Drzewiecka
Iwona Gralewicz-Wolny • Magdalena Hoły-Łuczaj • Aleksander Kopka
Kamila Kowalczyk • Krzysztof Loska • Adriana Joanna Mickiewicz
Ryszard Solik • Paulina Sosnowska
Mariusz Wojewoda • Barbara Zwolińska

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. **45** (2/2022)

redakcja numeru/issue editors
Marzena Kubisz & Anna Kisiel



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



Wojciech Kalaga

Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz

Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Marzena Kubisz & Anna Kisiel

Koncepcja numeru i współpraca – Tomasz Kalaga

*Dedykujemy ten numer pamięci dra Tadeusza Siernego,
prezesa Wydawnictwa Naukowego „Śląsk”, pierwszego wydawcy Er(r)go.*

Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),

Piotr Fast (Katowice), Ryszard Nycz (Kraków),

Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava-Wrocław),

John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),

Edward Możejko (Edmonton), Tadeusz Rachwał (Warszawa),

Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),

Horst Ruthof (Murdoch), Bożena Shallcross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),

Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Słupsk)

*W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej
The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:*

Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),

Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź), Leonard Neuger (Kraków),

Alicja Helman (Kraków)

Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek

Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska

Skład i łamanie / Layout Editor: Tomasz Kiełkowski

Niniejsza publikacja finansowana jest przez Uniwersytet Śląski w Katowicach
The present publication is financed by the University of Silesia in Katowice, Poland



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.
Wersją pierwotną referencyjną pisma jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.
The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2544-3186

doi: <https://doi.org/10.31261/errgo.2022.45>



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

spis treści / table of contents

5 wstęp / editorial

Wojciech Kalaga Er(tr)go..... 5 / 7

9 rozprawy – szkice – eseje / studies and essays

Paulina Sosnowska Siła kontra dominacja
W stronę hermeneutyki przemocy11

Mariusz Wojewoda The Role of Feelings in the Cognition of Values
in the Perspective of Hermeneutic Philosophy
(Gianni Vattimo and Charles Taylor) 27

Adriana Joanna Mickiewicz Pojęcie *Gelassenheit* w filozofii Martina Heideggera
i Johna D. Caputo45

Aleksander Kopka Aporie dyskursu żałobnego. O założeniach polityki i etyki żałoby
w pismach Jacques'a Derridy 67

Magdalena Hoły-Luczaj Heidegger i przy-ziemność estetyki
rzeczy codziennego użytku87

Marzenna Cyzman Kolektyw czy jednostka? Kto tworzy teorie (nie tylko) naukowe?
O pewnym szczególe w koncepcji Ludwika Flecka 105

125 interpretacje – wykładnie – analizy / interpretations – exegeses – analyses

Kacper Bartzak Exodus or Exile: The Trope of “more life”
in Louise Glück’s Poetry..... 127

Iwona Gralewicz-Wolny Perskie oko Hermesa. “Numery” Olgi Tokarczuk,
czyli hermeneutyka w działaniu..... 147

Barbara Zwolińska Światy bizarne Olgi Tokarczuk 165

Ryszard Solik Uśmiech Giocondy: tajemnica a interpretacja
Analiza trzech przypadków 185

211 varia – antycypacje – kontynuacje / varia – follow-ups and anticipations

Krzysztof Loska Ksenogeneza albo “stawanie się Innym” – w stronę
posthumanistycznej wizji społeczeństwa przyszłości 213

Kamila Kowalczyk Afektywno-emocjonalne pojmowanie dziecięcego ciała
w literackich narracjach o II wojnie światowej
(na przykładzie *Dzieci, których nie ma* Renaty Piątkowskiej) 231

249 recenzje / reviews

Ewelina Drzewiecka W stronę postsekularnej humanistyki? 251

271 streszczenia w języku polskim / summaries in polish

279 / 281 informacje dla autorów / info for contributors



... gdzieś tam oczywistość, jasność i przejrzystość, a tu aletheia, tajemnica i tajemniczość, niewypowiadalność tajemnicy, zasłanianie, odsłanianie, skrywanie, odkrywanie, skrytość, nieskrytość, (nie)skrytość, przechodzenie ze skrytości w nie-skrytość, odsłonięcie i zakrycie, odsłonięcie przez zakrycie, zjawienie i zatarcie, zjawienie przez zatarcie, nieuchwytność i nieodgadnioność, niewyraźność, niejawność, utajnioność, nieprzniknioność, niedostępność, ruch znaczeń, mylenie tropów, przemieszczanie sensów, niegasnąca i niepowstrzymana proliferacja dyskursów, chodzenie po śladach i dociekanie ich znaczeń, doświadczenie apofatyczne – ot, taka zwyczajna hermeneutyczna powszedniość. A prawda i tak nieustannie się wydarza.

Różni, przewidywalni i nieprzewidywalni, są uczestnicy i świadkowie zachodów hermeneuty: Simone Weil, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Carl Schmitt, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, John D. Caputo, Gianni Vattimo, Charles Taylor, Mistrz Eckhart, Jacques Derrida, Yuriko Saito, Ludwik Fleck, Bruno Latour, Louise Glück, Olga Tokarczuk, Leonardo da Vinci, Octavia E. Butler i nie tylko.

Wokół nich oraz przed oczami czytelniczki i czytelnika rozgrywają się rzeczy godne uwagi, a wśród aktorów osoby, rzeczy i pojęcia. Paul Ricoeur występuje na peryferiach i dostarcza nici przewodniej, John D. Caputo rezygnuje z oczekiwania na nowy świt, Jacques Derrida kwestionuje mechanizmy publicznej żałoby, a Hermes podmienia przesyłki. Para Japończyków zamieszkuje pokój numer 224, zakonnik przekracza granice płci, *nostos* nieustannie ujarzmia się w imię własnego przetrwania, Achilles i Odyseusz skrywają podwójne odniesienie, zaś struktury symboliczne – co za arogancja struktur! – domagają się interpretacji. Cóż z tego, że człowiek otwiera się na rzeczy i pozwala im być, Oankali nieustannie mutują, bycie krzesła odkrywa się przed nami, a istota prawdy się istoczy, skoro Bryzejda traci prawo do własnego cierpienia, ludzkie życie rozpoznaje siebie jako omyłkę, układ hierarchiczny prowadzi do zagłady, córka wyrzeka się swej kobiecości i odprawia egzekwie nad ciałem zmarłego ojca, nie mówiąc już o tym, że ślepy mechanizm nie pozwala wycofać się z użycia siły – powraca noc nicości. I jeszcze imperatyw: krzesło musi stać na podłodze! Jak w tych warunkach wmyśleć się w bycie butów?

Moment egzystencjalnego dygotu – dotykamy morderczych skutków rozumu i nagości cierpiącego Innego: szalony mechanizm mielący młode ciała na wojennych frontach, fabryki trupów, inwazja nagiej siły i przemocy w porządek ludzki,

osamotnienie, strach, rozpacz, poczucie bezsilności, przerażenie, robactwo, krew, spleśniałe jedzenie, cuchnący mocz, gnój, brud, łzawiące oczy, opuchnięte brzuchy, dzieci – wystraszone, wycieńczone, bite, głodne, zmarznięte, obolałe, wynędzniałe, wycieńczone, brudne, odparzone, zgięte w pół – chorujące na tyfus, zapalenie płuc, gruźlicę, dur brzuszny, jaglicę. Przemijanie i żałoba, śmierć nierozzerwalnie spleciona z życiem. Spotkanie z cierpieniem, które wzywa do odpowiedzi.

Trafiają się też działania w miarę neutralne i niegroźne: Mistrz Eckhart pragnie uniknąć osvajania Absolutu na drodze antropomorfizacji, kwiaty mówią z pozycji twardego ograniczenia, odejmowanie znaczeń nadaje znaczenie, kobieta z brodą pretenduje do świętości, Jakub prze-pisuje *Erotic* jako *Erotic*, matka budzi się ze snu po 250 latach i znowu żyje, miejsce żywego ciała zajmuje korpus tekstów, separatyści nie akceptują krzyżowania gatunków, dyskursy kwitują swój prymat wobec określoności dzieła, Butler odrzuca logikę czystości, bycie wychodzi ze skrytości przed *Da-sein*, a artefakty użytkowe ciążą ku skrytości bycia. Ktoś dąży do wyzbycia się chcenia, ale jednak czegoś chce – chce niechcenia oczywiście. A za tekstem, co ciekawe, stoi człowiek.

Natykamy się też tu i ówdzie na interesujące obiekty i zjawiska: byty umorusane relacjami z innymi bytami, hotelowe pokoje-teksty, rozum skończony, gest auto-odczłowieczenia, etykę rozproszenia, spektakl wiary opartej na oszustwie, krąg ezoteryczny, krąg egzoteryczny, twórczego fachowca, osobowe centrum świeżych myśli, tautologiczny schemat instrumentalności, interpretujące przypomnienie, życie-pozza-życiem, aktorów niehumanicznych, mikroskopy, biurka, mikroby, próbówki, hybrydy, wirusy, rośliny, martwe ciała, kwanty, cienką granicę między prawdą objawioną i kłamstwem, niewinność stawania się, konkretną parę adidasów (jako ontologiczny oryginał samej siebie), empatyczne wilki, dominującą matkę, chłodnego i oddalonego ojca, dotychczas ontologicznie nieobecne byty i im podobne twory.

Na koniec ogarnia nas bezcenne poczucie dezorientacji, wszak wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami wrzuconymi w upływ. Czy sensory rzeczywiście muszą zostać wydobyte na jaw? W każdym razie myślenie winno zostać przemysłane.

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

Koncepcję numeru zawdzięczamy doktorowi Tomaszowi Kaladze z Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.



... somewhere out there obviousness, clarity and transparency, and here aletheia, mystery and mysteriousness, inexpressibility of mystery, covering, uncovering, secretion, exposure, concealment, unconcealment, (un)concealment, transition from concealment to non-concealment, unveiling and veiling, unveiling through veiling, appearance and obliteration, appearance through obliteration, elusiveness and inscrutability, incommunicability, opacity, obfuscation, impenetrability, unattainability, migration of meanings, confusion of tropes, relocation of senses, undying and uncontained proliferation of discourses, following traces and delving into their meanings, an apophatic experience – well, just an ordinary hermeneutic commonplace. And the truth keeps happening anyway.

Various are the participants and witnesses of the hermeneut's travails, both predictable and unpredictable: Simone Weil, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Carl Schmitt, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, John D. Caputo, Gianni Vattimo, Charles Taylor, Master Eckhart, Jacques Derrida, Yuriko Saito, Ludwik Fleck, Bruno Latour, Louise Glück, Olga Tokarczuk, Leonardo da Vinci, Octavia E. Butler, and more.

Around them, and in front of both female and male reader's eyes noteworthy things are taking place and, among the actors, persons, objects, and concepts play their part. Paul Ricoeur performs at the peripheries and provides a guiding thread, John D. Caputo quits waiting for a new dawn, Jacques Derrida questions the mechanisms of public mourning, and Hermes swaps packages. A Japanese couple resides in room 224, a monk transgresses the borders of gender, *nostos* perpetually subjugates itself for the sake of its own survival, Achilles and Odysseus hide their double references while symbolic structures – what arrogance on their part! – demand interpretation. So what if man opens up to things and allows them to be, the Oankali keep mutating, being of a chair reveals itself to us, and the essence of truth is essencing, since Briseis loses the right to her own suffering, the human life recognizes itself as an error, the hierarchical system leads to catastrophe, the daughter renounces her femininity and performs the *exequiae* over her dead father's body, not to mention that the blind mechanism does not allow to withdraw from the use of force – the night of nothingness returns. And then the imperative: the chair must stand on the floor! How, under these circumstances, to think oneself into the being of a pair of shoes?

A moment of existential trembling – we are touching upon the deadly effects of reason and nakedness of the suffering Other: an insane mechanism grinding

young bodies on war fronts, factories of corpses, invasion of brute force and violence on human order, solitude, dread, despair, helplessness, terror, vermin, blood, mouldy food, stinking urine, shit, dirt, teary eyes, swollen bellies, kids – frightened, exhausted, bruised, hungry, frozen, aching, miserable, wasted, dirty, parched, bent in half – suffering from typhus, pneumonia, tuberculosis, typhoid fever, trachoma. Passing and mourning, death inextricably intertwined with life. A face-to-face with pain that calls for a response.

But we also encounter relatively neutral and harmless acts: Master Eckhart wants to avoid taming the Absolute through anthropomorphisation, the flowers speak from positions of hard limitation, subtraction of meanings gives meaning, the woman with a beard aspires to sainthood, Jacob rewrites the *Erotic* into the *Errotic*, the mother wakes up after a two-hundred-and-fifty-year sleep and lives again, a corpus of texts replaces a living body, separatists do not accept the cross-breeding of species, discourses confirm their primacy over the determinacy of the work of art, Butler rejects the logic of purity, being emerges from concealment before *Da-sein*, and useable artefacts gravitate towards the concealment of being. Someone wants to get rid of wanting, but still wants something – wants non-wanting, naturally. And behind the text, interestingly enough, stands a human being.

Here and there interesting objects and phenomena come in sight, too: beings soiled with relationships with other beings, hotel text-rooms, finite reason, the gesture of self-dehumanisation, ethics of dissipation, the spectacle of faith based on deception, the esoteric circle, the exoteric circle, a creative craftsman, the personal centre of fresh thoughts, the tautological scheme of instrumentality, the interpreting reminiscence, life-beyond-life, non-human actors, microscopes, desks, microbes, test tubes, hybrids, viruses, plants, dead bodies, quanta, a thin line between the revealed truth and a lie, the innocence of becoming, a particular pair of sneakers (as the ontological original of itself), empathic wolves, the dominant mother, the cold and distant father, and hitherto ontologically absent entities and similar creations.

Finally, we are being overwhelmed by a priceless sense of disorientation, after all, we are all brothers and sisters thrown into the flux. Do the senses really need to be disclosed? In any case, thinking should be re-thought.

Wojciech Kalaga

 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

We owe the concept of the issue to Dr Tomasz Kalaga of the Kujawy and Pomorze University in Bydgoszcz.

rozprawy | szkice | eseje

ER(R)GO

studies | and | essays



Siła kontra dominacja W stronę hermeneutyki przemocy

Force and Domination. Towards a Hermeneutics of Violence

Abstract: The article is a reconstruction of two different modes of understanding violence: the mode of force and that of domination. This reconstruction is based on analysis of modern interpretations of *The Iliad* (Simone Weil) and *The Odyssey* (Theodor Adorno and Max Horkheimer). Further, these two interpretations offer paradigmatic descriptions of modern philosophical discourses of violence. The essay is rooted in the Ricoeurian understanding of the philosophy of reflection as a mode of thinking mediated through interpretation of symbols and myths. The concept of the symbol as a structure with a double sense, which requires interpretation, allows for comprehension of old myths as points of departure for an understanding of the present human condition.

Keywords: Paul Ricoeur, symbol, interpretation, Simone Weil, Theodor Adorno, Max Horkheimer

*Każde pytanie, jakie może zadać
filozof, wywodzi się ze skarbnicy
myśli greckiej.
—Paul Ricoeur, O interpretacji¹*

Wprowadzenie: Symbol, mit i interpretacja u Ricoeura

Celem analizy podjętej w tym artykule jest porównanie dwóch doniosłych interpretacji Homera: z jednej strony lektura *Iliady* Simone Weil, z drugiej zaś odczytanie *Odysei* przez Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera. Porównanie to ma na celu ukazanie odmiennych sposobów, w jakie autorzy ci, za pośrednictwem dzieł klasycznych, radzili sobie z problemem przemocy XX wieku. Oba odczytania opierają się na założeniu, że w celu uchwycenia kondycji ludzkiej we współczesnym rozwoju historycznym trzeba sięgnąć głęboko w duchową

1. Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008), 52.

historię Zachodu. W artykule pokazuję, że te dwie zupełnie odmienne lektury literackich początków kultury europejskiej stanowią jednocześnie dwa fundamentalne (choć oczywiście nie jedyne) wzory rozumienia współczesnego problemu przemocy, w które wpisują się tak odmienne pojęciowo ujęcia jak np. teorie Girarda, Schmitta czy Foucaulta. Praca jest osadzona metodologicznie w Ricoeurowskim rozumieniu filozofii refleksji jako myślenia zapośredniczonego przez interpretację symboli i mitów. Pojęcie symbolu jako struktury podwójnego sensu, która domaga się interpretacji, umożliwiła potraktowanie dawnych mitów jako aktualnych punktów wyjścia dla rozumienia współczesnej kondycji ludzkiej.

Istotny w poniższej analizie będzie przede wszystkim moment przejściowy, jakim w biografii filozoficznej Ricoeura był zwrot od fenomenologii do hermeneutyki, czyli lata sześćdziesiąte i początek lat siedemdziesiątych XX wieku. Choć dojrzałe pojęcie hermeneutyki rozumianej jako interpretacja tekstu pojawia się u Ricoeura po 1965 roku, nie stanowi ono zerwania z jej wersją wcześniejszą, skoncentrowaną na pojęciu symbolu. Jest to raczej przesunięcie akcentów, które nie unieważnia rozstrzygnięć z okresu *Symboliki zła* (1960)², a tym bardziej nie uchyla opisu symbolu z książki o Freudzie (1965)³. Problem symbolu nie znika z hermeneutyki, lecz dalej stanowi jej centralny składnik⁴.

Kluczowym pojęciem tej analizy będzie zatem pojęcie symbolu, a także ściśle z nim powiązany problem mitu. Pojęcie symbolu krystalizuje się w sercu filozofii refleksji, której Ricoeur nigdy nie porzuca, natomiast konceptualizacja symbolu przezeń dokonana odrywa refleksję od ego-centricznych założeń Husserlowskiej fenomenologii (lub szerzej, od nowożytnej filozofii bezpośredniej świadomości) i przenosi ją na teren hermeneutyki. Ricoeurowska refleksja filozoficzna nie ma bowiem wiele wspólnego z bezpośrednią świadomością lub intuicją. Jako taka jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości, nie jest nam dana po prostu, lecz wynika z zadania interpretacji ekspresji kulturowych, jest wysiłkiem uchwycenia *ego* poza bezpośrednią świadomością, na podstawie kulturowych obiektywizacji, w których jest zapośredniczona⁵.

2. Zob. Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986).

3. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*

4. Zob. Katarzyna Rosner, "Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki", w: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989), 55–60.

5. Zob. Paul Ricoeur, "Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II", w: Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. Stanisław Cichowicz, przeł. Ewa Bieńkowska et al. (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 116. Por. też Paul Ricoeur, "Teoria interpretacji. Dystans i nadwyżka znaczenia", w: Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...*, 165.

Elementarną kulturową jednostką tego zapośredniczenia są symbole, zaś podstawową praktyką zapośredniczonej refleksji jest ich interpretacja. Czym jest symbol? Ricoeur wypracowuje swoje rozumienie symbolu stopniowo, starając się z jednej strony uniknąć zbyt szerokiego, z drugiej zaś – zbyt wąskiego ujęcia. Zbyt szerokie jest neokantowskie, Cassirerowskie pojęcie formy symbolicznej jako uniwersum percepcji i dyskursu, które utożsamia symbol z wszelkimi fenomenami kulturowymi (tak różnymi, jak mit, religia, nauka i sztuka)⁶. Prowadzi to do utożsamiania symbolu z wszelkim znakiem (utożsamienie charakterystyczne również dla logiki formalnej)⁷. Zbyt wąskie ujęcie symbolu polega natomiast na utożsamieniu relacji między sensem dosłownym i utajonym z analogią, podczas gdy analogia jest tylko jedną z relacji między sensami⁸ (odmienną relacją jest na przykład skrywanie jednego sensu przez drugi).

Dla Ricoeura symbol jest fenomenem językowym⁹, wyrażeniem o podwójnym sensie, które domaga się interpretacji. Sens dosłowny odsyła do sensu lub sensów, które muszą zostać wydobyte na jaw: “Mamy do czynienia z symbolem wtedy, gdy język wytwarza znaki złożonego stopnia, w których sens, nie zadowolając się oznaczaniem czegoś, oznacza inny sens, którego można osiągnąć tylko w jego akcie domniemywania i poprzez niego”¹⁰. Symbol jest zatem zagadką, a jego nieodłącznym aspektem jest interpretacja, dzięki której w ogóle niedosłowne sensy mogą być odkrywane. Dlatego “interpretacja organicznie należy do myślenia symbolicznego i do jego podwójnego sensu”¹¹.

Symbol, formalnie ujęty¹², okazuje się tym samym doskonałą ramą teoretyczną do uchwycenia podstawowego wymiaru obu współczesnych interpretacji Homera. Zarówno Weil, jak i przedstawiciele szkoły frankfurckiej nowatorsko interpretują Homerowe eposy dzięki symbolicznej interpretacji głównych bohaterów. Zarówno Achilles (oraz inni bohaterowie *Iliady*), jak i Odyseusz są figurami skrywanymi podwójne odniesienie: jak zobaczymy, za znaczeniem dosłownym kryje się znaczenie, które dopiero zostaje wydobyte przez współczesnych interpretatorów.

Symbol jest dla Ricoeura niejako pierwiastkiem mitu, szerszej struktury, obejmującej symbole. Mit też jest rodzajem symbolu, “symbolem rozwiniętym

6. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*, 19–20;

7. Zob. też Ricoeur, *Symbolika zła...*, 17–18.

8. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*, 25. Analogię jako zbyt wąskie rozumienie symbolu przewycięża Ricoeur w eseju o Freudzie. Wcześniej (*Symbolika zła*, “Symbol daje do myślenia”) sam ujmuje relacje między dwoma znaczeniami w symbolu jako analogie.

9. Później Ricoeur częściowo “odsemantyczny” symbol. Por. Paul Ricoeur, “Teoria interpretacji...”, 124, 155.

10. Ricoeur, *O interpretacji...*, 25.

11. Ricoeur, *O interpretacji...*, 27.

12. Abstrahuję tu od semantycznego aspektu symbolu, czyli od powiązania, jakie w myśli Ricoeura występuje między symbolami a sferą *sacrum*.

w formie opowieści i artykułującym się w czasie i przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii”¹³. Homerowe eposy opierają się na mitach, które, podobnie jak pierwiastkowe symbole domagają się interpretacji. Jednak eposy nie dają się całkowicie utożsamić z symbolami i mitami. Stanowią one teksty literackie, które, choć osadzone w symbolach i mitach, wykazują pewien do nich dystans. Parafrazując Ricoeura, można powiedzieć, że skoro “każdy *mythos* zawiera utajony *logos*, który chce zostać ujawniony”¹⁴, to eposy stanowią niejako początek (*arche*) owej pracy ujawniania. Jest ona kontynuowana przez współczesnych interpretatorów, którzy pokazują znaczenia ledwie w tych tekstach literackich zarysowane. Interpretacje Weil i Adorna są zatem hermeneutyczne również w szerszym ujęciu hermeneutyki Ricoeura. Nie wyczerpują się one w wydobywaniu znaczeń symbolicznych, lecz stanowią “operację rozumienia w odniesieniu do interpretacji tekstu”¹⁵. Jak zobaczymy dalej, obie interpretacje, wychodzące od symboli, nie tylko zataczają szerszy krąg interpretacji mitu, lecz także przechodzą do całościowej interpretacji tekstu literackiego, który już nie poddaje się redukcji do opowieści mitycznej.

Hermeneutyka Ricoeura idzie jednak jeszcze dalej. Struktury symboliczne domagają się interpretacji, ale ta interpretacja jest dopiero początkiem myślenia i zapośredniczonej refleksji filozoficznej. Podstawowy wymiar interpretacji oraz podążającej za nią refleksji jest wymiarem ontologicznym. Jej ostatecznym celem (podobnie jak w klasycznej filozofii refleksji) jest poznanie samego siebie, odkrycie własnych struktur istnienia. Jeśli tak pojmiemy refleksję, to jest całkowicie jasne, dlaczego nie może ona mieć nic wspólnego z bezpośrednim wglądem. Przeciwnie, w pośredni sposób, “muszę odzyskać coś, co wcześniej zostało zgubione; czynię ‘własnym’ coś, co przestało być moje, moje własne”¹⁶. A zatem, wyjściową sytuacją refleksji jest “zapomnienie” – musimy sobie przypomnieć wysiłek i pragnienie egzystencji za pośrednictwem dzieł, które są świadectwem tego wysiłku i tego pragnienia: “Refleksja musi stać się interpretacją, ponieważ nie mogę uchwycić tego aktu istnienia inaczej, jak tylko w znakach rozrzuconych po świecie”¹⁷. Obie interpretacje Homera można odczytać jako owe znaki naszej egzystencji. Analizy Homera to droga do myślenia o naszej własnej kondycji, zapośredniczonej w symbolach i tekstach kultury. Rozumiemy teksty, obejmując siebie w ich obliczu. Więcej, interpretowany i myślany tekst otwiera nam obraz świata, skłaniając “do myślenia o sensie tekstu jako o płynącym od tekstu zaleceniu, jako o nowym

13. Ricoeur, *Symbolika zła...*, 21.

14. Ricoeur, *O interpretacji...*, 27.

15. Paul Ricoeur, “Zadanie hermeneutyki”, w: Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...*, 191.

16. Ricoeur, *O interpretacji...*, 49.

17. Ricoeur, *O interpretacji...*, 51.

sposobie patrzenia na rzeczy”¹⁸. Ujmując to precyzyjniej w kontekście tematu tego artykułu: odczytania Homera ujawniają nam sens XX-wiecznych wojen oraz otwierają perspektywy dla współczesnego myślenia o przemocy.

Simone Weil i pojęcie siły w *Iliadzie*

Bezpośredni kontekst historyczny powstania eseju Simone Weil *Iliada, czyli poemat siły* jest wiele mówiący: został on napisany podczas lata i jesieni 1940 roku, zaraz po tym, jak Francja skapitulowała przed bardzo nowoczesnymi siłami niemieckimi (22 lipca 1940 roku). Niemniej jednak, analizy Weil nie są bezpośrednim rezultatem najnowszych wydarzeń związanych z bitwą o Francję. Pierwszy szkic eseju wywodzi się z wykładów, które Weil prowadziła w liceum jeszcze przed II wojną światową, w roku szkolnym 1937/1938. Stanowi on raczej reminiscencję beznadziei związanej z I wojną światową niż antycypację politycznej i militarnej potęgi Hitlera, której pełne konsekwencje były wówczas jeszcze nie do przewidzenia.

Nawet jednak gdybyśmy tego nie wiedzieli, byłoby oczywiste, że motywacja odczytania przez Weil *Iliady* jest bardzo odległa od czysto historycznego czy literackiego zainteresowania. Jest to ni mniej, ni więcej tylko fenomenologia natury bezpośredniej fizycznej przemocy, czyli siły: “Ci, którzy marzyli, że siła dzięki postępowi będzie należała odtąd do przeszłości, mogli dostrzec w tym poemacie pewne świadectwo, a ci, którzy dzisiaj podobnie jak niegdyś potrafią rozpoznawać siłę w centrum każdej ludzkiej historii, znajdują tu jej najpiękniejsze, najczystsze oblicze”¹⁹. Ten fenomenologiczny opis siły nie dokonuje się w bezpośredniej analizie ejdetycznej, lecz jest wynikiem interpretacji symbolu, mitu i tekstu literackiego. Analiza Simone Weil opiera się z jednej strony na odczytaniu podwójnego sensu postaci-symboli, z drugiej zaś strony na odczytaniu stylu narracji poetyckiej, tworzącej dystans do opisywanych mitów. Czym jest zatem owo “najczystsze oblicze” siły? W jaki sposób siła zmienia naszą kondycję?

Po pierwsze, mamy tu do czynienia z *urzeczowieniem*. Podporządkowanie człowieka sile lub fizycznej przemocy przekształca istotę ludzką w rzecz. Jest to możliwe w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony, mamy sens dosłowny: zabijanie, które przemienia żywe ciało w zwłoki. Z drugiej jednak strony, to urzeczowienie dokonuje się także w pewnym “jeszcze-nie”, w krótkim momencie oczekiwania na pewną śmierć z ręki przeciwnika. Tak urzeczowiony zostaje syn Priama Likaon, błagający Achilleśa o darowanie życia, podobnie jak sam Priam,

18. Zob. Ricoeur, “Teoria interpretacji...”, 179.

19. Simone Weil, *Iliada, czyli poemat siły*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, <https://portal.tezeusz.pl/2009/07/30/iliada-czyli-poematy-sily> (2.05.2021).

blągający tegoż o wydanie ciała Hektora. Stają się oni paradygmatem “bezbron- nego i nagiego człowieka, ku któremu zwraca się broń, [i który] staje się trupem, zanim ona go dosięgnie”²⁰. Odmienny rodzaj urzeczowienia, opierający się na przedłużonym jeszcze-nie, jest obecny w niewolnictwie, będącym wynikiem działania brutalnej siły. Tutaj postacią paradygmatyczną jest Bryzejda, niewolnica-konkubina Achilleśa, zmuszona go kochać, mimo wszystkich powodów, by go raczej nienawidzić. Opłakuje ona wraz z nim śmierć Patroklosa, zamiast rozpa- czać nad stratą własnych bliskich: zabitych przez Achilleśa braci i męża. Bryzejda jest symbolem: w postaci wiernej i uczuciowej kobiety ujawnia się postać druga, postać emocjonalnie wydrążona. Zależność od Achilleśa powoduje, że traci ona całkowicie nie tylko fizyczną wolność, lecz także prawo do własnego cierpienia. Niczym puste naczynie daje w siebie przelać cierpienie Achilleśa. Dokonuje się tu niejako zamiana uczuć, a niewolnica “traci całe wewnętrzne życie”²¹.

Drugą po urzeczowieniu podstawową cechą siły jest *symetria*. Wielkość *Iliady*, wedle Simone Weil, w przeciwieństwie do innych wielkich ksiąg zachodniej i żydowskiej cywilizacji, jest jej neutralność: “Zaledwie odczuwamy, że poeta jest grecki, nie trojański”²². Stronniczość względem Achajów zniekształciłaby ukazaną w eposie symetrię. Urzeczowienie, w oczywisty sposób dotyczące ofiar, dotyczy również tych, którzy chwilowo mają przewagę: “Nie ma tam ani jednego człowieka, który nie byłby w jakimś momencie zmuszony ugiąć się wobec siły”²³. Ta symetria jest widoczna na kilku poziomach. Na poziomie wydarzeń każdy tryumfujący bohater staje się w pewnym momencie ofiarą, która podlega sile. Nawet Achilles płacze z upokorzenia w obliczu arbitralnej władzy stratego Agamemnona. On także rozpacza po Patroklosie, zabitym w wyniku siły Hektora. Ale symetria ta ma drugi wymiar: każda postać używająca w danym momencie siły już podlega jej zwrotnej potędze urzeczowiającej nim jeszcze dojdzie do odwrócenia ról. Achilles wbijający włócznię w ciało Likaona, Achilles wyładowujący rozpacz po stracie przyjaciela na zwłokach Hektora to postać, która zostaje urzeczowiona w wyniku relacji zwrotnej, niejako rykoszetem. Reifikując innych, uprzedmiatawia także siebie: wydaje mu się, że włada siłą, tymczasem to siła włada nim. Jego czyny i reakcje stają się całkowicie przewidywalne. Symetria jednak dochodzi do głosu również w trzecim wymiarze, czyli w narracji odautorskiej: chodzi o przepełniony goryczą, a jednocześnie chłodny i zdystansowany opis śmierci i cierpienia, zupełnie neutralny wobec stron konfliktu. Jest to opis pozbawiony “pokrzepiającej fikcji”, jak powiada Weil. Tym samym, narracyjna warstwa eposu niejako dystansuje się

20. Weil, *Iliada*...

21. Weil, *Iliada*...

22. Weil, *Iliada*...

23. Weil, *Iliada*...

od dosłownego znaczenia symboli i tworzy przestrzeń dla interpretacji znaczeń skrywających się w tej dosłowności.

Trzecią podstawową cechą siły jest ślepy mechanizm i związana z nim *naturalna konieczność*. Wojownicy na wojnie trojańskiej zachowują się bez wyjątku tak, jakby byli złapani w ślepy mechanizm. Odrzucają każdy rozsądny głos, który nawołuje do powstrzymania przemocy i zaprzestania dalszych walk. Tersytes wyraża całkiem rozsądne uczucia zmęczonych bezsensowną wojną żołnierzy, zwracając się do Agamemnona: “To nie jest godziwe, jeśliś jest wodzem, sprowadzać zagładę na synów Achajów”²⁴. W odpowiedzi zostaje jednak brutalnie poskromiony przez Odyseusza, tak, jakby nie chodziło o samego Tersytesta, który jest przecież w obozie Achajów postacią mało znaczącą, ale o przywrócenie zagrożonego przez jego słowa ślepego mechanizmu, który nie pozwala wycofać się z użycia siły. Obie strony pilnują, aby wojna się przedwcześnie nie skończyła, jak gdyby wojownicy byli zaprogramowani, by zmierzać ku ostatecznej zagładzie. Grecy nie chcą bogactw Parysa i Heleny. Chcą widzieć Troję w ruinach. Trojanie nie odczuwają satysfakcji, widząc uciekających Greków: Hektor “zgađuje myślą i sercem dzień taki, w którym zginie świąty nasz Ilion na wieki”²⁵, a mimo to czyni wszystko, jakby chciał się upewnić, że to się rzeczywiście stanie, podpalając okręty i odcinając Grekom drogę ucieczki. “Chcą ni mniej ni więcej, tylko wszystkiego”²⁶.

To, co powyższe, sprowadza się do szczególnego rozumienia siły przez tych, którzy ją stosują. W pierwszym momencie zachłystnięcia się wojną, gdy siła jeszcze nie zdążyła ujawnić swej symetrii i mechaniczności (gdy jeszcze trwa “sojusz przez wino ofiarne i uścisk rąk potwierdzony”²⁷), pojmują oni siłę jako własny atrybut, jako coś, czym władają i nad czym w pełni panują. Później, gdy siła ujawni swój symetryczny charakter, to, że władanie nią zawsze oznacza także jej podleganie, zaczyna być pojmowana jako rzecz naturalna lub boska, nigdy ludzka. W końcu każdy jest tylko marionetką w rękach losu, dziejów lub bogów: “Przemoc niszczy zatem tych, których dotyka. W końcu wydaje się czymś zewnętrznym zarówno temu, kto się nią posługuje, jak temu, kto jej doświadcza. Wówczas rodzi się wyobrażenie losu, który sprawia, że kaci i ofiary są jednakowo niewinni, a zwycięzcy i zwyciężeni to bracia w tej samej niedoli”²⁸.

Wszystko to wyklucza umiar w użyciu siły. Symetryczny, ślepy i pozornie naturalny charakter urzeczowienia unieważnia wszelką refleksję czy mediację, która mogłaby siłę osłabić. To sprawia, że chłopcy zabijający się nawzajem w błó-

24. Homer, *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska (Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972), 35 (II, 233–4).

25. Homer, *Iliada*..., 144 (VI, 447–448).

26. Weil, *Iliada*...

27. Homer, *Iliada*..., 39 (II, 342–343).

28. Weil, *Iliada*...

tach Flandrii w 1917 roku są tak podobni do mitycznych achajskich i trojańskich wojowników. Po pierwszym dziecinnym zachwycie wojną jako grą, przychodzi czas grozy. Czują się oni skazani, przez Zeusa, Moirę albo, w bardziej nowoczesnym wydaniu, przez historię. Wszelka refleksja, wszelkie “rozsądne, umiarkowane zakończenie odśloniłoby przed myślą tak wielkie nieszczęście, że nawet je wspominając, nie można byłoby go znieść”²⁹. Ich ślepotą i wiara w bezosobowy mechanizm jednocześnie ich chroni i prześladuje: “Zwycięski żołnierz jest jak klęska żywiołowa. Opętany wojną, stał się rzeczą [...]”³⁰.

Tak więc Simone Weil dokonała opisu natury bezpośredniej fizycznej przemocy albo, jak ją najczęściej nazywała, siły. Siła na wojnie i duchowa sytuacja żołnierza może zostać zinterpretowana jako jeden z możliwych paradygmatów rozumienia przemocy na Zachodzie.

Adorno i Horkheimer: *Odyseja* i narodziny dominacji

Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce oświecenia* naszkicowali zupełnie odmienny, a nawet sprzeczny z powyższym, wzorzec przemocy. Esej, pisany podczas II wojny światowej na emigracji, ustanawia bezpośredni związek między okropieństwami tej wojny a instrumentalną logiką Zachodu, która po raz pierwszy doszła do głosu w Homerowej opowieści o powrocie Odyseusza do Itaki.

Główna idea tych analiz opiera się na przesłance dialektycznej. Fenomeny oświecenia i mitu, chociaż tradycyjnie sobie przeciwstawiane, są tu pojmowane jako wzajemnie zależne, a nawet wzajemnie się konstytuujące. Oświecenie, zignorowany postulat krytyki i autokrytyki, popadło na powrót w mityczny sposób myślenia. Bezrefleksyjna wiara w rozum i naukę, napędzana wymogiem praktycznej użyteczności, doprowadziła do zignorowania wymagania, aby myślenie zostało przemyślane. A skoro “tylko myślenie, które samo zadaje sobie gwałt, jest dostatecznie twarde, by skruszyć mity”³¹, to myślenie, które tego nie czyni, z konieczności odtwarza starą strukturę mitu w nowej odsłonie. Tą mityczną strukturą jest zasada powtórzenia. Nowożytna nauka, już choćby za sprawą metody, która miała gwarantować sprawdzalność twierdzeń i kontrolę nad badanymi procesami, opiera się na powtarzalności. Gdy dodamy do tego jeszcze ideę ogólnego i zmatematyzowanego prawa przyrody, którego wszystkie możliwe wydarzenia są tylko reprezentacją, to powtórzenie i związana z nim immanencja poznania stają się mitycznymi składnikami nowożytnych prób przewyciężenia mitu.

29. Weil, *Iliada*...

30. Weil, *Iliada*...

31. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010), 16.

Inaczej mówiąc, Oświecenie³² zredukowało złożony fenomen myślenia do myślenia instrumentalnego (albo do tego, co Heidegger później zwał myśleniem rachującym). Nie jest to jednak po prostu regres. Mity nie stoi w opozycji do myśli “oświeconej”, lecz jest jej pierwszym źródłem. De facto relacja między mitem a oświeceniem jest kołowa. Mity, które Oświecenie usiłuje przezwyciężyć, same są produktami Oświecenia. Jednakże proces oświecenia rozpoczął się już w głębi mitycznego, przedhistorycznego czasu.

Paradygmatem tej dialektycznej zależności jest dla Adorna i Horkheimera *Odyseja* Homera. Podobnie jak Achilles, także Odyseusz jest symbolem o podwójnym sensie. Opowieść o przygodach Odyseusza, bohatera wracającego do domu po wojnie trojańskiej, jest jednocześnie opowieścią o narodzinach rozumu instrumentalnego. Spryt i przebiegłość Odyseusza pomagają mu przezwyciężyć przemożne siły przyrody, które spotyka ukryte w alegorycznych postaciach. Niemniej narodziny podmiotowości, które wiążą się z tym procesem emancypacji, są jednocześnie ściśle związane z postępującą alienacją. Polega ona na tym, że zachowanie siebie wymaga ujęcia wszystkich relacji ze światem jako relacji podległości i panowania.

Jednym z najbardziej znaczących w tym kontekście fragmentów eposu jest pieśń XII, w której Odyseusz osiąga coś, co nigdy nie było możliwe dla żadnego ze śmiertelników. Jest on w stanie wysłuchać bosko pięknego i uwodzicielskiego śpiewu syren i mimo to nie ulec unicestwieniu przez zapomnienie kim jest i dokąd zmierza. Jednak jego zwycięstwo jest okupione dużą ceną: musi on gwałtem zniewolić najpierw swoich towarzyszy, by zaraz poskromić siebie z ich pomocą (“Potem do mnie się wzięto: związali mię druchy do masztu powrozami za nogi i barki”³³) oraz zrezygnować ze szczęścia, jakim jest zatracenie się w pieśniach o przeszłości. Drugim znaczącym fragmentem jest opis scen w grocie cyklopa Polifema, gdzie Odyseusz przebiegle przedstawia się jako Nikt (*Uti*), co sprawia, że pozostali cyklopi nie pomagają Polifemowi, gdy ten wzywa ich na pomoc, okaleczany przez Odyseusza. Fortel z imieniem przełamuje myślenie mityczne: dokonuje odróżnienia między słowem a jego znaczeniem. Język staje się w ten sposób narzędziem instrumentalnego rozumu i od tego momentu będzie służył jako środek do opanowania zewnętrznej rzeczywistości. Niemniej jednak, podobnie jak w poprzednim przykładzie, Odyseusz może przetrwać jedynie przez negację samego siebie: “Przemoc systemu nad ludźmi rośnie wraz z każdym krokiem, jaki oddala ich od przemocy przyrody”³⁴.

32. Pojęcie oświecenia u frankfurtyczków nie jest jednoznaczne: niekiedy mają oni na myśli epokę historyczną, czasem jednak – proces umysłowego dojrzewania ludzkości niezależny od epoki Oświecenia i dużo od niej wcześniejszy. Rozgraniczam te dwa znaczenia, posługując się pisownią epokowego Oświecenia wielką literą, dla procesu zachowując pisownię małą literą.

33. Homer, *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004), 260 (XII, 180–1).

34. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 48.

Człowiek może opanować siebie i zewnętrzną rzeczywistość jedynie za cenę krzywdy wyrządzonej własnej naturze: “Każdą próbą złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury”³⁵. *Nostos* musi nieustannie się ujarzmić w imię własnego przetrwania; w tym sensie sam siebie składa w ofierze i redukuje swoją wolność do aktu samozachowania. Droga cywilizacji polega na redukowaniu lęku przez wiedzę. Ale wiedza oznacza, że nic już nie może być całkowicie zewnętrzne; samo wyobrażenie zewnętrzności jest źródłem lęku. Stąd bierze się czysta immanencja rozumu instrumentalnego i pozytywizmu. To jednak oznacza, że oświecenie można pojąć jako radykalny mityczny strach: “Świat jako gigantyczny sąd analityczny, jedyne, co pozostało ze wszystkich marzeń nauki, należy do tego samego rodzaju co kosmiczny mit”³⁶.

W ten sposób Adorno i Horkheimer nie tylko zburzyli samorozumienie Oświecenia jako “wyjście ze stanu niepełnoletności”³⁷. Rozwinęli także radykalną krytykę zachodniej cywilizacji, w której w ich ujęciu “myślenie urzeczowia się w samoistnie przebiegający, automatyczny proces, skwapliwie upodabniając się do maszyny, którą samo wytwarza, aby ta mogła je ostatecznie zastąpić”³⁸. Instrumentalność myślenia rozpoczyna się od razu wtedy, gdy zaczynamy używać języka i pojęć. Z tego punktu widzenia, nie możemy nawet pomyśleć o “myśleniu nieinstrumentalnym”, o ile to myślenie ma charakter językowy. Oto dlaczego dla frankfurtczyków myślenie jest jednoznaczne z organizacją i zarządzaniem, a także, dlaczego różnica między mitycznym “chytrym Odyseuszem” a współczesnym “prostodusznym dyrektorem generalnym”³⁹ (nasuwa się także: jak również bez-myślnym uczestnikiem konferencji w Wannsee) jest pozbawiona znaczenia: Odyseusz jest postacią mityczną, ale taką, która zapoczątkowała złowrogi proces dominacji, prowadzący nieuchronnie do momentu, gdy: “w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁴⁰.

Gdy odłożymy na bok możliwe i zapewne uzasadnione wątpliwości co do radykalizmu krytyki kultury dokonanej przez frankfurtczyków (utożsamienie rozumu instrumentalnego z rozumem w ogóle, a nawet ze świadomością, stwarza problem ze znalezieniem nie-instrumentalnego punktu oparcia), istotne okazuje się to, że analiza ta nie tylko może zostać potraktowana jako paradygmat współ-

35. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 24.

36. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 37.

37. Immanuel Kant, “Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?”, przeł. Tomasz Kupś, w: Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Mirosław Żelazny et al. (Kęty: Antyk, 2005), 44.

38. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 35.

39. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 46.

40. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 15.

czesnego myślenia o przemocy, ale także to, że stała się faktycznie punktem wyjścia do intelektualnych rozliczeń z cywilizacją, która umożliwiła zwycięstwo nazizmu.

Siła kontra dominacja

Oto jak można w sposób syntetyczny porównać podejście Simone Weil z podejściem Theodora Adorna i Maxa Horkheimera.

(1) O ile dla Simone Weil podstawowym sposobem przejawiania się przemocy jest *siła*, o tyle dla Adorna i Horkheimera jest nim *dominacja*. Podczas gdy Weil koncentruje się na nagłości i gwałtowności ataku wojennego, Adorno i Horkheimer – na chłodnej kalkulacji. O ile Weil w braku refleksji oraz pamięci dopatruje się przyczyny zaślepienia charakterystycznego dla zadawania cierpienia, o tyle Adorno i Horkheimer poszukują źródeł przemocy właśnie w sprawnej pamięci i sprytnym użyciu języka. Podczas gdy dla niej filozofia i właściwa miara jest raturkiem, dla nich są one jedynie kolejnym wyrafinowanym przejawem rozumu instrumentalnego. Kiedy ona opisuje szalony mechanizm mielący młode ciała na wojennych frontach, oni przedstawiają zręczny, pozbawiony dramatyzmu i stopniowy proces inteligentnych technologii dominacji, charakterystycznych dla fabryk (nie wyłączając fabryk trupów).

(2) Niezależnie od tych wszystkich różnic bardzo ważne jest zauważenie, że siła Weil i dominacja Adorna – choć opisują one zupełnie odmienne aspekty przemocy i odwołują się do odmiennych aspektów dwóch wojen światowych – mają pewne znaczące punkty wspólne. Są to: *urzeczowienie*, ślepy mechanizm oraz *siła mitu*.

Sprytny Odyseusz, który instrumentalizuje swych towarzyszy, przekształca ich w rzeczy w sposób odmienny, a jednak porównywalny do tego, co Achilles czyni z Likaonem. Jednocześnie to *urzeczowienie*, niejako zwrotnie, również Odyseusza czyni rzeczą: redukuje się do środka własnego przetrwania. Podczas gdy żołnierze zostają złapani w ślepy mechanizm wzajemnej destrukcji, zręczny *nostos* wytwarza tautologiczny schemat instrumentalności; myśl rozwinięta i zastąpiona przez maszynę, która czyni dalsze myślenie zbędnym. Podczas gdy żołnierze poświęcają siebie i innych w imię tego, co błędnie biorą za ślepy los, technokrata przewycięża zewnętrzny rytuał ofiarniczy, lecz w zamian składa sam siebie w ofierze przez ciągłe tłumienie swych namiętności i pożądań w imię czysto biologicznej egzystencji.

(3) Mamy tu zatem podwójną strukturę symbolu, na którą zwrócił uwagę Ricoeur. Postaci mitologiczne – w naszym przypadku przede wszystkim Achilles i Odyseusz – funkcjonują jako paradygmaty symboliczne, w których “odczytujemy naszą

kondycję i przeznaczenie⁴¹. I tak Achilles to pierwotnie symbol władającego siłą bohatera, najdoskonalszego wcielenia *arete*. W tym podstawowym znaczeniu Weil odkrywa jednak znaczenie drugie: Achilles to również symbol bezosobowej siły, która symetrycznie urzeczowia podległe jej jednostki. Podobnie Odyseusz: w pierwszej warstwie symbol sprytu i mocy płynącej z ludzkiej inteligencji, w drugiej warstwie, odczytanej przez frankfurtczyków, okazuje się również symbolem nieuchronnego zniewolenia, przemocy systemu nad ludźmi oraz lodowatego światła rozumu, za którym kryje się pierwotny lęk.

Wychodząc od symboli, obie interpretacje rozszerzają się nie tylko na mit, lecz także na tekst literacki, którego nie sposób zredukować do opowieści mitycznej. Widać to bardzo dobrze na przykładzie podwójnej roli mitu, która jest wspólna obu interpretacjom Homera. Interpretując eposy, Weil oraz Adorno i Horkheimer oczywiście interpretują mity w nich zawarte. To jednak nie wszystko. Okazuje się, że w tych interpretacjach eposy nie tylko relacjonują mity, niejako od środka, lecz także opisują, niejako z zewnątrz, działanie mitów na bohaterów literackich. Mamy więc poniekąd do czynienia z podwójną strukturą: opis mitu i opis funkcjonowania mitu w micie. Ten ledwo zaznaczony dystans zostaje wykorzystany i rozwinięty w omawianych interpretacjach. O ile Adorno i Horkheimer pokazują dialektykę rozumu i mitu w postaci Odyseusza, o tyle Simone Weil ujawnia sposób, w jaki bohaterowie *Iliady* przenoszą własną sprawczość i autonomię na mityczną potęgę losu (którym jest wola Zeusa lub, co na jedno wychodzi, *Moira*).

Siła i dominacja we współczesnej samowiedzy

Oba przedstawione wyżej opisy przemocy możemy czytać jako symbole-paradygmaty, za pomocą których rozumiemy naszą terażniejszość. Współczesne koncepcje przemocy i siły wydają się w mniej lub bardziej uświadomiony sposób odnosić do tych dwóch symbolicznych paradygmatów. To odniesienie nie jest jednoznaczne i pozbawione trudności. Historia i rozwinięta cywilizacja zmodyfikowały, wysubtelniły oraz zapośredniczyły te paradygmaty tak, że nie zawsze są on wprost widoczne w najnowszej historii i współczesnych dyskursach. A jednak – taka jest teza tego artykułu – można te dyskursy odczytać jako *residua* pamięci źródeł, nawet jeśli ta pamięć jest zniekształcona.

(1) Analizy Simone Weil można czytać jako paradygmat współczesnej refleksji na temat przemocy na co najmniej dwa sposoby. Można je potraktować jako punkt wyjściowy do krytyki albo nawet demaskacji ślepego i urzeczowiającego

41. Ricoeur, *O interpretacji...*, 44.

mechanizmu przemocy przez krytyczną filozofię kultury⁴². Można też jednak spojrzeć na niektóre nowoczesne teorie polityczne jako na struktury pojęciowe powtarzające i wzmacniające reguły przemocy wojennej, przenosząc je jednak na inny poziom. Być może najtrafniejsze przykłady takich powtórzeń i przeniesień, przy jednoczesnej afirmacji siły przeciw “refleksji, sprawiedliwości, ideom granicy, miary, równowagi, które powinny by wyznaczać zachowanie w życiu”⁴³, znajdziemy w politycznych i prawnych dyskursach okresu Republiki Weimarskiej. W pierwszych dekadach XXI wieku wydają się one odzyskiwać polityczną siłę nie ustępującą tej, która im przysługiwała w latach dwudziestych wieku XX.

Klasycznym przykładem współczesnego dyskursu siły są podstawowe kategorie polityczne Carla Schmitta. Suwerenność i decyzyzizm Schmitta można interpretować jako nowoczesne przekłady siły w konceptualizacji Simone Weil. Staje się to jasne, gdy czytamy słynne zdanie otwierające *Teologię polityczną*: “Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”⁴⁴. Usytuowanie jednostki (suweren–król), albo grupy (suweren–lud) poza porządkiem prawnym (lub na jego granicy) i przyznanie temu podmiotowi zdolności do zawieszenia prawa i ogłoszenia stanu wyjątkowego oznacza podporządkowanie miary i granicy istniejącego prawa, jego racjonalności i demokratycznej debaty zewnętrznym wojennym, anomicznym regułom, gdzie stosowna granica, miara oraz równowaga tracą znaczenie i gdzie “wojna przekreśla każde pojęcie celu”⁴⁵. W tym sensie władza wyłania się ze stanu wyjątkowego i manifestuje się w porządku politycznym jako naga siła.

Postrzegane z tego punktu widzenia fenomeny Schmittiańskiej polityki: stan wyjątkowy, suwerenność, decyzja nie są cudami, jak interpretował je zgodnie z założeniami swojej teologii politycznej Schmitt, próbując nadać swej teorii teologiczną legitymizację. Są one właśnie inwazją nagiej siły i bezpośredniej przemocy w porządek ludzki. Tę tendencję potwierdza dodatkowo podstawowe rozróżnienie Schmittiańskiej teologii politycznej: “Specyficznie polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie *przyjaciela i wroga*”⁴⁶. Sytuując politykę na fundamencie wrogości (jako że przyjaźń w teorii politycznej nie gra żadnej roli) oraz umiejscawiając ją w kontekście greckiego *polemios* (wróg), jawnie powiązanego z *polemos* (jest to wojna między wrogimi plemionami lub narodami, w przeciwieństwie do *stasis*, czyli wojny

42. Doskonałym przykładem tego rodzaju krytyki jest myśl René Girarda i jego analizy figury kozła ofiarnego oraz mechanizmów i rytuałów przemocy, sankcjonowanych mitem i przenoszonych przemoc do sfery *sacrum*.

43. Weil, *Iliada*...

44. Carl Schmitt, “Teologia polityczna”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichoński (Warszawa: Aletheia, 2012), 45.

45. Weil, *Iliada*...

46. Carl Schmitt, “Pojęcie polityczności”, w: Schmitt, *Teologia polityczna*..., 254.

wewnętrznej, domowej), Schmitt narzuca prawdziwie militarne pojmowanie publicznych relacji międzyludzkich.

Oto dlaczego należy uznać współczesny renesans Schmitta i jego wojennych struktur pojęciowych, głównie w Europie środkowej i wschodniej, przejawiający się nie tylko w akademickim zainteresowaniu jego teoretycznymi pojęciami, lecz także w politycznej postawie określonych środowisk za domagający się filozoficznej dekonstrukcji w imię sprawiedliwości i miary, o którą upominała się Simone Weil analizując *Iliadę*.

(2) Adorno i Horkheimer, za sprawą swej radykalnej krytyki instrumentalnej racjonalności, ustanowili nowy wzorzec rozumienia przemocy dla życia intelektualnego po II wojnie światowej. Choć pierwszy akt potępienia rozumu instrumentalnego pochodzi od Nietzschego⁴⁷, wybrzmiał on naprawdę mocnym głosem dopiero po tragedii Holocaustu. Nie każdy krytyk był gotów pójść tak daleko, by powiązać nazistowski przemysł śmierci z przebiegłością Odyseusza oraz przeprowadzić prostą linię między oświeceniem i morderczymi skutkami rozumu. Niemniej we wszelkich krytykach instrumentalnej racjonalności, które łączą ją z przemocą i dominacją, można usłyszeć echo oskarżeń Adorna i Horkheimera. Rozbrzmiewa ono w Heideggerowskiej krytyce myślenia rachującego, w Lévinasowych próbach odwrócenia pierwszeństwa ontologii i przyznania go radykalnie rozumianej etyce, w Baumanowskim powiązaniu między Shoah a biurokracją, jak również, choć nieco słabiej, w Arendtowskiej krytyce nowoczesnego społeczeństwa, które kontroluje zachowanie swoich członków⁴⁸.

Najbardziej bezpośredni komentarz do paradygmatu Odyseusza, nakreślonego przez frankfurtczyków, można jednak znaleźć u Michela Foucaulta, w jego różnorodnych analizach powiązań między wiedzą i władzą. Przykładem może tu być *Nadzorować i karać* (1975)⁴⁹, gdzie Foucault opisuje historyczne transformacje władzy, która z suwerennej i centralnej staje się systematyczna i rozproszona, a z wykluczającej przekształca się w dyscyplinarną i normalizującą. Pytanie postawione w kontekście zbrodni przestaje być wyłącznie pytaniem prawnym, nie jest to już pytanie o czyn i o reakcję na ten czyn, lecz staje się ono pytaniem o właściwy środek; pytanie, za którym stoi świadomość możliwych przyczyn popełnianych przestępstw (społecznych, medycznych i innych). Tym samym system władzy zostaje sprzęgnięty z wiedzą i nauką. Nowoczesna władza nie jest

47. Zob. Andrzej Leder, *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku stulecia* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2018), 139.

48. Na bardziej szczegółowym poziomie oskarżenie to słychać w krytykach ukrytej przemocy symbolicznej w edukacji w analizach Pierre'a Bourdieu, Basila Bernsteina, później zaś, u pedagogów krytycznych: Henry'ego Giroux czy Paula Freirego.

49. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant (Warszawa: Aletheia, 2009).

zwykłą represją, lecz treningiem i formowaniem. Dyscyplinarny wzorzec charakterystyczny dla nowoczesnego więzienia rozprzestrzenia się również w innych instytucjach: szkołach, szpitalach czy biurach.

Podobnie jak frankfurtczycy, Foucault odrzuca liberalny optymizm, zgodnie z którym nowoczesne społeczeństwa są sferami powiększającej się wolności. Postęp rozumu to także postęp technik dyscypliny i kontroli: władza dyscyplinarna nie jest sankcją, lecz formą obserwacji, której celem jest inwestowanie w efektywność technik kontroli; podmiot (ja) nie jest kimś spoza relacji władzy, który może być w nią ewentualnie uwikłany, lecz jest ich bezpośrednim skutkiem. Jest on wytwarzany przez psychiatrię, medycynę, kryminologię i pedagogikę na podstawie pojęć normalności i nienormalności funkcjonujących w tych naukach. Doskonałym modelem i metaforą tak rozumianej dominacji jest panoptikon Benthama, w którym źródło władzy i kontroli nie jest już zewnętrzne, lecz zostaje zinternalizowane w nowoczesnym podmiocie, wytrenowanym do tego, by samemu się zdyscyplinować i kontrolować, na podobnej zasadzie, jak trenował się i kontrolował Odyseusz wedle *Dialektyki oświecenia*.

Na koniec trzeba przypomnieć jeszcze jedną, niezwykle ważną myśl Paula Ricoeura dotyczącą mitów: mity opowiadają “o irracjonalnym zerwaniu, o absurdalnym skoku oddzielającym dwa wyznania, z których jedno dotyczy niewinności stawania się, a drugie winy historii”⁵⁰. Interpretacja współczesnych dyskursów przemocy w odniesieniu do obecnych w nich śladów dawnych mitów i symboli jest naznaczona napięciem między ciągłością a nieciągłością naszego doświadczenia, napięciem między pamięcią a zapomnieniem. Myśl filozoficzna, wyłaniająca się z interpretacji, domaga się ontologicznej eksploatacji, której stawką jest nasze samo-rozumienie. Jego cechą jest jednak zawsze tymczasowość i pewnego rodzaju prowizoryczność. “Refleksja nie dowodzi, nie wyciąga żadnych wniosków, nie dedukuje ani nie dokonuje indukcji”⁵¹. Dlatego też, cel tej analizy zostanie osiągnięty, jeśli pozwoli nam ona lepiej rozpoznać aktualność znaczenia symboli i mitów, które – będąc jednocześnie dalekie i bliskie naszej kondycji – tworzą konieczne napięcie dla myślenia i umożliwiają przypomnienie sobie tego, co zapomniane.

50. Ricoeur, *O interpretacji...*, 44.

51. Ricoeur, *O interpretacji...*, 56.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer. *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Homer. *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Homer. *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004.
- Kant, Immanuel. *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Mirosław Żelazny et al. Kęty: Antyk, 2005.
- Leder, Andrzej. *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2018.
- Ricoeur, Paul. "Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II". W: Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. Stanisław Cichowicz, przeł. Ewa Bieńkowska et al. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985.
- Ricoeur, Paul. *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Rosner, Katarzyna. "Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki". W: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner, 5–60. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Schmitt, Carl. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki. Warszawa: Aletheia, 2012.
- Weil, Simone. *Iliada, czyli poemat siły*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, <https://portal.tezeusz.pl/2009/07/30/iliada-czyli-poematy-sily/> (2.05.2021).



The Role of Feelings in the Cognition of Values in the Perspective of Hermeneutic Philosophy (Gianni Vattimo and Charles Taylor)

Abstract: The article discusses the role of feelings in the process of the cognition of values in the perspective of hermeneutic philosophy, and – more specifically – in the light of the works by two major representatives of this current: Gianni Vattimo and Charles Taylor. Despite many differences, both philosophers share the interest in the role of feelings in the process of self-interpretation and in the importance of individual moral choices. In hermeneutic philosophy, more significance is usually attributed to reason than to feelings, which makes the investigation of the role that feelings play in the process of the cognition of values and their importance in the space of interpersonal relations particularly interesting. The context of the present considerations is that of the crisis of institutional forms of social trust and therewith associated ethical principles. The author of the article analyzes the possibility of creating an ethics based on values, yet an ethics critical of institutional forms of behavior and the formalized rules of conduct developed for the purposes of the organizations.

Keywords: hermeneutic philosophy, feelings, values, communication, Gianni Vattimo, Charles Taylor

*Hermeneutics – as interpretative activity
and as a philosophical theory – must guard
against treating these personal aspect
of the experience of the true as provisional
and accidental moments to be overtaken
in the direction of the transparency [...].¹*

In the second half of the 19th century and throughout the 20th, hermeneutic studies gained proper recognition in the field of humanities – first as a unique “method” of text analysis, and later as a tool applicable in interpretation of other narratives: visual, cinematic, or those discursivizing events and interpersonal relations.

1. Gianni Vattimo, *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, trans. David Webb (Cambridge: Polity Press, 1997), 35.

The impact of the hermeneutic approach caused an important turn in the humanist research in philosophy: the shift of philosophical focus from theoretical analyses to problems of practical nature². The next shift occurred *within* hermeneutic philosophy itself, where the reflection on the general foundations of understanding became secondary to the reflection upon understanding derived from human experience and subjective identity. It was discovered that in order to get to know *the human*, one cannot ignore the idiosyncratic experiences of *an individual*. The term *hermeneia* denotes “expressing thoughts on a specific topic.” Yet, the semantic field of verb “to express” in the above definition encompasses such notions as “verbalizing,” “explaining,” “translating,” and “communicating.”³ In the hermeneutic perspective, human experiences, including experiences of emotional nature, are culture-mediated.

The term “hermeneutic philosophy” denotes a certain mode of practicing philosophy, associated with such thinkers as Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, John D. Caputo, Gianni Vattimo, and Charles Taylor. Today, some scholars grant hermeneutical philosophy the status of an independent discipline, characteristic for a clearly defined language and its own methodology. Others treat it as a means to develop a new communicative universe (the concept of a new *koiné*).⁴ Myself, I lean towards the latter stance, and it is in this context that I analyze the concepts proposed by Vattimo and Taylor. Both philosophers represent the current of hermeneutical philosophy, both refer to the same readings, and, in their analyses, both emphasize axiological issues, recognizing the paramount importance of the role of intuition and feelings in the cognition of values.

Building correct communication relationships with others is a particular challenge in the context of the crisis of “grand” metaphysical narratives and related narratives of ethics. The nature of the exigence cannot be reduced to casual misunderstandings and conflicts that may be resolved by way of a dialog: it is a crisis of what allows us to establish “communities of meanings” for the concepts we use. Symptomatic of this crisis is the “state of incongruity,” a situation, in which the allegedly “common” ethical concepts reveal their incompatibility in terms of philosophical content when they are employed in the debates focusing on ethics. The lack of a shared metaphysical narrative and the crisis of the modern practical

2. See Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki* [Ethics in the Light of Hermeneutics] (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010), 11–29.

3. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik,” in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, ed. Joachim Ritter et al. (Basel–Stuttgart: Schwabe Verlag, 1974), 1061–1073.

4. See Włodzimierz Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje* [Hermeneutic Philosophy. Inspirations, Classics, Radicalization] (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019), 15–16.

reason – the state of affairs that we have inherited – both result in the fact that we find solving moral problems markedly problematic. In effect, we entrust the resolution of moral dilemmas to lawyers and courts issuing verdicts.⁵ The burning necessity of the present is to seek an ethics in which the recognition of arbitrary values can be reconciled with the diversity of forms of social life and with the variety of human attitudes and behaviors. And it is in the context of such a search that my critical reading of the ethical thought of Vattimo's and of Taylor's may prove useful.⁶

In this text, I wish to highlight a certain feelings-related trait of hermeneutic philosophy, which I would like to present in an axiological/ethical perspective. Interpreting feelings creates the foundations for interpersonal communications. It is worth noting that we do not have a way to fully understand our own feelings, let alone the feelings of others. Nonetheless, we seek to come as close to this understanding as possible, especially when moral decisions we make as subjects are at stake. Feelings must be separated from emotions. The former are rooted in the substrate of mentality, and, as such, are enhanced or weakened by environmental and cultural influences. Emotions, on the other hand, as physiological/behavioral phenomena, are biologically conditioned. As such, they are an aspect of human corporeality. However, due to our psychosomatic unity, it is difficult to draw a clear line between feelings and emotions.⁷ The above notwithstanding, in this article, “feelings” is the term of preference. It is through feelings and their interpretations that we get to know the world of values.

Hermeneutics of Experience

Following the postulates of Friedrich Nietzsche, Vattimo would consistently reject philosophical metanarratives based on the concept of transcendence (God,

5. See Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), 447–448.

6. Among others, one should quote works written by Polish scholars, such as: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné* [Hermeneutics and Literature – Towards a New Koiné], ed. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, Michał Januszkiewicz (Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006); *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje* [Charles Taylor's Vision of Modernity. Reconstructions and Interpretations], ed. Christopher Grabowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012); Andrzej Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Giannego Vattima* [About the Possibility of Building a Nihilistic Ethics. Gianni Vattimo's Proposition] (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014).

7. Bennett W. Helm, *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 198–200, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520044>; Jesse Prinz, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 84–85.

historical reason, scientific reason). He argued that the significance of the “grand narratives” should be deflated, and that the metanarratives themselves should thereby be relocated to the realm of finite reason.⁸ In so doing, he would refer to the concept of *pietas*, which he associated with the formula of narratives devoid of any metaphysical or theological background, addressing the existential situation of the subject making a moral choice. In such a light, *pietas* may be construed as a variant of Heidegger’s *Andenken*: a particular type of memory in which accounts of such experiences are stored. Experiencing sympathy, we intuitively discover the narrative space of compassion.⁹ Suspending the knowledge of the absolute and the infinite, we focus on what is finite, limited, impermanent, or “weak.” According to Vattimo, in this narrow perspective, the value of respect for life does not lose its universal importance. Its essence lies in the compassion shown to others – humans or animals – whose suffering we witness. The Latin word *pietas* – of which the Greek equivalent is *eusebeia* (εὐσέβεια) – means *duty*, *piety* (in the sense of the cultivation of respect for gods and for people), or *love concordant with one’s vocation*. The lexeme is semantically akin to the Italian *pietà*/*pietà filiale*, meaning *mercy* or *pity*,¹⁰ to which sense Vattimo, rooted in the Italo-phone culture, refers in his work.

The pre-discursive “lucidity” of *pietas* results from the fact that we cannot help but feel compassion when faced with someone’s suffering. We act upon a metaphysical intuition founded on the feeling born in our shared experience of the contingency of human existence, which is the fundament of what could be dubbed “a community of feelings,” a particular variety of the (Heideggerian) community of experience. *Pietas* denotes love towards what is alive; it grows out of our commitment to the affirmation of existence, and from our understanding of the traces of life now gone by. Addressing these phenomena, Vattimo refers to the German term *Verwindung* used by Heidegger in his later works, which denotes “coming to terms with a loss,” “transgression,” or “recognition of belonging.” *Verwindung* may also signify “recovering from an illness,” or “convalescence” that the subject undergoes having previously discarded the “grand narratives,” replacing them with a simple feeling independent of the principle (*arche*). In the ethical sense, the feeling *precedes* the principle, which locates it in the space of *an-arche*.¹¹ This

8. Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 120–121.

9. The emphasis on the national language is important because Vattimo himself relied upon the Italian definition of *pietas*. “The End of (Hi)story,” *Chicago Review*, vol. 35, no. 4 (1987), 20–30, <https://doi.org/10.2307/25305376>.

10. Blandine Colot, “*Pietas*,” in *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. Barbara Cassin et al. (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), 783–785.

11. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1994), 46.

aspect of rejecting principles in the name of the defense of the (Heideggerian) authenticity of moral sensitivity is particularly important at this point.

“Convalescence,” in Vattimo’s understanding, is the process in which one “recuperates” the original sources of sensitivity; it occurs when the subject opens up to the call of the *Ge-Stell*.¹² The process is energized by an inquiry, provocation, recognition of one’s own distance from what is socially imposed. Such a “recovery” does not cast one in doubt or despair; conversely, it leads one to an unenforced commitment to, and voluntary acceptance of, the responsibility for others and for one’s own actions. Then – “simple” feelings towards another person manifest themselves as standing in opposition to the formalized rules of reason and to institutionally defined procedures of conduct.

Yet, in order to open up to the source experience of the “non-systemic” values, an interpretive reminder (*Andanken*) is indispensable. This, however, begs the question: is it possible for us to refer to the original experience while somehow ignoring the context of cultural mediation? Vattimo seems to provide an affirmative answer. Such a “return to the sources” is possible, yet only on condition that the subject experiences a shock, an existential jolt. Such an experience occurs in situations in which one meets a suffering person and confronts the latter’s idiosyncratic helplessness (“nakedness”), which calls one to deliver care and embrace responsibility. In such situations we cannot help but feel *pietas*; it has its source in the obviousness of the empathic experiencing of similar tribulations. This type of the assertion of the “axiological obviousness” is a variant of the search for an unwavering metaphysical basis for ethics. It happens, as it were, against Vattimo’s exhortations to reject all metaphysics. In this case, the scholar’s argumentation is similar to Emmanuel Levinas’s philosophy of the meeting: it is in the “nakedness” of the defenseless “face” of a fellow human that Levinas seeks the original meaning of the responsibility for another.¹³ Vattimo, however, emphasizes the role of moral feelings in the cognition of the other more explicitly than does Levinas, as, in his view, finding ways to build a relationship with another requires reference to stories rooted in the subject’s past, ones with which the subject identifies. Still, although the crisis of metaphysics is the crisis of the “grand narratives” of ethics, it does not lead to their elimination. Instead, the crisis scales their meaning down to the dimension of stories about human fate. What remains in the aftermath of the crisis is “little stories” illustrating human existence in the world, narratives

12. Martin Heidegger has introduced this term in his essay *Die Frage nach der Technik* [The Question Concerning Technology], originally published in 1954, in the already quoted *Vorträge und Aufsätze*.

13. Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), 171.

about feelings, in which the irritating question about their validity in situations when we face difficult moral choices looms large.¹⁴

If hermeneutics is to be the *koiné* of the modern world, then the concept of *logos* should be modified. For Vattimo, this is not an idea shared by everyone, but a borderline idea indicating the formal inclination towards the universalization of perceived values.¹⁵ The awareness of their existence contextualizes individual moral judgments: it is a kind of “weak” axiological background, rooted in feelings, whose contours are blurred, inviting further interpretations. We do not get to see this background in discourse. Its existence manifests itself to us in concrete experiences of compassion, in sympathy with the suffering other. The adoption of the position of distance with respect to violence perpetrated on metaphysical premises leads to the building of one’s distance with respect to norms of behavior. Such a recognition occurs when we discover that in some situations ethical behavior requires actions contrary to social norms or questioning the inherited code of ethics. The subject perceives such a rift as a conflict of conscience. Ethical principles embedded in institutional practices are often based on the mistrust towards subjective moral intuition, which leads to the codification of formalized rules of conduct, based on the logic of duty and imposed responsibility. Ostensibly, such a process eliminates the factor of unpredictability of the organization’s operation. As a matter of fact, however, the good that we give to others and the good that we receive from them, circulates, as it were, outside the context of procedures and commands.

Pietas is an unmediated feeling, manifesting itself in relationships with others. Owing to these qualities, it makes the cognition of values possible *beyond* the rhetoric of institutional coercion. Vattimo resolved that when the claims of the arbitrary imperative are eliminated, we discover values as “monuments to tradition.” We then begin to recognize the values considered “weak” – such as love, kindness, pity, compassion, or caring – as fundamental to the social dimension of life.¹⁶ Recognizing their meaning, however, requires the development of a distance with respect to the rhetoric of duty. Vattimo believes that the decay of metaphysics does not trigger the decay of *pietas*. When we discover that authority-based ethics are nothing but “human,” “super-human,” or even “all too human” productions, then we may choose to reject them altogether or to keep them. The Italian

14. Vattimo, *Beyond Interpretation*, 31–32.

15. Michał Januszkiewicz, “Hermeneutyka i nihilizm. Wokół ‘myśli słabej’ Gianni Vattimo” [Hermeneutics and Nihilism. Around the ‘weak thought’ of Gianni Vattimo], in: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné* [Hermeneutics and Literature – Towards a New *Koiné*], ed. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, Michał Januszkiewicz (Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006), 135–157.

16. Gianni Vattimo, “Dialectics, Difference, Weak Thought,” in: *Weak Thought*, ed. Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, trans. Peter Carravetta (New York: Suny Press, 2012), 39–52.

philosopher calls for the latter: such ethics become important and even dear to us because they are all we have at our disposal. They assert the richness of our experience and are a unique expression of our human being-in-the-world.¹⁷ Importantly, the value system should not be confused with the values themselves. Indeed, along with the annulment of the metaphysical structure, the system of values, that is, that which schematizes the internal axiological experience, becomes null-and-void, but that is not tantamount to the rejection of values themselves.

In such a context, however, the question arises whether the subject, relying on *pietas*, is able to define the principles of coexistence with other people and build a concrete model of social order? Moral sensitivity based on values needs a broader context to better express the values' normative meaning. Vattimo argued that we have no other way of experiencing being than the shock of the initial misunderstanding, of the *Missverstehen* that we experience in the face of what we find different and therefore incomprehensible.¹⁸ The experience of one's difference-as-misunderstanding is also the discovery of one's own individuality and, simultaneously, of the feeling of loneliness revealed in the process (I discover that "I" feel differently than do others around me). A person sensitive to values may face the denial of social recognition.

For the purpose of demonstrating the complexity of feelings, we can refer to the *Heart of Darkness*, the well-known novelette by Joseph Conrad. I propose that the metaphor of "darkness" should not be read as referring to the African jungle and the Europeans perpetrating acts of violence against Congolese natives, but to the ambiguity of the protagonist's feelings as he tells his story. The narrator of the novelette recalls Charlie Marlow's account of his expedition to Congo, the then Belgian colony, at the culminating moment of which he meets Kurtz, the manager of one of the more remote trade posts in the Belgian part of Africa. At the sight of the tyrant dying, however, his urge to kill the latter vanishes as feelings of opposite nature swell up. As Marlow listens to Kurtz's story, his compassion, bordering on pity, ousts fury. Towards the end of his encounter, Charlie is ready to help the dying man, and promises Kurtz to deliver his letter to his fiancée, waiting for him in Europe. The murkiness of Marlow's feelings is even more pronounced in the scene, in which the protagonist hands the letter to Kurtz's Intended; it is then that his *pietas* is revealed once again. He intuitively "reads" the woman as someone expecting words of comfort and encouragement, which results in his choice not to represent her fiancé as a soulless tyrant, but as someone extraordinary, brave, with a bold vision of the future. The experience of the ambiguity of emotions urges Marlow

17. Vattimo, "The End of (Hi)story," 27–28.

18. Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 140.

to falsify the truth about Kurtz's actions.¹⁹ Thus, in the conversation with Kurtz's fiancée, the very heart of the darkness of Marlow's feelings becomes revealed in all clarity. Paradoxically, Marlow finds inner peace in activities related to the routine operations of the steamer – in his interactions with the orderly machinery of the ship. He regains his tranquility while reading a book on steamships.²⁰

In one of his essays, James Clifford argues that Marlow's self-narrative is limited to his own world in the culture-centric sense of the phrase. For the purposes of our deliberations, we might add that the limitation Clifford mentions is also emotion-bound. *Heart of Darkness* is not only a description of a culturally alienated individual, but also an insight into the ambiguity of human feelings. The question is whether adopting the perspective of hermeneutic philosophy, we can repeat after Marlow: "Of course in this you fellows see more than I could then. You see me, whom you know [...]."²¹ We may doubt whether we *see* Marlow correctly, and likewise we may doubt whether we adequately *understand* our own feelings; it seems doubtless, however, that this ambivalence of feelings is cognitively intriguing.

The outcomes of the efforts made to understand feelings may turn out surprising but also, quite possibly, painful. We need courage to become involved with the process of understanding emotional states. Since feelings lead us deep into the "dark" areas of personality, doubts arise as to whether it may not be better to stick to the rules of reason and trust what is rational. Discovering the role of feelings in the process of getting to know oneself involves the experience of risk, which becomes palpable for several reasons: (1) we may face problems trying to understand our own feelings; (2) we have no guarantee that we are able to communicate these feelings properly to others; (3) we do not know if someone will reciprocate our feelings; (4) we have doubts whether, while communicating then, we can give our feelings an adequate meaning. It is therefore worth venturing further into this debate to see in what sense the model of argumentation developed within hermeneutic philosophy may be useful for the purpose of the understanding of feelings. *Pietas*, beyond doubt, requires interpretation. If so, then it makes sense to delve deeper into the concept proposed by the Canadian philosopher, Charles Taylor.

19. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in: *The Norton Anthology of English Literature*, 6th ed., vol. 2, ed. M. H. Abrams (New York: W. W. Norton, 1993), 1759–1817.

20. James Clifford, "On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski," in: *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and Self in Western Thought*, ed. Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (Stanford: Stanford University Press, 1986), 140–162.

21. Conrad, *Heart of Darkness*, 1814.

The Hermeneutics of Feelings

According to Taylor, the human is someone constantly looking for authenticity of being-in-the-world. His or her search relies on cultural narratives that he or she finds familiar. They allow one to articulate feelings and describe the reasons why these feelings are, or have been, understood incorrectly. However, unlike Hans-Georg Gadamer, the Canadian philosopher does not focus on the act of interpretation itself, but on hermeneutics understood as the process of the assignment of meanings to “human situations,” which locates Taylor’s way of thinking closer to Vattimo’s. The human is a being who interprets him or herself based on his or her own emotional experiences and relationships that connect him or her to other people.²² The “human situation” is thus a consequence of the understanding of lived experiences.

The process of subject’s self-interpretation takes place in the axiological horizon, when we face a choice between what is right and what is wrong for us, or between what is better and what is worse. Axiological choices set humans apart from animals; animals feel, but they do not interpret their feelings, or at least we do not know anything about it. In his analyses, Taylor relies upon the concept of *strong evaluation*, which refers to the pre-assumptions of the human (subjective) axiological orientations. We rely on strong evaluation when, out of many possible actions we can take, we dismiss some and choose others, judging them as morally better.²³

Taylor looks for the sources of “strong evaluation” at the level of the “community of meanings,” that is, in the space of the similar understanding of values. The carriers of meaning are the contents inscribed into the structure of the language and into historically established practices of social behavior, with which frame of reference we have been culturally equipped with in order to be able to justify our own conduct. Hermeneutic narratives provide justifications for human commitment to the reification of certain values.²⁴ The human being is a self-interpreting animal; our self-interpretation is the basic determinant of our humanity. To articulate something adequately means more than just to convey information. To express oneself accurately, one becomes committed to the searching for the right word to properly name one’s own feelings and to understand the feelings of others.

22. Nicholas H. Smith, “Taylor and the Hermeneutic Tradition,” in: *Charles Taylor*, ed. Ruth Abby (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004), 29–51, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610837.002>.

23. See Arto Laitinen, *Strong Evaluation Without Sources. On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism* (Jyväskylä: Univeristy of Jyväskylä, 2003), 29–30.

24. See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018), 162–163.

The community of feelings finds its expression both in the language and in the cultural tradition.²⁵

The hermeneutics of moral experience is a function of the sensitivity to the world of values and of the internal abilities of the subject, owing to which he or she develops moral competences understood here as an “exercise-concept.” The universalization of the “human situation” presupposes a particular openness to conversation coupled with one’s readiness to arrive at a *con-sens-us*.²⁶ The hermeneutic language of understanding feelings requires both self-reflection and active commitment to a conversation about feelings carried with other subjects, likewise involved in the process of self-interpretation. We certainly converse with our contemporaries, who alive today, but, owing to the existence of many texts of culture, we may also talk to those who lived before us. Feelings that we interpret come in different hues and in a variety of intensities of sensation, which is why self-reflection sometimes requires a particular type of interpretive courage. In this regard, Taylor wrote that

[...] experiencing a given emotion involves experiencing our situation as being of a certain kind or having a certain property. But this property cannot be neutral, cannot be something to which we are indifferent, or else we would not be moved. Rather, experiencing an emotion is to be aware of our situation as humiliating, or shameful, or outrageous, or exhilarating, or wonderful, and so on. Each of these adjectives defines what I would like to call an import, if I introduce this as term of art. By an “import,” if I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations of feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject. But the “whereby” in the previous clause is meant in a strong sense. In identifying the import of a given situation we are picking out what in the situation gives the grounds or basis of our feelings, or what could give such grounds, or perhaps should give such grounds, if we feel nothing or have inappropriate feelings. We are not just stating that we experience a certain feeling in this situation.²⁷

It is not the feeling that plays the central role in this context: it is the *meaning* we attribute to it. By analogy, Taylor’s claim may be applied to the reading of cultural texts – literature, poetry, or films that move us – whose authors described their own feelings and bestowed on them a universal meaning. One may direct one’s feelings towards oneself, which renders these feelings secondary

25. See Charles Taylor, “Humanizm i nowoczesna tożsamość” [Humanism and Modern Identity], in: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, vol. 1, ed. Krzysztof Michalski (Warszawa–Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, 2010), 102.

26. See Włodzimierz Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich* [Hermeneutic Concepts of Man. In the Circle of Heideggerian Inspirations] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe “Scholar,” 2003), 307–311.

27. Charles Taylor, “Self-Interpreting Animals,” in: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 48–49.

to the feelings that one directs towards others. Such feelings may be symptomatic of loneliness, depression, fear, despair, helplessness, or they could be manifestations of joy, good attitude, energy to act, or commitment. We describe some emotions as disagreeable or destructive because they violate our sense of dignity, which value becomes our attribute in the process of self-interpretation. The human subject, however, is not always inclined to focus on experiences of this type; in many cases he or she clearly seeks to distance him or herself from them. And yet, the lack of sensitivity to the experience of moral shame would render us incapable of recognizing dignity as an essential value. In this approach, the sense of dignity that we attribute to ourselves is inextricably connected with the sense of shame, which surfaces whenever we do something inconsistent with this value.

Taylor writes thus:

For the shameful is not a property which can hold of something quite independent of the experience subjects have of it. Rather, the very account of what shame means involves reference to things – like our sense of dignity, of worth, of how we are seen by others – which are essentially bound up with the life of a subject of experience. [...] It may be something that is presupposed by this experience or gives it its shape, like aspiration to dignity or, even less immediately, one to integrity, or wholeness, or fulfilment, about which we can only speculate or offer controvertible interpretations.²⁸

The point is not whether we understand dignity correctly, but that this value is an important prerequisite in defining our own identity, but also in building relationships with other people. This requires that we function within the “community of meanings,” a community sharing a similar understanding of the value of dignity. The language serving the purpose of naming values allows us to do much more than just to label our desires and preferences. Working on the development of one’s own competences one requires immersion in a linguistic space that, by way of conversation, would be conducive to the reinforcement of behaviors considered appropriate (for example: helping a grieving person is commendable, while insensitivity to human suffering is reprehensible). Our participation in the community of meanings enables us to be understood by others and to communicate our own interpretations of values to other. We are able to perceive the proper sense of the value of compassion only when we associate it with other values, such as respect for, and recognition of, the right to be different from another human being. By the same token, we discover the proper meaning of *pietas* through the lens of its relations to other values; some of these relational connections have already been named, others are yet to be discovered. Today, we focus primarily on the importance of the relationship between personal dignity and the recognition of the value

28. Taylor, “Self-Interpreting Animals,” 54–55.

of the diversity of different lifestyles; the burning questions of the present are those concerning the limits of our acceptance of the difference.

Unlike such thinkers as Immanuel Kant, Charles Taylor abstains from defining humanity through its connection with rationality, typical of the modern concept of practical philosophy. Instead, the Canadian philosopher sees the essence of humanity in the ability to interpret feelings. Still, the recognition of the fundamental role of feelings in moral argumentation does not imply unconditional acceptance of all human feelings. The limits for such an acceptance are variedly defined, because the delineation of boundaries is a function of the axiology underlying the unity of a particular community of meanings. *Pietas* needs an axiological and cultural context so that the forms of engagement we adopt become understandable, and, as a rule, we take this context for granted. We only question the universality of *pietas* in contact with another cultural tradition and its own “community of meanings” that differs from our own.

The Canadian philosopher pointed out that at the center of the “community of meanings” developed in the Western cultures is the value of the dignity of the human person. Rooted in the Greek, and then Christian, traditions, its meaning is subject to ongoing readings and re-readings. Interpretative culture allows one to enter into debates on how to understand and reify the value of dignity in relation to complex human situations, yet, while engaging others in a dialog concerning dignity’s practical dimension (the observance of the principle of respect for human dignity), one assumes that interlocutors are able to determine appropriate ways to implement this value in cultural practice.²⁹ For example, one’s indignation at the instrumental treatment of people can be understood on condition that others recognize and respect the same value.³⁰

Taylor did not write about the order of values, nor did he create a moral deontology. In his view, values are inscribed in the formula of “strong evaluation” as components of our cultural inheritance, to which we resort whenever we need to distinguish what is good for us from what is bad, whenever we need to tell right from wrong, or decide upon what is better for us and what is worse. Such an evaluation may become an object of an analysis, but it does not have its own representation in the same sense, in which ideal entities, such as Plato’s ideas or abstract object, do.³¹ Values, discursivized in interpretations, are a collective

29. See Hugh Williams, *Dialogical Practice and Ontology of the Human Person* (New York: Vantage Press, Inc., 2010), 11–12.

30. Charles Taylor, “The Concept of Person,” in: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 99–100.

31. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 280.

“monument” to tradition, and, at the same time, serve as moral guidelines, allowing us to define the standards of proper conduct.³²

Vattimo and Taylor

The hereby offered example of the analysis of the concepts proposed by Vattimo and Taylor demonstrates that hermeneutic philosophy is not only invested in the problem of values, but that it also appreciates the role of feelings in the process of getting to know them. The work of both scholars epitomizes the unique “practical” turn in hermeneutic philosophy. Both thinkers address human experience, focusing, in particular, on moral issues. The analysis of human emotional states requires an interpretation rooted in culture, and thereby also in language and history. Vattimo criticized metaphysical narratives on account of the fact that they generate institutional forms of coercion and violence – and it would be hard to deny the merit of his objection. The institutional approach to ethical principles transforms the latter into guardians of procedures and, by that token, it generates automatic behaviors. Ultimately diminishing the importance of individual moral sensitivity, such narratives undermine the power of conscience as the source of moral power. The Italian philosopher juxtaposes ethics based on the rhetoric of coercion with what he calls “weak” ethics: the ethics detached from the metaphysical basis and founded on *pietas* – compassion, kindness, love, friendship, and care.

His critique of metaphysics manifests itself in the fact that Vattimo refrains from inquiring into the structure and connections existing in the world of values. Although he understands *pietas* as part of tradition, he fails to account for its contextual meaning. This drawback results in the difficulty to demonstrate the importance of compassion in relation to other values. This becomes particularly apparent in the contexts of misunderstanding/failure-to-understand, when the subject must choose between different values, yet cannot determine which of them to treat as “more important” than others. For example, it is impossible to say why actions based on *pietas* (mercy) should qualitatively be “better” than actions resulting from the observance of the rules. Such dilemmas awaken doubts as to whether, observing *pietas*, we are able to reach a consensus with other people who also embrace it. Will every moral subject understand *pietas* the way we do? *Pietas* may mislead us: when we show compassion to someone who unscrupulously uses our kindness and exploits our readiness to help, we may lose our ability to see the world in the right proportions.

32. Charles Taylor, “Theories of Meaning,” in: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 251–253.

Pietas must be legible within the “community of meaning,” in which our behaviors become understandable. The advantages of the “weak nihilism” program stem from the fact that it weakens the logos’s claim to the total understanding of the principles of institutional life. Vattimo spoke out in favor of the “weak” ethics that rejects the rhetoric of punishment, reward, or “eternal” damnation. The concept of the “weak” nihilism points out to the relational and dialogical nature of the understanding of values and of the complex situations, in which the subject may find herself or himself. The question which Vattimo’s concept seems to beg is whether we can treat feelings as indicators of good behavior while disregarding axiological structures and without a specific cultural model of “good living.” Ultimately, it seems impossible. Even though it can be assumed that the original source of moral behavior rests with the feelings, in order to define our own moral competences we need a reflective insight, we need the ability to draw conclusions from wrong decisions, as well as the qualities of character (virtues) that we practice while solving difficult situations.

Taylor adopts the thesis that the interpretation of feelings is the fundamental dimension of self-understanding, and that the “strong evaluation” functions as the background for individual axiological orientations and the moral choices resulting thereof. Therefore, in his vision, the feelings related to *pietas* (of which Vattimo wrote) are placed in a cultural context and, consequently, within an axiological structure in which the value of human dignity plays a key role. The Canadian philosopher is critical of the behavioral concept of values, in which the latter are treated as equivalents of human biological and social needs. In his view, the world of values belongs in the dimension of spirit and culture, in which a person discovers modes of self-reflection and ways towards fulfilment in life, but in which he or she may also critically evaluate what he or she discovers and seek other ways of self-interpretation. Values do not constitute a separate world of ideas; rather, they are a collection of potential opportunities embedded in cultural tradition.

The above notwithstanding, Taylor’s concept lacks a clear distinction between moral values and other types of values; in this respect, his proposition remains underdeveloped. Likewise, he offers no guidelines on how to implement the postulate of “good life,” concentrating on the historical interpretations of this postulate instead. At the same time, he is aware that the importance of “weakness” – human imperfection, partiality of human moral competences – must be properly recognized. The Canadian philosopher combines elements of expressivism with the appreciation for the Christian tradition, and with the openness to diversity and dialogue with other cultural and religious traditions.³³

33. Michiel Meijer, “Is Charles Taylor (Still) a Weak Ontologist?” *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, no. 56 (1) (2017), 65–87.

The advantage of the philosophy of values proposed by Taylor is the fact that it rests upon the fundament of an in-depth analysis of the role of feelings in the process of the understanding of the human situation – especially in relation to subjective moral competences. His description of human experiences reveals the relational connection between feelings and the world of values. Understanding is thus the condition that must be met before meanings can be bestowed on one’s own feelings or the feelings of others. Participating in the “community of meanings,” we are looking for the foundations of self-understanding and for the *con*-sensus with others. Establishing a rapport in the form of a conversation, we embark upon a quest for what unites us, what sometimes makes it possible to arrive at a mutual understanding, or, otherwise, what makes us different. Formulating what sets us apart and naming the differences, however, should not lead to resentment or verbal aggression. Language creates what can be called public space, or a vantage point, from which we observe the world together.³⁴ It calls into existence a particular multi-generational “agora,” in which the exchange of the knowledge about values takes place. This conversation has been going on for centuries, which results in the fact that the statements thus far recorded in the texts of culture have come to constitute the axiological background for conversations taking place today. Paradoxically, although Vattimo used the term “monuments of tradition” while discussing values, he extracted them from their metaphysical and religious contexts. On the contrary, Taylor points to the topicality of these “monuments” in the context of resolving moral problems, and, in contrast to Vattimo, he acknowledges the importance of the religious foundations of culture in the process of the understanding of values.

In conclusion, it should be recognized that Charles Taylor’s concept has the potential to create an ethics that would not be reducible to a rigid set of rules: an ethics, in which human sensitivity to values – and to the idiosyncratic “good” of another person – is central. Such an ethics would be based on the concept of human conscience capable of acting beyond the schematic rules of conduct and algorithmic procedures. The understanding of values requires that the subject, on the one hand, be aware of their universal importance, and on the other, relate them to complex human situations. Such a “double-reading” of values is an important aspect of the Western tradition; it is worth remembering it when solving contemporary moral problems and working towards the establishment of an ethical model of coexistence in a multicultural society.

One should agree with Taylor’s thesis that man is a being capable of self-interpretation. Hermeneutic philosophy provides ways of understanding feelings and desires, which allows one to place individual preferences in a broader axiological

34. Taylor, *Theories of Meaning*, 257.

context. The ability to interpret feelings defines the conceptual framework of humanity – and within this frame of reference the value of human dignity and respect for other people play the key roles. The human situation which forces us to face trials and tribulations of war, pestilence, or natural disasters, is a difficult situation: one that conventional rules fail to encompass. Such situations call for a step beyond what is familiar; they require moral heroism. In such contexts we refer to simple feelings (*pietas*), founded on our ability to empathize with those who suffer, who are hopeless, who are lonely. In such contexts, meeting thy neighbor (whom thy lovest as thyself) is, in fact, an emotional experience powerful enough to disarm the paradigm of division: we are no longer family vs. strangers, no longer enemies vs. friends. A stranger who no longer is a stranger ceases to be perceived as a threat to our safety or comfort. Attaining this awareness is the cultural task we face in order to address the phenomena of economic migration and refugeism with a clear conscience.

Translated by Paweł Jędrzejko

🆔 <https://orcid.org/0000-0002-3251-2540>

Bibliography

- Clifford, James. "On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski." In: *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and Self in Western Thought*, edited by Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery, 140–162. Stanford: Stanford University Press, 1986.
- Colot, Blandine. "Pietas." In: *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, edited by Barbara Cassin et al., 783–785. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.
- Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. In: *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 2, 6th edition, edited by M. H. Abrams, 1759–1817. New York: W. W. Norton, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik." In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, edited by Joachim Ritter et al., 1061–1073. Basel–Stuttgart, 1974.
- Grabowski, Christopher, Jan P. Hudzik, and Jan Kłos, eds. *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012.
- Januszkiewicz, Michał. "Hermeneutyka i nihilizm. Wokół 'myśli słabej' Gianniego Vattimo." In: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, edited by Katarzyna Kuczyńska-Koschany and Michał Januszkiewicz, 135–157. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006.
- Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994.
- Helm, Bennett W. *Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, 198–200. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520044>.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kobyliński, Andrzej. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014.
- Kuczyńska-Koschany, Katarzyna, and Michał Januszkiewicz, eds. *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006.
- Laitinen, Arto. *Strong Evaluation Without Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Lorenc, Włodzimierz. *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
- Lorenc, Włodzimierz. *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe "Scholar," 2003.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Meijer, Michiel. "Is Charles Taylor (Still) a Weak Ontologist?" *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, no. 56 (1) (2017), 65–87.
- Prinz, Jesse. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Przyłębski, Andrzej. *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Smith, Nicholas H. "Taylor and the Hermeneutic Tradition." In: *Charles Taylor*, edited by Ruth Abby, 29–51. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511610837.002>.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Taylor, Charles. "Humanizm i nowoczesna tożsamość." In: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, vol. 1, edited by Krzysztof Michalski, 92–124. Warszawa–Kraków: Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, 2010.
- Taylor, Charles. "Self-Interpreting Animals." In: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, 45–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Taylor, Charles. "The Concept of Person." In: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, 97–114. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. "Theories of meaning." In: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, 248–292 (283–327). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Vattimo, Gianni. *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Translated by David Webb. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Vattimo, Gianni. "Dialectics, Difference, Weak Thought." In: *Weak Thought*, edited by Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, 39–52. Translated by Peter Carravetta. New York: SUNY Press, 2012.
- Vattimo, Gianni. "The End of (Hi)story." *Chicago Review*, vol. 35, no. 4 (1987), 20–30. <https://doi.org/10.2307/25305376>.
- Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Translated by Jon R. Snyder. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Williams, Hugh. *Dialogical Practice and Ontology of the Human Person*. New York: Vantage Press, Inc., 2010.



Pojęcie *Gelassenheit* w filozofii Martina Heideggera i Johna D. Caputo¹

The Concept of *Gelassenheit* in the Philosophy of Martin Heidegger
and John D. Caputo

Abstract: The article analyses the notion of *Gelassenheit* in the philosophy of Martin Heidegger and John David Caputo. First, the genesis of the notion is discussed, namely, the writings of Master Eckhart belonging to the so-called apophatic theology. In the next step, the coalescence of *Gelassenheit* in the works of Heidegger and Caputo is analysed. Each time, the author particularly emphasised the ethical connotations of this notion. In conclusion, I would like to emphasise that, despite their significant differences, both authors use the *Gelassenheit* concept to create a kind of apophatic ethics. This would be a project of a morality that responds to unique experiences that elude the possibility of linguistic conceptualisation.

Keywords: *Gelassenheit*, releasement, letting-be, ethics

Celem artykułu jest analiza pojęcia *Gelassenheit* w dziełach Martina Heideggera i Johna D. Caputo. Niemiecki termin wywodzi się z pism Mistrza Eckharta (warto jednak zaznaczyć, że mistyk znacznie częściej posługiwał się synonimicznym pojęciem *Abgeschiedenheit*) i w przypadku jego prac jest zwykle tłumaczony jako odosobnienie lub porzucenie. Pojęcie odrodziło się w filozofii współczesnej: w pracach Martina Heideggera oraz Johna D. Caputo. Dokonują oni rekontekstualizacji pierwotnie teologicznego terminu, przenosząc go do refleksji na temat natury namysłu (Heidegger) lub relacji z drugim człowiekiem (Caputo). Obaj autorzy przywołują pojęcie *Gelassenheit* w kontekście doświadczeń apofatycznych: przeżyć, które wymykają się możliwościom konceptualizacji oraz rozumienia. W artykule skupię się na etycznych konsekwencjach załamania się znaczeń, które u wymienionych autorów łączą się bezpośrednio z zagadnieniem *Gelassenheit*. W pierwszym kroku krótko przedstawię koncepcję odosobnienia Eckharta. Następnie na tym tle pokażę zmiany, jakich w rozumieniu tego terminu dokonują

1. Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

kolejno Heidegger i Caputo. Ostatnia część zostanie poświęcona możliwości tworzenia etyki w obliczu tajemnicy.

Wszelkie cytaty są w pracy podawane w języku polskim, by ułatwić odbiór polskiemu czytelnikowi. Korzystam tutaj ze dorobku znakomitych tłumaczy Mistra Eckharta oraz Heideggera. W przypadku prac Caputo, które wciąż nie zostały wydane w Polsce, samodzielnie przełożyłam podawane fragmenty.

Problematyczne są losy translatorskie tytułowego pojęcia. Termin wywodzi się od wieloznacznego czasownika *lassen*, oznaczającego opuszczanie, odchodzenie, a także porzucenie, pozwolenie. W polskich przekładach prac Eckharta jest ono oddawane przez “odosobnienie” (propozycja w przeł. W. Szymony) lub “porzucenie” (przeł. J. Prokopiuk). Wymienione tłumaczenia akcentują decydujący dla średnio-wiecznego autora motyw odwrotu od rzeczywistości zewnętrznej. W przypadku Eckharta zdecydowałam się stosować termin Szymony, który podkreśla aspekt porzucenia własnej, jednostkowej tożsamości osobowej (od-osob-nienie). W tłumaczeniach Heideggera, dokonanych przez Janusza Mizere, *Gelassenheit* zostało natomiast oddane jako “wyzwolenie”. W ten sposób tłumacz uwypuklił postulat pełnego wyzbycia się chcenia, wy-z-wolenia.

W przypadku prac Caputo trudno byłoby opisywać polskie tradycje translatorskie. Warto jednak rozważyć sposób, w jaki sam Caputo, jako filozof anglojęzyczny, przynosi do swoich prac termin niemiecki. Autor oddaje termin *Gelassenheit* poprzez zwrot *letting be*, który nawiązuje do źródłosłowu *lassen*. W ten sposób Caputo podkreśla zarówno aspekt negatywny – odcięcia się od rzeczy zewnętrznych, jak i pozytywny – oczekiwanie na to, co nadchodzi. W niniejszej pracy najczęściej będę się posługiwała terminem oryginalnym. Chciałabym w ten sposób podkreślić wspólnotę myśli zachodzącą między niniejszymi autorami.

Inspiracje: Eckhart

Gelassenheit to centralne pojęcie soteriologii Eckharta. Dominikanin w *Kazaniach* i *Traktatach* wskazywał drogę prowadzącą do wyzwolenia człowieka z codziennego, ziemskiego życia. Opisywał możliwość transformacji człowieka w sposób, który umożliwi zjednoczenie się z Boskością. To wymaga jednak przemiany naszego sposobu myślenia. Niedoskonałe kategorie języka prowadzą do zafałszowania transcendencji, gdyż sprowadzają ją do porządku tego, co stworzone². Człowiek określa Boga za pomocą pojęć wytworzonych w odniesieniu

2. Zob. Piotr Augustyniak, *Inna boskość: Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2009), 158.

do dostępnej mu rzeczywistości materialnej i czasoprzestrzennej³. Sprowadzając transcendencje do ludzkich kategorii, wprowadzając je do ziemskiej logiki, ale zatracamy element tajemnicy. Eckhart pragnie uniknąć osvajania Absolutu na drodze antropomorfizacji.

Pytanie o możliwość adekwatnego poznania Boga pozostaje w pismach Eckharta związane z zagadnieniem relacji człowieka z transcendencją. Pojęcia, jakimi opisujemy Boga, włączają Go w obręb ziemskiej logiki, opartej na naiwnym pytaniu „dlaczego?”. Prowadzi to do ustanowienia quasi-ekonomicznego stosunku do Absolutu, w którym wypełnianie woli bożej przestaje być celem autotelicznym, lecz staje się wyłącznie koniecznym krokiem na drodze do zysku – życia wiecznego⁴. Eckhart pragnie wyzwolić swoich słuchaczy od fałszywego obrazu Absolutu ku autentycznemu poznaniu, opartemu na bezpośrednim doświadczeniu. Oznacza to przede wszystkim zerwanie z optyką podmiotowo-przedmiotową⁵, która prowadzi do uprzywilejowania perspektywy sprawczego podmiotu, skonstruowanego z biernym przedmiotem. Autor dostrzega zagrożenie polegające na uprzywilejowaniu ludzkiej perspektywy. Bóg został sprowadzony do roli przedmiotu ludzkiej wiedzy lub woli, zaś pozostałe stworzenia stały się przedmiotem jego posiadania. Podobny model relacji przyczynia się do wyobcowania człowieka, który zatracą umiejętność bezpośredniego obcowania z Absolutem. Eckhart namawia swoich słuchaczy do przyjęcia postawy przeciwstawnej – ubóstwa wewnętrznego, które pozwoli na zwalczenie egoizmu. Jak pisze: „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”⁶. Pierwsza z wymienionych charakterystyk oznacza porzucenie woli, osiągnięcie egzystencji bez celów, pragnień, potrzeb. To stan bierności, oczekiwania na to, co nadejdzie⁷. Drugi atrybut (niewiedza) oznacza wyzbycie się nastawienia teoriopoznawczego na rzecz poznania poprzez zjednoczenie się z Absolutem⁸. Po trzecie człowiek ubogi nic nie ma, gdyż pozostaje obojętny wobec stworzeń. Eckhart nie zaleca porzucenia dóbr ziemskich, lecz zajęcie wobec nich postawy apatii⁹. Niechcenie, niewiedza i nieposiadanie, trzy aspekty konstytuujące ubóstwo, wyznaczają nową relację jednostki do Absolutu. Człowiek autentycznie ubogi przyjmuje postawę oczeki-

3. Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971), t. II, 454–457.

4. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 251–256.

5. Kategoria podmiotu nie pojawia się bezpośrednio u Eckharta. Termin wywodzi się z tradycji nowożytnej, z pism Kartezjusza. Jego genezę można jednak wyprowadzić od starożytności. W tekście zdecydowałam się przyłożyć późniejszą siatkę pojęciową na myśli Eckharta, gdyż pomaga ona rozjaśnić główne wątki jego prac.

6. Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. Wiesław Szymona (Poznań: W drodze, 2020), t. II, 169.

7. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 489–492.

8. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 494–496.

9. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 498–499.

wania na zjednoczenie z transcendencją w unii mistycznej¹⁰. Zanim to nastąpi, musi jednak oczyścić samego siebie z ziemskich pragnień, pojęć oraz przedmiotów. Należy przemienić się w absolutną pustkę, przygotować miejsce, które może zostać napełnione Boskością¹¹.

Odosobnienie (*Gelassenheit*) to dla Eckharta stan oderwania od stworzeń, niedziałania oraz radykalnego wyzbycia się egoizmu i subiektywizmu:

odosobnienie nie jest niczym innym jak nieporuszonym trwaniem ducha w doli i niedoli, w czci, hańbie i wstydzie [...] To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga. Ono właśnie sprawia, że Bóg jest Bogiem, ono też stanowi źródło Jego czystości, prostoty i niezmienności¹².

Droga do odosobnienia obejmuje dwa etapy: negatywny oraz pozytywny¹³. Początkowo człowiek musi wyzwolić się od stworzeń i przyjąć postawę obojętności. Ma upodobnić się do Boga nieporuszonego oraz niezmiennego. Osiągnięcie *Gelassenheit* wymaga gestu autoodczłowieczenia¹⁴. Zerwanie stosunków łączących człowieka ze światem – odrzucenie wiedzy, woli, posiadania – stanowi warunek konieczny, jednak w świetle mistyki Eckharta okazuje się on niewystarczający. Ostatecznie należy porzucić nawet samego siebie. Ideał życia nieegoistycznego wymaga odrzucenia własnego “ja”, zawieszenia “bycia-czymś”.

Poszukiwanie alternatywnego sposobu życia prowadzi Eckharta do refleksji etycznej opartej na kategorii cnót (postaw wewnętrznych, trwałego nastawienia woli) z których najwyższą ma być właśnie *Gelassenheit*. Mistrz z Hochheim rozróżnia uczynki zewnętrzne od wewnętrznych¹⁵. Pierwsze oznaczają konkretne działania podjęte w czasoprzestrzeni. Uczynek wewnętrzny (cnota) jest natomiast wszechobecny i wieczny. Dla Eckharta podstawą dla kształtowania cnót jest oderwanie się od stworzeń i zgłębianie własnej duszy. Skupienie na życiu duchowym nie oznacza jednak, że nasze postępowanie traci znaczenie. Zdaniem mistyka nie należy lekceważyć uczynków zewnętrznych, gdyż stanowią one owoc wewnętrznej postawy człowieka¹⁶. Codzienne dylematy dają okazję do sprawdzenia swojej postawy oraz pozwalają kształcić nawyki dobrego postępowania. Do pewnego stopnia następuje tu sprzężenie zwrotne: cnota jest wprawdzie fundamentem

10. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 499–501.

11. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 502–504.

12. Eckhart, *Dzieła...*, t. V, 190.

13. Zob. John Caputo, *The Mystical Element of Heidegger's Thought* (New York: Fordham University Press 1986), 119.

14. Eckhart, *Die deutschen Werke. Traktate*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963), t. V, 427–428.

15. Eckhart, *Die deutschen...*, t. V, 38.

16. Eckhart, *Die deutschen...*, t. V, 281–282.

działania moralnego, jednak musi być utwierdzona w życiu zewnętrznym. Mistyk odnajduje potwierdzenie tej tezy w releksurze biblijnej historii Marii i Marty¹⁷. Według tradycji teologicznej Maria miała odzwierciedlać ideał życia duchowego, oderwania od ziemskich problemów. Tymczasem dla Eckharta to Marta stanowi wzór cnoty oraz autentycznego odosobnienia¹⁸. Jego zdaniem prawdziwa obojętność wobec stworzeń nie oznacza odmowy działania. *Gelassenheit* to wyłącznie postawa obojętności. Osoba, która osiągnęła odosobnienie, może wypełniać swoje ziemskie obowiązki, gdyż te nie zaburzają jej cnoty.

Odosobnienie pozwala przekształcić ludzką egzystencję. Jak pisze Eckhart: “Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, ale to my mamy je uświęcać”¹⁹. Zwieńczeniem odosobnienia jest wyjście poza wszelką chronologię zdarzeń oraz zjednoczenie się z Bogiem. Mistrz z Hochheim wielokrotnie zrównuje drogę do unii mistycznej z dążeniem do samego dobra, a tym samym wskazuje na tożsamość Boga i Dobra.

Heidegger

W kolejnym kroku przeanalizuje zmiany jakie w rozumieniu pojęcia *Gelassenheit* wprowadził Martin Heidegger. Autor – będący pod wyraźną inspiracją Eckharta – w latach 30. XX wieku powrócił do pojęcia *Gelassenheit* (Janusz Mizera przełożył to pojęcie jako wyzwolenie) oraz przeniósł je na grunt własnej krytyki filozofii transcendentальной. Właśnie w reinterpretacji pojęć średniowiecznego mistyka Heidegger odnalazł rozwiązanie problemów, które dostrzegł we współczesnej mu filozofii. W poniższym rozdziale najpierw pokażę diagnozę, którą późny Heidegger postawił tradycji transcendentальной. Następnie naświetlę jego rozumienie terminu *Gelassenheit*. W ostatnim kroku zwrócę uwagę na etyczne aspekty tego projektu.

Krytyka transcendentálního

Kategoria transcendentálności wiąże się przede wszystkim z myślą Kanta, jednak autor *Bycia i czasu* swoje zastrzeżenia skierował już wobec wcześniejszych prac Kartezjusza²⁰. Zgodnie ze słynnym twierdzeniem *ergo cogito (ergo) sum*, “ja”

17. Zgodnie z Ewangelią Łukasza, Jezus odwiedził dom Marty i Marii. Pierwsza z nich krzątała się po izbie, chcąc mu usłużyć. Druga usiadła u stóp Chrystusa i słuchała jego słów (Łk, 10, 38–42).

18. Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1976), t. III, 485.

19. Eckhart, *Die Deutschen...*, t. V, 197–198.

20. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997), 147–199.

staje się jedynym gwarantem istnienia świata zewnętrznego. Zdaniem Heideggera Descartes otworzył drogę myśli transcendentальной: umożliwił bowiem wyprowadzenie opozycji podmiotu i przedmiotu oraz uczynił *ego* warunkiem możliwości jawienia się przedmiotu. Człowiek rozumiany jako podmiot przedstawień stał się źródłem wszelkiej pewności²¹. Relacja podmiotowo-przedmiotowa pociąga za sobą subiektywizm. Byty zostały uzależnione od człowieka, sprowadzone do roli przedmiotu postrzeżeń. Ponadto człowiek oddalił się od świata, gdyż dostęp do niego został zapośredniczony przez przedstawienie.

Uprzedmiotowienie bytu dokonuje się w przed-stawianiu, w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym²².

Głównym zagrożeniem optyki transcendentальной jest to, że człowiek zaczyna traktować uprzedmiotowione otoczenie w kategoriach zasobu (*Bestand*). Przedstawienie przechodzi tym samym w myślenie rachujące, jedno z dwóch rodzajów myślenia wyróżnionych w *Wyzwoleniu*. W tej perspektywie podmiot skupia się na obliczaniu szans powodzenia danego projektu oraz poszukuje sposobów realizacji obranych celów²³. Umysł owładnięty kalkulacją nie ma czasu rozważyć sensu podejmowanych działań. Napotkane przedmioty są interesujące wyłącznie jako narzędzie, którym możemy się posłużyć. Człowiek może niemal dowolnie dostosować je do własnych potrzeb (zgodnie z wolą), ująć w pojęcia (w akcie poznawania) oraz zawładnąć nimi (posiąść je). Wola, poznanie i posiadanie ustanawiają relację człowieka do świata, która polega na zawłaszczaniu i opanowywaniu bytów.

Drugim rodzajem myślenia wyróżnionym przez niemieckiego autora jest namysł, czyli kontemplacja pozbawiona aspektów praktycznych²⁴. Namysł nie ma żadnego celu, interesuje się jedynie swobodnym wnikaniem w sens tego, co jest. Oznacza on przyjęcie postawy wyczekującego otwarcia się na to, co nadejdzie – na stale istoczącą się istotę prawdy rozumianej jako *aletheia* (nieskrytość). Heidegger uznaje, że ucieczka od kontemplacji, charakterystyczna dla współczesnej cywilizacji technicznej, prowadzi do zamknięcia się na istotę prawdy. Osoba myśląca na sposób kalkulacji porusza się wyłącznie w perspektywie użyteczności, a nie prawdziwości. Stanie się również niezdolna do doświadczania bliskości bytów, traktowanych wyłącznie w kategoriach zasobu²⁵. Paradygmat użyteczności zamyka

21. Heidegger, *Nietzsche...*, 158.

22. Martin Heidegger, „Czas światooobrazu”, przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 128–167.

23. Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Tübingen: Neske, 1960), 14–15.

24. Heidegger, *Gelassenheit...*, 15.

25. Heidegger, *Gelassenheit...*, 19–20.

nas na istotę prawdy, prowadzi do utraty zakorzenienia w świecie oraz zgubienia własnej istoty. Człowiek odwraca się od wezwania prawdy, rezygnuje z roli pasterza bycia na rzecz postawy pana bytów.

Wyzwolenie ku rzeczom – *Gelassenheit* w myśli Heideggera

Heideggerowski postulat wyzwolenia ku rzeczom (*Gelassenheit zu den Dingen*) oznacza odnowę naszej relacji z rzeczami. Przyimek “zu” wskazuje na postawę otwartości: człowiek otwiera się na rzeczy, pozwala im być, a jednocześnie unika uzależnienia się od nich. Główne wyzwanie współczesności zdaniem niemieckiego autora polega na wykształceniu odmiennego stosunku do techniki. Odrzuciwszy prymat techniki, możemy postrzegać byty nie jako przedmioty kalkulacji, ale jako rzeczy (*Dinge*):

Możemy powiedzieć “tak” nieustannemu korzystaniu z przedmiotów techniki i możemy zarazem powiedzieć “nie” ich pretensji do wyłączności, a tym samym zniekształcania, gmatwania i w końcu pustoszenia naszej istoty. [...] Tę postawę jednoczesnego Tak i Nie światu techniki chciałbym nazwać pewnym starym słowem: *wyzwolenie ku rzeczom (Gelassenheit zu den Dingen)*²⁶.

Nowy stosunek do rzeczy wymaga odejścia od optyki transcendentальной oraz wyzbycia się subiektywizmu. To pozwoliłoby na wykształcenie harmonijnego sposobu istnienia wśród rzeczy oraz umożliwiłoby odsłonięcie istoty człowieka. W dialogu *Z rozmowy na polnej drodze o myśleniu* autor rozważa naturę namysłu. Jego zdaniem filozofia nowożytna poprzez subiektywizm uzależniła myślenie od woli pomiotu i doprowadziła do utożsamienia myślenia z chceniem. Tym samym zakryła istotę myślenia.

Uczony: Myślenie jednak, pojęte w tradycyjny sposób jako przedstawianie, jest chceniem; także Kant pojmował w ten sposób myślenie, gdy scharakteryzował je jako samorzutność. Myślenie jest chceniem, a chcenie myśleniem.

Badacz: Stwierdzenie, że istota myślenia jest czymś innym niż myślenie, oznacza dalej, iż myślenie jest czymś innym niż chcenie.

Nauczyciel: Dlatego właśnie na pytanie, czego właściwie chcę od naszego namysłu nad istotą myślenia, tak oto panom odpowiedziałem: chcę nie-chcenia²⁷.

26. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 2001), 16–17.

27. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 21–22.

Zdaniem Heideggera do istoty myślenia można dojść wyłącznie poprzez odrzucenie woli. Autor zwraca uwagę na paradoksalność tego postulatu. Jeżeli dążę do wyzbycia się chcenia, to jednak na bardziej elementarnym poziomie, czegoś chcę – chcę nie-chcenia. Jak zauważa nauczyciel, jedna z postaci dialogu, do absolutnego niechcenia możemy zbliżyć się “poprzez chcenie, o charakterze wspomnianego nie-chcenia w pierwszym sensie [tj. chcenie niechcenia – przyp. A.J.M.]”²⁸. Stopniowe odzwyczajanie się od chcenia ma zatem prowadzić do wy-z-wolenia, pełnego wyrzeczenia się woli. Dopiero wówczas możliwe jest uwolnienie istoty myślenia, która w *Rozmowie...* zostaje określona jako wyzwoleństwo dookoła, czyli wolnego przestworu, w którym wszystko powraca do siebie²⁹. Możemy rozjaśnić tę dość enigmatyczną charakterystykę, odwołując się do *Listu o humanizmie*. Heidegger uznaje tu za istotę myślenia pozwolenie, “by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy”³⁰. Właściwy namysł otwiera zatem przestrzeń i chwilę (okół), w której może wydarzyć się prawda bycia. Ta nie jest już definiowana jako zgodność myśli z rzeczywistością. Autor przywraca jej pierwotne rozumienie jako nieskrytości, *aletheii* – prawdy, która nieustannie wydarza się w akcie jednoczesnego odkrywania i skrywania. Dla późnych pism Heideggera charakterystyczne jest także pojęcie wydarzenia (*Ereignis*), będące tym, co obdarza³¹. Związek myślenia z darzeniem pozwala spojrzeć na prawdę jak na dar ofiarowany człowiekowi przez bycie. Heidegger postuluje nowy sposób myślenia, który nie poszukuje racji, nie pyta “dlaczego?”, a jedynie pozwala byciu być³². Istotą myślenia, do której prowadzi wyzwolenie, jest zatem otwieranie przestrzeni oraz chwili, w której bycie może odsłonić swoją prawdę. Człowiek nie może jednak wywołać wydarzenia prawdy. Może jedynie przyjąć postawę wyczekującą. Wyzwolenie pozwala przywrócić właściwą relację do bycia oraz odsłonić właściwą istotę człowieka, który staje się pasterzem bycia.

B: W takiej sytuacji na istotę człowieka możemy tylko czekać.

N: W wyzwoleniu, dzięki któremu należymy dookoła, skrywającego jeszcze swoją własną istotę. [...]

28. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 22.

29. Heidegger, *Gelassenheit...*, 39–41.

30. Martin Heidegger, “List o humanizmie”, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 76–77.

31. Woźniak definiuje *Ereignis* jako “darzące wydarzenie, które wszystko obdarza tym, co jest temu wszystkiemu własne, właściwe”. [...] [c]hodziłoby tu o obdarzanie wszystkiego własną istotą”. Cezary Woźniak *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granica filozofii* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2007), 271–272.

32. Martin Heidegger, *Zasada racji*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001), 170–172.

B: Wyzwolenie jest w istocie uwalnianiem się od transcendentального przedstawiania, a w ten sposób rezygnacją z chcenia horyzontu. Rezygnacja ta nie pochodzi już z chcenia, chyba żeby sposobność do wdania się w przynależność do okołu potrzebowała odrobiny chcenia, która jednak zanika we wdawaniu się, w wyzwoleniu zaś zupełnie wygasa³³.

Etyczne aspekty projektu Heideggera

Pytanie o etyczne aspekty projektu Heideggera prowadzi do poważnych trudności. Należy zaznaczyć, że filozof nigdy nie stworzył osobnego traktatu poświęconego etyce. Wszelkie próby odtworzenia jego myśli etycznej mogą opierać się jedynie na wyłuskiwaniu pojedynczych wypowiedzi czy pojęć z dzieł Heideggera. Autor pozostawał krytyczny wobec tradycji filozofii moralności³⁴. Wydaje się, że odrzucenie etyki w formach, jakie przyjmowała ona od nowożytności po czasy współczesne, pozostaje uwarunkowane uprzednią krytyką myślenia transcendentального. Myślenie etyczności zdaniem Heideggera zostało naznaczone subiektywizmem oraz przybrało postać myślenia według wartości. Ten zwrot aksjologiczny miał miejsce w oświeceniu, za sprawą filozofii Kanta. Wcześniej pojęcie wartości stosowano przede wszystkim w kontekście ekonomicznym, jako szacowania³⁵.

[N]aznaczenie czegoś piętnem “wartości” pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. [...] Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – być³⁶.

Aksjologia przypomina kalkulację, w której podmiot dokonuje oceny tego, co podlega wartościowaniu. Tym samym to człowiek staje się ostateczną instancją orzekającą o wartości czegoś.

Projekt pozytywny Heideggera obejmuje powrót do rozumienia etosu (ἦθος) jako zamieszkiwania, które autor odnajduje w pismach Heraklita³⁷. Etyka staje się tym samym refleksją nad pobytem człowieka. Zamieszkiwanie oznacza dla Heideggera sposób bycia człowieka, polegający na posiadaniu własnego kąta,

33. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 48.

34. Zob. Piotr Augustyniak, “Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego”, *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 30–35; Radosław Strzelecki, “Pułapka wartościowania – pułapka silnej wartości”, *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 23–29.

35. Por. Strzelecki, *Pułapka...*, 25.

36. Heidegger, “List...”, 111.

37. Heidegger, “List...”, 117.

schronienia, ale również na otaczaniu opieką³⁸. Zamieszkiwanie pociąga za sobą budowanie, rozumiane na sposób metaforyczny – jako opiekę, ochronę istoczącej się istoty³⁹. Pierwotny sens zamieszkiwania miał być widoczny w staroniemieckich pojęciach. Filozof analizuje termin *buan*, który odnosił się zarówno do budowania, jaki i mieszkania, przebywania. Właściwym sensem zamieszkiwania było ostatecznie bycie wprowadzonym w wolną przestrzeń, która zachowuje wszystko w swojej istocie⁴⁰.

Zdaniem Heideggera pierwotny sens zamieszkiwania został dziś utracony. Kondycja współczesnego człowieka przypomina los bezdomnego, pozbawionego schronienia. Etyka jako refleksja nad zamieszkiwaniem ma zmierzać do odnalezienia nowego zakorzenienia.

Wyzwolenie ku rzeczom i otwarcie na tajemnicę przynależą do siebie nawzajem. Dają nam one możliwość przebywania w świecie na zupełnie inny sposób. Obiecują nam nowy grunt i nowe podłoże, na którym w obrębie świata techniki będziemy mogli trwać i przebywać nie zagrożeni przezeń. Wyzwolenie ku rzeczom i otwartość na tajemnicę otwierają widok na nowe zakorzenienie⁴¹.

Heidegger dostrzega ratunek w głębi zagrożenia. Człowiek wezwany przez bycie może uświadomić sobie swoją sytuację. Wyzwolenie ku własnej istocie jest możliwe dzięki namysłowi nad własną bezdomnością, wsłuchaniu się w wezwanie do utraconego zamieszkiwania. Dopiero wówczas człowiek może zmienić swój sposób bycia tak, by otworzyć się na darzącą się prawdę.

Pojmowanie etosu jako zamieszkiwania pociąga za sobą reinterpretację dwóch klasycznych pojęć etyki: działania i wolności. W potocznym rozumieniu działanie wiąże się z podejmowaniem przed podmiot aktywności, która pociąga określone skutki⁴². Tak rozumiane działanie nie mieści się w projekcie Heideggera, który zaleca postawę wyczekiwania oraz odrzuca kategorie przyczynowo-skutkowe. Zachowanie terminu działania wymaga więc przemiany jego rozumienia. Heidegger uznaje, że istotą działania jest dokonywanie, czyli doprowadzanie czegoś do jego istoty⁴³. Tak rozumiane działanie ani nic nie stwarza, ani do niczego nie prowadzi. Umożliwia jedynie odsłonięcie czegoś, co zostało mu uprzednio ofiarowane przez samo bycie. Właściwe działanie pozostaje właściwe myśleniu.

38. Martin Heidegger, "Budować, mieszkać myśleć", przeł. Krzysztof Michalski, w: *Budować...*, 317.

39. Heidegger, "Budować...", 331–332.

40. Heidegger, "Budować...", 320–321.

41. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 18.

42. Heidegger, "List...", 76.

43. Heidegger, "List...", 76.

Heideggerowska, niepodmiotowa wolność oznacza natomiast pozwalanie byciu być⁴⁴. Jej istotą jest wdawanie się w byt – ustąpienie przed bytem tak, by ten mógł odsłonić to, czym jest i jak jest. Wolność wiąże się z istotą prawdy jako nieskrytości, gdyż pozwala odkryć i ujawnić byt.

Caputo

John D. Caputo jest współczesnym filozofem hermeneutycznym, pozostającym pod silną inspiracją Heideggerowską. W swoich wczesnych pracach (zwłaszcza w *Radical Hermeneutics*) autor powrócił do terminu *Gelassenheit*. Krytyczno-afirmacyjna recepcja prac Heideggera pozwoliła mu na wykształcenie własnego sposobu myślenia o pojęciu wyzwolenia, które tym razem zostanie przeniesione bezpośrednio na grunt etyczny. W niniejszym podrozdziale najpierw zrelacjonuję zarzuty, jakie Caputo postawił Heideggerowi. Następnie przejdę do opisu samodzielnego projektu hermeneutyki radykalnej Caputo, w szczególności skupiając się na jego tezach etycznych. W tym artykule ograniczę się do analizy wczesnych prac amerykańskiego autora.

Krytyka Heideggera

Caputo w swoich pracach przedstawia trzy zarzuty. Po pierwsze, Heideggerowska figura mistyka-poety wydaje się odcięta od działania jako aktywności. Niemiecki filozof wprawdzie kreuje ten model w odpowiedzi na technicyzację świata, jednak zdaniem Caputo właśnie technika stawia przed nami dylematy, które wymagają konkretnej odpowiedzi (np. *in vitro*, broń biologiczna). Autor nie twierdzi, że Heideggerowskie rozumienie etosu jest błędne – potrzebuje jednak uzupełnienia, tak by można było przejść od kontemplacji do działania⁴⁵. Heidegger stawia przed nami fałszywą opozycję – albo pogrążymy się w świecie techniki, albo przyjmijemy postawę biernego wyczekiwania:

Heidegger odrzuca możliwość filozofii jako *tertium quid*, jako myślenia, które nie jest ani “medytacją” (*Besinnung*), pozbawioną woli i przedstawień, ani kalkulacyjną, matematyczną nauką. Taka trzecia możliwość jest dla niego niestabilną materią, która albo zostanie przejęta przez myśl, albo ulegnie dekompozycji w naukach szczegółowych. I to jest właśnie punkt filozofii Heideggera, z którym się nie zgadzam. Istnieje bowiem, jak sądzę, cały szereg problemów, do rozwiązania których metody nauk technicznych po prostu się nie nadają⁴⁶.

44. Heidegger, *O istocie...*, 166.

45. Caputo, *The Mystical...*, 257.

46. Caputo, *The Mystical...*, 266, tłum. własne.

Drugim zarzutem jest apolityczność myśli Heideggera⁴⁷. Zdaniem Caputo polityka to sfera zbyt istotna, by ją pominąć, gdyż właśnie tutaj wyraźnie widać potrzebę obrony Innego.

Trzecim problemem jest eschatologiczny charakter pism późnego Heideggera⁴⁸. *Eschaton* oznacza dla Caputo punkt przejścia, nagły rozbłysk pioruna, który wprowadza nas do innego porządku⁴⁹. Myślenie eschatologiczne charakteryzuje zdolność dostrzegania w teraźniejszości oznak ponownego nadejścia tego, co było wcześniej (jak chociażby w chrześcijańskim oczekiwaniu na paruzję). Autor dostrzega podobną strukturę u Heideggera, który w obliczu zagrożenia, oczekiwał na wydarzenie się prawdy bycia, niegdyś danej presokratykom⁵⁰.

Caputo postuluje oderwanie Heideggera od eschatologii. W tym celu odwołuje się do krytyki zasady pocztowej, opracowanej przez Derridę⁵¹. Zarzuty francuskiego autora uderzają w samą ideę korespondencji⁵². Przekazywanie listów bazuje na marzeniu o identyfikowalności źródła (nadawcy) i odbiorcy, a także o jedności transmitowanego sensu (treść listu)⁵³. Równie istotny jest czwarty czynnik – osoba odpowiedzialna za dostarczenie przesyłki, mityczny Hermes. Dialog hermeneutyczny odbywa się właśnie w przestrzeni wymiany listów: w odczytywaniu sensu wiadomości oraz próbie odpowiedzi. System pocztowy ma jednak wiele luk. Hermes był przecież zarówno pośrednikiem między światem ludzi a Olimpem, jak i bogiem oszustów⁵⁴. Właśnie na etapie dostarczania przesyłki mogą zajść okoliczności, które zaburzą komunikację. Hermes może przykładowo podmienić przesyłki, skreślić kluczowe treści lub dopisać własne. Anegdota o greckim bóstwie prowadzi do rozważań kluczowych dla hermeneutyki. Możemy rozpatrywać tradycję jako przestrzeń dialogu, ale nie jest to sytuacja bezpośredniej rozmowy. Tradycja okazuje się fenomenem niezwykle skomplikowanym: zróżnicowanym wewnątrznie zlepkiem wielu subtradycji o niepewnej genezie. W przypadku dzieł kultury nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, kto do kogo mówi, ani co próbuje przekazać. Mamy do czynienia raczej z nieskończonym odsyłaniem, pozbawionym określonego źródła czy celu⁵⁵. Oznacza to załamanie klasycznej hermeneutyki, nastawionej na odkrywanie sensu w dialogu z tradycją. Zarzut dotyczy także Heideggera, który dążył do wsłuchiwania się w prawdę bycia:

47. Caputo, *Radical...*, 192.

48. Caputo, *Radical...*, 160.

49. Caputo, *Radical...*, 161.

50. Caputo, *Radical...*, 164.

51. Caputo, *Radical...*, 165–171.

52. Zob. Jacques Derrida, *O Apokalipsie* (Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2018), 94–128.

53. Caputo, *Radical...*, 160.

54. Caputo, *Radical...*, 206.

55. Caputo, *Radical...*, 185.

[...] “prawda bycia” podaje jeszcze dosadniej kłamstwo ontohermeneutyczne, nawet jeśli czyni to w sposób pozbawiony subiektywizmu. Wydaje się bowiem, że istnieje (lub istniało) jedno pewne, świetliste otwarcie bycia, które zstąpiło do wczesnych Greków, lecz od tamtego czasu wypadło z pola widzenia, pozostawiając nas w oczekiwaniu na jego powtórne przyjście w ontohermeneutycznej rewizycji. Prawda bycia sugeruje, że inne poglądy [...] nie posiadały “prawdy”, a jedynie coś pomniejszego (“poprawność”); że nie znały sekretu, zajmowały się skrywaniem i zasłanianiem innych, podczas gdy Heidegger, ze swoją gorącą linią z Todnauberg do wczesnych Greków [...] wiedział coś, czego nie wiedział nikt inny⁵⁶.

Caputo dostrzega dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze polega na uprzywilejowaniu perspektywy greckiej kosztem innych kręgów kulturowych⁵⁷. Naturalnie nie chodzi o samo nawiązywanie do korzeni kultury europejskiej. Heidegger, w odczytaniu Caputo, nie zatrzymuje się bowiem na czerpaniu z pism antycznych, ale traktuje ten okres jako szczególnie wyróżniony.

Niebezpieczeństwo tkwi również w przekonaniu o możliwości usłyszenia prawdy bycia. Nawet jeśli będzie to prawda danej epoki (cywilizacja techniczna również jest pewnym odsłonięciem się prawdy), wciąż będzie ona jednym, zbawczym odsłonięciem, przekazanym myślicielowi w quasi-mistycznym akcie wydarzenia. Derridiańska krytyka wskazuje jednak na wady systemu pocztowego. Możemy wsłuchiwać się w bycie, ale nigdy nie zyskamy pewności, że nasze rozumienie jego wezwania zbliża nas do prawdy⁵⁸.

Caputo dostrzega możliwość innego odczytania prac Heideggera. Autor zwraca uwagę na rozumienie prawdy jako *a-lethei* oraz kładzie nacisk na kategorię skrytości.⁵⁹ Nigdy nie mamy do czynienia z objawieniem się prawdy, ale raczej z dziejowym procesem, w którym rzeczy przechodzą ze skrytości w nie-skrytość.

[A-letheia – A.J.M.] nie jest niczym swoistym, nie jest możliwa do zlokalizowania, nie jest jedną z epok. To nie miałyby żadnego sensu. Raczej epoki są jej skutkami, a ona może być rozumiana jako proces, dzięki któremu epoki powstają lub wydarzają się. [...] “Prawda bycia” brzmi jak jakiś hermeneutyczny sekret, jak ukryta prawda, na którą wszyscy czekamy. Jednak a-letheia oznacza wyjście poza wszystkie ukryte tajemnice i długo oczekiwane święte imiona [...].⁶⁰

56. Caputo, *Radical...*, 176, tłum. własne.

57. Caputo, *Radical...*, 183.

58. Caputo, *Radical...*, 181.

59. Caputo, *Radical...*, 176.

60. Caputo, *Radical...*, 177.

Caputo przejmuje myślenie o (nie)skrytości, ale rezygnuje z oczekiwania na nowy świt, na ocalający *eschaton*. Prowadzi to do afirmacji tajemnicy oraz do postawy otwarcia się na to, co niedostępne poznaniu.

Hermeneutyka radykalna – główne założenia Caputo

Ów sceptycyzm prowadzi Caputo do opracowania oryginalnej propozycji hermeneutyki radykalnej, czyli nurtu łączącego założenia hermeneutyki oraz postmodernizmu (zwłaszcza dekonstrukcji). Autor przyjmuje hasło Nietzschego: “wszystko jest interpretacją”. Oznacza ono, że mamy dostęp do rzeczywistości jedynie poprzez pojęcia, kategorie czy schematy interpretacyjne, które jednocześnie warunkują i umożliwiają nasze rozumienie. Caputo z hermeneutyki czerpie przekonanie, że rozumienie stanowi nasze podstawowe odniesienie do świata. Z postmodernizmu wywodzi natomiast tezę o przygodnym charakterze form interpretacyjnych, sceptycyzm wobec metanarracji, niechęć do binarnych opozycji oraz afirmację pluralizmu⁶¹.

Caputo przywołuje także heraklitejską metaforę upływu (*flux*)⁶². Świat przypomina strumień, w którym wszelka stabilność może być jedynie iluzją. W tej sytuacji radykalna hermeneutyka zostaje postawiona przed zadaniem obnażania fałszu metanarracji, które próbują budować pozory niezmienności i pewności. Nieco prowokacyjne hasło: “przywrócić życiu pierwotną trudność” oznacza właśnie niezgodę na zakrywanie upływu przez pozory stabilizacji⁶³. Dla autora oznacza to radykalizację hermeneutyki: pojęcie dziejów sugeruje przecież zmienność oraz otwartość. Dzieje nie są zamkniętą strukturą, opisem minionych wydarzeń. Dzieje dzieją się – wychodzą do przeszłości, by w odpowiadać na aktualne pytania, stale otwierać się na to, co nadejdzie.

Sprzymierzeńcem tego projektu okazuje się dekonstrukcja. Zdaniem Caputo Derrida nie obalił hermeneutyki, ale pozwolił uczynić ją świadomą swojego politycznego uwikłania⁶⁴. Przemyślenie jego zarzutów umożliwiło uwolnienie krytycznego potencjału hermeneutyki oraz wyzwoliło ją od myślenia systemowego. Również dekonstrukcja potrzebuje jednak hermeneutyki, gdyż w przeciwnym razie może zatopić się w czystej negacji oraz utracić kontakt z rzeczywistością⁶⁵.

61. Zob. Łukasz Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do hermeneutyki radykalnej Johna Caputo* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2014), 25.

62. Caputo, *Radical...*, 2.

63. Caputo, *Radical...*, 1.

64. Caputo, *Radical...*, 118–119.

65. Caputo, *Radical...*, 190.

Etyka wobec rozproszenia zasad

Etyka Caputo wyrasta z uznania niestabilności świata. Dziejowość pociąga za sobą przygodność, niestałość i przemijalność wyznaczników moralnych, kodeksów i norm⁶⁶. Caputo odrzuca wszelkie wizje ponadczasowego, powszechnego dobra. Etyka musi wyrastać z aktualnych potrzeb epoki⁶⁷: z kondycji człowieka postmodernistycznego, wrzuconego w płynną rzeczywistość, niepewnego własnych poglądów. Ma być filozofią zaangażowaną, nastawioną na oddawanie głosu wykluczonym oraz dekonstruowanie przemocowych układów władzy. Autor nazywa ją etyką rozproszenia (*ethics of dissemination*). Właściwym miejscem wezwania moralnego staje się przestrzeń agory, gdzie przedstawiciele różnych grup społecznych mogą proponować konkurencyjne wizje moralności. Głównym celem staje się wypracowanie takiej formuły współbycia, która zapewni swobodną debatę⁶⁸.

Caputo wymienia dwie cnoty, które w jego odczuciu leżą u podstaw hermeneutyki radykalnej: pokorę oraz współczucie⁶⁹. Mariaż hermeneutyki i dekonstrukcji prowadzi do uznania naszych poglądów za jedną z wielu społeczno-dziejowych opcji alternatywnych. Pokora (*humility*) jest cnotą człowieka, który rezygnuje z narzucania własnego modelu życia Innym. Ilustruje ją Sokrates – mącieli i prowokator, którego przesłanie wyraża się w paradoksalnym stwierdzeniu “wiem, że nic nie wiem”. Warto zauważyć, że pokora nie jest tu rozumiana jako niemoc czy uniżenie. Przeciwnie: staje się siłą umożliwiającą sprzeniewierzenie się opresyjnym strukturom. Pasją Sokratesa było przeciwieństwo pozbawianie rozmówców pewności, ukazywanie złożoności dyskutowanych problemów.

Współczucie (*compassion*) polega natomiast na uznaniu, że wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami wrzuconymi w upływ⁷⁰, w świat przepiętny niepewnością. Autor pokazuje, że słowo *com-passion* składa się z dwóch członów: *com* wskazujące na to, co wspólne, oraz *passion* oznaczające cierpienie. Nie ma ono nic wspólnego z litością, rozumianą jako niesymetryczna relacja zachodząca między podmiotem a przedmiotem litości. To doznanie równości, współdzielenia kondycji istoty skończonej i śmiertelnej. Warto zauważyć, że pokora i cierpienie stanowią kluczowe cnoty moralności chrześcijańskiej. Caputo oczyszcza jednak te pojęcia z ich teologicznych konotacji.

66. Caputo, *Radical...*, 256.

67. Caputo, *Radical...*, 260.

68. Caputo, *Radical...*, 261.

69. Caputo, *Radical...*, 258.

70. Caputo, *Radical...*, 259.

Etyka Caputo nie prowadzi do wypracowania konkretnych reguł. Wydaje się, że nie może do nich prowadzić – przecież każdy zbiór zasad byłby jedynie konstruktem dziejowym, podatnym na niekończącą się pracę dekonstrukcji.

Co osiągnęliśmy przez wskazanie ograniczeń bycia i prawdy? Derrida musi odpowiedzieć: nic, a co chcieliście osiągnąć? Co mamy czynić teraz, po końcu nie tylko metafizyki, lecz także heideggerowskiej eschatologii? Nic – cokolwiek zechcesz. To nie jest ani nihilizm, ani coś zupełnie nieznanego. Słyszeliśmy to samo z ust biskupa. Św. Augustyn wypowiedział to po raz pierwszy: “Dilige, et quod vis fac”. Jest to ostrzeżenie, by nie wyobrażać sobie dekonstrukcji jako filozoficznego projektu nastawionego na produkcję określonych rezultatów poprzez serię wykonywanych kroków, jak gdyby był to nowy światopogląd. To ostrzeżenie o niebezpieczeństwie wszelkich takich projektów⁷¹.

Caputo powtarza słowa Augustyna (“Kochaj i rób co chcesz”) w rzeczywistości postmodernistycznej⁷². Miłość będzie tu rozumiana jako postawa otwartości oraz bezwarunkowego szacunku dla Innego w jego odrębności. To warunek konieczny i wystarczający dla etyki. “*Quod vis fac*” nie oznacza jednak, że wszystko wolno. Nawet jeżeli wszystko jest interpretacją, możemy wyróżnić interpretacje lepsze i gorsze, spójne i nielogiczne, uargumentowane i pozbawione uzasadnienia. Człowiek potrafi dokonać racjonalnego wyboru, choć ten będzie związany z wizją rozumu krytycznego, świadomego własnych ograniczeń, pozbawionego możliwości pytania o rację dostateczną. Człowiek w tej sytuacji musi dokonywać wyborów na podstawie dyskusji prowadzonej na agorze.

Etyka *Gelassenheit*

Etyka rozproszenia dąży do ulokowania etyki w namacalnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Caputo idzie jednak o krok dalej: myśliciel musi zostać włączony w przestrzeń agory, lecz także Sokrates powinien wyjść na polną drogę⁷³. Etyka rozproszenia może być stosowana w życiu codziennym, gdy musimy zmagać się ze zwyczajnymi dylematami globalnej wioski. Jej postulaty należy jednak uzupełnić o moralność innego typu, która odnajdzie swoje zastosowanie w mo-

71. Caputo, *Radical...*, 187, tłum. własne.

72. Caputo poniekąd wrywa słynny cytat z ogólnego kontekstu myśli Augustyna z Hippony i przenosi go do własnych rozważań nad możliwością postmodernistycznej etyki. W tekście ograniczam się więc do omówienia znaczenia tych słów w *Radical Hermeneutics*, pomijam natomiast jego pierwotne znaczenie. Mam świadomość, że problematyka woli oraz etyki Augustyna stanowi niezwykle złożony problem, jednak wydaje mi się on wykraczać poza tematykę niniejszej pracy. Stosunek Caputo do tego filozofa domaga się osobnego omówienia i może stanowić podstawę dla osobnego artykułu.

73. Caputo, *Radical...*, 198.

mencie już nie rozproszenia, ale zupełnego załamania się znaczeń. Potrzebujemy etyki działającej wtedy, gdy komunikacja nie jest już możliwa – etyki apofatycznej, odpowiadającej na to, co niepojmowalne, niemożliwe do wysłowienia.

Caputo przeformułował postulat wyzwolenia ku rzeczom w *Gelassenheit* ku Innemu⁷⁴. Postawa otwarcia zostaje przekierowana z abstrakcyjnego Bycia na tajemnicę tkwiącą w Innym. Zdaniem amerykańskiego filozofa w każdym człowieku skrywa się coś niedostępnego ani racjonalnemu poznaniu czy rozumieniu⁷⁵. Inny nigdy nie zmieści się w żadnym z totalizujących schematów, zawsze będzie przeniknięty tajemnicą *lethe*. Próba zrozumienia Innego jest skazana na porażkę, gdyż to wymagałoby wypracowania hermeneutyki apofatycznej, a zatem hermeneutyki niemożliwej. *Gelassenheit* będzie tu oznaczało radykalne otwarcie się na Innego w jego nieuchwytności⁷⁶ – postawę, która nie wymaga od niego żadnego usprawiedliwienia, nie stara się nikogo zawłaszczyć. Człowiek – tak jak Bóg u Eckharta czy Bycie u Heideggera – nie może być sprowadzony do logiki racji dostatecznej. Caputo chce myśleć o nim w sposób oczyszczony z pytań “dlaczego”. Nie możemy w pełni zrozumieć Innego – możemy wyłącznie pozwolić mu być.

Etyka *Gelassenheit* odpowiada na doświadczenie rozpadu iluzji o możliwości ujęcia świata w schematy pojęciowe, które budują nasze poczucie zadomowienia w świecie. Paradygmatycznym przykładem załamania komunikacji jest spotkanie osoby poddanej cierpieniu⁷⁷. Ból stanowi powszechny i nieusuwalny aspekt naszego bycia-w-świecie. Pojawia się nagle, by zupełnie zatrzeć całym naszym światem. Cierpienie odrywa człowieka od jego codziennej egzystencji, uniemożliwia postrzeganie świata jako spójnej, harmonijnej przestrzeni. Obala nasze złudne poczucie bezpieczeństwa, gdyż jest dla nas w pierwszej kolejności czymś niezrozumiałym⁷⁸. Wprawdzie możemy afirmować życie w całości, przyjmując postawę *amor fati* – jednak akceptacja nie jest przecież tym samym, co usprawiedliwienie. Ból uniemożliwia prowadzenie dialogu, ponieważ jest to przeżycie, które każdy z nas przeżywa w samotności i którego nie może przekazać Innemu. Ostatecznie Caputo znajduje zatem coś w rodzaju nieugruntowanego fundamentu dla etyki – jest nim spotkanie z cierpieniem, które wzywa do odpowiedzi. Etyka *Gelassenheit* nakazuje wsłuchiwać się w głos cierpiącego ciała, które nawołuje do przyjęcia odpowiedzialności oraz do podjęcia działań.

74. Caputo, *Radical...*, 266–267.

75. Caputo, *Radical...*, 269.

76. Caputo, *Radical...*, 271.

77. Caputo, *Radical...*, 278.

78. Caputo, *Radical...*, 278.

Ku możliwości etyki apofatycznej

W artykule pokazałam przekształcenia, jakie dokonały się w rozumieniu pojęcia *Gelassenheit* w pracach trzech omawianych autorów. Koncepty Eckharta, Heideggera i Caputo układają się w dialog prowadzony w obliczu zagadnienia transcendencji. Heidegger i Caputo, choć odnoszą się do siebie nawzajem, prezentują odmienne sposoby myślenia, wychodzą z innych założeń oraz sytuują swoje prace w bardzo różnych kontekstach. Mimo to można dostrzec między nimi podobieństwo, które prowadzi do wniosków nieco ciekawszych niż zwykle wskazanie historycznych inspiracji czy podobieństw terminologicznych. Przedstawione koncepty łączy próba otwarcia się na sytuację załamania porządku codzienności. Heidegger i Caputo wskazują ograniczenia ludzkiej logiki, opartej na pojęciach przyczyny, skutku, racji, celów, uzasadnień... Rezygnują z perspektywy podmiotowej, gdyż ten sposób odniesienia do rzeczywistości grozi zamknięciem się na bezpośrednie doświadczenie tego, co nas przekracza oraz zredukowaniem transcendencji do sfery przedmiotowej. To prowadzi do odrzucenia prób ugruntowania moralności w podmiocie – etyka podmiotowa nie radzi sobie bowiem z doświadczeniami natury apofatycznej: konfrontacją z niepojmowalną i niemożliwą do wyrażenia tajemnicą. Pojęcie *Gelassenheit* dla opisywanych autorów jest bowiem odpowiedzią na przeżycie wymykające się możliwościom ludzkiego poznania bądź rozumienia. Termin może być najogólniej rozumiany jako postawa człowieka, który zrezygnował z myślenia zorientowanego wokół pytania “dlaczego?” na rzecz otwartości. Dla Eckharta oznacza ono mistyczne przeżycie zjednoczenia się z Boskością, które odrywa człowieka od ziemskiej rzeczywistości stworzeń ku pełni istnienia. W przypadku Heideggera, doświadczenie transcendencji będzie polegało na wsłuchiwaniu się w wydarzającą się prawdę bycia, która pozwala na przełamanie myślenia transcendentalnego i kalkulacyjnego. Caputo przeniesie natomiast *Gelassenheit* na grunt etyczny: transcendencja będzie dla niego oznaczać przede wszystkim drugiego człowieka oraz tkwiącą w nim, nieredukowalną tajemnicę.

Autorzy opisują sytuacje wyjątkowe: momenty, które uzmysławiają nam naszą nicość i bezradność, związaną między innymi z niemożnością pojęcia transcendencji. Spotkanie z tym, co nas przekracza, podważa schematy nieudolnie konstruowane przez człowieka w jego przygodnym, śmiertelnym życiu. Rozpad dotychczasowych fundamentów staje się istotnym wyzwaniem również dla etyki. Czy jest możliwy namysł nad moralnością, skoro nie możemy ugruntować jej źródła w podmiocie lub w tworzonych przez niego prawach i zasadach? Byłaby to przecież etyka, prowadzona bez przykazań, kodeksów, fundamentów, która nigdy nie może jednoznacznie określić tego, co powinniśmy czynić. Byłaby więc

etyką niemożliwą. *Gelassenheit* wskazuje potrzebę wytworzenia etyki apofatycznej, której jedynym nakazem jest nieustanne otwieranie się na tajemnicę, pozwalanie transcendencji być oraz wsłuchiwanie się w wezwanie płynące od Innego (niezależnie od tego, czy będzie nim Bóg, bycie czy drugi człowiek).

Bibliografia

- Aertsen, Jan Adrianus. "Meister Eckhart". W: *Companion to Philosophy in the Middle Ages*, red. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone, 434–443. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Augustyniak, Piotr. *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2009.
- Augustyniak, Piotr. "Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego". *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 30–35.
- Augustyniak, Piotr. "Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem". *Kronos: metafizyka, kultura, religia*, nr 4 (23) (2012), 21–34.
- Caputo, John David. *Radical hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John David. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Czajka, Łukasz. *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2014.
- Derrida, Jacques. *O Apokalipsie*. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2018.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Tübingen: Neske, 1960.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, t. II. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *O istocie prawdy*, przeł. Jacek Filek, 157–178. W: *Znaki drogi*. Warszawa: Aletheia, 1999.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Tübingen: Neske, 1960.
- Heidegger, Martin. *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998.
- Heidegger, Martin. *Zasada racji*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.
- Heidegger, Martin. "Czas swiatioobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski, 128–167. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Heidegger, Martin. "Budować, mieszkać, myśleć", przeł. Krzysztof Michalski. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski, 137–152. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Mistrz Eckhart. *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint. Stuttgart: V. Klostermann. Wydawane w następujących latach i tomach: T. II – 1971; T. III – 1976; T. V – 1963.
- Mistrz Eckhart. *Dzieła wszystkie*, przeł. Wiesław Szymona, wydanie II, tomy 1–5. Poznań: Wydawnictwo W Drodze, 2020.
- Mistrz Eckhart. "Prolog do dzieła tez", przeł. Piotr Augustyniak. *Logos i Ethos*, nr 1(20) (2006), 3–12.
- Mizera, Janusz. *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Piórczyński, Józef. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Leopoldinum, 1997.

- Strzelecki, Radosław. "Pułapka wartościowania – pułapka silnej wartości: kontrreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka". *Zarządzanie publiczne*, nr 1 (39) (2017), 23–29.
- Workowski, Andrzej. "Pojęcie 'Gelassenheit' u Mistra Eckharta i Heideggera". *Logos i Ethos*, nr 2 (15) (2003), 50–65.
- Woźniak, Cezary. *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.



Aporie dyskursu żałobnego O założeniach polityki i etyki żałoby w pismach Jacques'a Derridy¹

Aporias of a Mourner's Discourse. On the Principles of Ethics and Politics of Mourning in the Writings of Jacques Derrida

Abstract: Basing on Jacques Derrida's writings devoted to his late friends and colleagues, this article is an attempt to outline the principles of the politics and ethics of mourning. Furthermore, by describing the aporias and paradoxes in which the discourse of mourning is inevitably entangled, it emphasizes the ethico-political significance of irreducible tension between universality of the law and singular responsibility for the mortal or the dead other. From this point of view, mourning is recognized as not just one phenomenon among others but rather an originary condition through which ethics and politics gain their hyperbolic character.

Keywords: mourning, discourse, deconstruction, life-death, trace

Testamentarne pragnienie

W marcu 2004 roku, pół roku przed śmiercią, Jacques Derrida udziela swego ostatniego wywiadu. Rozmowa ta staje się dla zmagającego się z nowotworem myśliciela szansą na to, aby jeszcze raz, w niecierpiącym zwłoki stylu, charakteryzującym zresztą jego całą twórczość, zwrócić uwagę na problematykę przeżycia [*la survie*] i żałoby².

1. Artykuł ten powstał w ramach projektu naukowego "Etyka i polityka żałoby w filozofii Jacques'a Derridy" (nr 2014/13/N/HS1/00816), finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

2. Artykuł ten nie jest próbą rekonstrukcji pojęcia żałoby (czy też "pracy żałoby") w dyskursie psychoanalitycznym ani przymiarką do oceny jego niekwestionowanego wpływu na myśl żałobną Derridy. Nie jest też moją ambicją przeprowadzenie komparatystycznego studium dotyczącego różnych interpretacji pojęcia żałoby (co i tak nieuchronnie sprowadzałyby nas na grunt psychoanalizy). Takie przedsięwzięcie wymagałoby osobnego tekstu. To, co stanowi dla mnie przedmiot zainteresowania, to źródłowa i nieredukowalna przemoc dyskursu żałobnego, która wynika z przedstawionej tu logiki śladu. Z opisu aporii i paradoksów dyskursu żałobnego wyłoni się zarys etyki i polityki żałoby jako etyki i polityki w radykalnym tych słów znaczeniu.

[P]onieważ pewne problemy ze zdrowiem [*santé*] stają się niezwykle naglące [*pressants*], kwestia przeżycia [*la survie*] i odroczenia [*le sursis*], która nawiedzała [*hanté*] mnie zawsze, literalnie, w każdym momencie mego życia, w konkretny i niestrudzony sposób, jawi się dziś inaczej. Zawsze byłem zainteresowany tematyką przeżycia, którego znaczenie nie dodaje się do życia i umierania. Przeżycie jest źródłowe: życie jest przeżyciem [*survie*]. Przeżywanie [*survivre*] oznacza w potocznym sensie kontynuację życia, lecz także życie po śmierci. [...] Wszystkie pojęcia, które pomogły mi w pracy, a zwłaszcza ślad i widmowość [*le spectral*], były związane z tym “przeżywaniem” jako wymiarem strukturalnym. Nie wywodzi się ono ani z życia, ani ze śmierci. Nie bardziej niż to, co nazywam “źródłową żałobą”, czyli żałobą, która nie czeka na tak zwaną “faktyczną” śmierć³.

Można przypuszczać, że ktoś znajdujący się w sytuacji Derridy, konfrontując się z faktem bliskiej i przedwczesnej śmierci, może być osobliwie podatny na rozważania dotyczące przemijania i żałoby, czy nawet całkowicie nimi pochłonięty. Lecz w przypadku autora *Glas*, który niejednokrotnie na przestrzeni dekad odwoływał się do nieuchronnej bliskości śmierci, do jej nierozzerwalnego splątania z życiem, powyższa wypowiedź nie powinna zaskakiwać. Co więcej, Derrida zwraca uwagę na to, że żałoba wraz z nierozłącznie związaną z nią strukturą przeżycia stanowiły niezmiennie o charakterze jego pracy: “Zawsze pisałem dużo na temat ‘przeżywania’ [*survivre*], które nie było ani życiem, ani śmiercią, lecz poprzedzającymi je śladem lub widmowością⁴”. W innym miejscu wyznaje: “W gruncie rzeczy to [fenomen przeżycia jako struktura życia-poza-życiem – przyp. A.K.] właśnie rządzi wszystkim tym, co robię, czym jestem, co piszę, co mówię⁵”.

Nie dziwi zatem, że Derrida stroni od używania pojęcia “życie”, a w szczególności od przypisywania mu ontologicznej niezawisłości. Zamiast tego korzysta z takich terminów, jak życie-śmierć [*la-vie-la-mort*] czy właśnie przeżycie, które wypuklają źródłową komplikację życia i śmierci w śladzie. Przeżywamy bowiem innych, powiada Derrida, żyjemy nadal po ich śmierci, ale także kontynuujemy życie. Żyjemy poniekąd na przekór śmierci, ale także dzięki niej i poprzez nią.

Zaledwie kilka miesięcy później, w toku debaty odbywającej się w Strasburgu, Derrida w tonie równie żałobnym wyznaje:

[W] mojej antycypacji śmierci, w moim stosunku do śmierci, która nadchodzi [*à venir*] i o której wiem, że unicestwi i zniweczy mnie doszczętnie, istnieje także skrywane pod powierzchnią testamentarne pragnienie, czyli pragnienie, aby coś przetrwało

3. Jean Birnbaum, Jacques Derrida, “Je suis en guerre contre moi-même”, *Le Monde (Cahier du “Monde”)*, (12.10.2004), 6. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie cytaty obcojęzyczne w tłumaczeniu autora.

4. Jacques Derrida, “Le survivant, le sursis, le sursaut”, *Identities*, nr 2/3 (2004), 244.

5. Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *Le goût du secret* (Paris: Éditions Hermann, 2018), 113.

[*survive*], porzucone czy przekazane – jakieś dziedzictwo lub coś, do czego nie dążę, co nie powróci już do mnie, lecz co, być może, pozostanie...⁶

Owe “testamentarne” wyznania odnoszą się do pewnej konieczności, której podlega każde życie: jest ono bowiem wpisane w strukturalny wymiar życia-poza-życiem, co sprawia, że życia nie można rozpatrywać inaczej niż w kategoriach źródłowej żałoby. Czas żałoby nie następuje wyłącznie po śmierci lub tuż przed nią, ale rozciąga się także na czas życia, a nawet je warunkuje, pociągając za sobą nieustającą i rozpaczliwą obsesję myślenia o niej, czyli myślenia o jej miejscu i roli w życiu właśnie. Dlatego też Derrida skłonny jest wyznać, że jego pisanie jest “pograżone w żałobie”, a jego “podstawowym pragnieniem nie jest stworzenie dzieła filozoficznego lub dzieła sztuki, lecz zachowanie pamięci”⁷, które zresztą wynika ze strukturalnej konieczności, w jaką uwikłane jest życie.

Ślad, który pozostawiam, oznacza dla mnie zarazem śmierć, która nadchodzi lub która już nadeszła, i nadzieję, że ten ślad po mnie przetrwa. Nie jest to dążenie do nieśmiertelności, lecz coś strukturalnego. Pozostawiam tam po sobie kawałek papieru, odchodzę, umieram: opuszczenie tej struktury nie jest możliwe – to niezmienna forma mojego życia⁸.

Skoro jednak każda wypowiedź, każdy pozostawiony po sobie ślad musi być podporządkowany owej strukturalnej i źródłowej konieczności przeżywania i żałoby, to, jak wspomina Derrida już w 1967 roku w *O gramatologii*, “[w]szelki grafem z istoty ma charakter testamentarny”⁹, po latach dodając, że każde zdanie jest “wirtualnie testamentarne”¹⁰. Podobnie wypowiada się zresztą w trakcie debaty w Strasburgu, tym razem zamieniając jedynie słowo “grafem” na “ślad”: “*toute trace est d’essence testamentaire*”¹¹. Jak jednak tłumaczy Derrida, chodzi tu o wirtualność, która “nie podporządkowuje się już tradycyjnemu namysłowi nad tym, co możliwe (*dynamis, potentia, possibilitas*)”¹². Odwołuje się on tym samym do wirtualności widmowej, która – odpowiadając strukturalnemu wymiarowi przeżywania – zasadza się na logice śladu i wymyka się przez to opozycji życia i śmierci, czy też obecności i nieobecności. W jednym z wywiadów wspomina on o widmowej wirtualizacji, która przenika każde słowo, gramatykę, a w końcu

6. “Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy”, *Rue Descartes*, nr 2/52, (2006), 93.

7. Jacques Derrida, *Points de suspension* (Paris: Éditions Galilée, 1992), 153.

8. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 6.

9. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Oficyna, 2011), 104.

10. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Éditions Galilée, 2003), 265.

11. “Dialogue...”, 93.

12. Jacques Derrida, *Papier machine* (Paris: Éditions Galilée, 2001), 307.

język (i zapewne ślad) jako “doświadczenie życia-śmierci”¹³. Dopiero w iteracyjnym ruchu śladu życie może przecież wykroczyć poza jednostkową chwilę, czyli przetrwać, stając się przez to zarówno przedmiotem powtórzenia, jak i zatarcia. Ponieważ jednak każdy ślad z konieczności wpisany jest w ową strukturę przeżycia, a co za tym idzie, nieuchronnie ulega on zatarciu, to jego przyszłość, o ile pozostaje niezdeterminowana, jest zawsze skończona. Związane jest to także z tym, że w przeżywaniu życia założone jest też jego zanikanie, czyli śmiertelność, a w konsekwencji – w każdym śladzie założona jest śmierć tego, kto ślad wytworzył lub pozostawił po sobie. Wynika z tego, że w dziedziczenie śladów mogą być zaangażowane jedynie istoty śmiertelne, a pozostawione ślady, takie jak czyjeś dzieło, mają wirtualną przyszłość tylko dzięki odcięciu się od odpowiadającej za nie instancji obecności czy żywej teraźniejszości, zyskując przez to swoistą “archiwalną niezależność i autonomię”: “przeznaczone temu prze-życiu [*sur-vie*], temu przekroczeniu obecnego życia [*excès sur la vie présente*], dzieło jako ślad od samego początku zakłada z konieczności strukturę tego prze-życia [...]”¹⁴. Ślady “zachowują się” przez to tak, jakbyśmy od momentu ich wytworzenia byli wirtualnie martwi. Dlatego w *Papier machine*, odnosząc się do napięcia między osobistym pragnieniem testamentarnym, które jest nieodłączną częścią doświadczenia śmierci (przy czym doświadczenie śmierci zawsze musi być zapośredniczone przez żalobę), a strukturalną koniecznością pozostawiania po sobie śladów, Derrida stwierdza, że

[...] możliwość, nieuchronna bliskość śmierci nie jest jedynie osobistą obsesją, lecz także sposobem podporządkowania się konieczności tego, co oddaje się myśleniu – to znaczy tego, że nie ma obecności bez śladu i nie ma śladu bez możliwości zaniku źródła wspomnianego śladu, a zatem bez śmierci¹⁵.

Czas odroczenia śmierci, który jest czasem przeżycia, musi być zatem nieustannie przez nią nawiedzany. Namysł nad życiem jest więc z konieczności trapiiony przez poczucie śmiertelności. Ta nieuchronna bliskość śmierci oznacza, zdaniem Derridy, że “ponagła [*presse*] ona w każdej chwili: nie jest ona nigdy obecna [*présent*], ale też nie chce być odłożona na jutro: właśnie ona, relacja do innego – śmierć”¹⁶. Z kolei w *Demeure*, powołując się na myśl Maurice’a Blanchota, stwierdza on, że nieuchronna bliskość polega na spotkaniu “pomiędzy tym, co nadejdzie, a tym, co już nadeszło”¹⁷, co oznacza, że “[ś]mierć nadejdzie, a to zaledwie odroczenie

13. Jacques Derrida, “Language is Never Owned”, w: *Sovereignties in Question* (New York: Fordham University Press, 2005), 104.

14. Derrida, *Papier...*, 111 (por. 39, 112–113).

15. Derrida, *Papier...*, 393.

16. Derrida, Ferraris, *Le goût...*, 30.

17. Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot* (Paris: Éditions Galilée, 1998), 82.

[*sursis*], ostatnia zawieszająca zwłoka, wstrzymanie wyroku śmierci [*un arrêt de l'arrêt de mort*]¹⁸. Derrida przypomina zresztą w swej elegii dla Louisa Marina o bezpośrednio związanym z nieobecnością śladu niepodważalnym autorytecie śmierci, która “rozpoczyna swoją pracę przed samą śmiercią”¹⁹.

Jednakże myśl żałobna Derridy jest nie tylko myślą o życiu w obliczu śmierci, co samą tego życia afirmacją: “Nigdy nie jestem bardziej nawiedzany koniecznością umierania, niż w chwilach szczęścia i radości. Cieszyć się i opłakiwać czyhającą śmierć oznacza dla mnie to samo”²⁰. We wspomnianym już ostatnim wywiadzie Derrida potwierdza, że dekonstrukcja jest zainteresowana powiedzeniem życiu “tak”. Odrzucając interpretacje umieszczające go po stronie śmierci i czyniące z niego tanatologa, niezmiennie utrzymuje on, że nieuchronna bliskość śmierci jest nierozzerwalnie związana z “bezwarunkową afirmacją życia”, postrzegając *survie* jako życie “najbardziej intensywne z możliwych”.²¹ W eseju poświęconym pamięci Sary Kofman Derrida wyznaje w podobnym tonie, że afirmacja życia “nie jest ani opozycją, ani też obojętnością wobec śmierci. Można by niemal rzec, że jest wprost przeciwnie, gdybyśmy tylko nie popadali przez to w opozycję”²².

Derrida, wspominając Kofman, przypomina także o losie, który niechybnie z nią podzieli – kiedy to miejsce żywego ciała zajmie w końcu korpus tekstów. W swym ostatnim wywiadzie wyznaje zresztą, że ma przeczucie, iż dwa tygodnie, a może miesiąc po śmierci nie zostanie już po nim nic poza jego zarchiwizowanym dorobkiem. Wydaje się zatem, że wszystko jest zawiadywane właśnie przez “żałobę tego zajmowania miejsca”²³. Derrida pyta jednakże, czy można właściwie zastąpić sekret jednostkowego życia “wielką, skomputeryzowaną biblioteką wiedzy”²⁴. Czy będąc świadkami tego nieuchronnego procesu, nie powinniśmy jednocześnie protestować przeciwko przeobrażeniu kogoś w korpus?²⁵

Tymczasem, jak zauważa Michael Naas, wszelkie ślady, które po sobie zostawiamy, nie są po prostu nasze – od początku znajdują się one poza nami i poza naszą kontrolą, są więc zdane na innych²⁶. W ostatecznym rozrachunku – czy tego chcemy, czy nie – tak, jak dziedziczymy ślady, tak też pozostawiamy je po sobie, licząc być może na gościnną żałobę tych, którym te ślady zostały powierzone

18. Derrida, *Demeure...*, 60.

19. Derrida, *Chaque...*, 204.

20. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 7.

21. Birnbaum, Derrida, “Je suis...”, 7.

22. Derrida, *Chaque...*, 215–216.

23. Derrida, *Chaque...*, 208.

24. Derrida, *Chaque...*, 209.

25. Por. Nicholas Royle, *In Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 154–155.

26. Michael Naas, “When it Comes to Mourning”, w: *Jacques Derrida: Key Concepts*, red. Claire Colebrook (London–New York: Routledge, 2015), 114.

w opiekę. Owa opieka nie jest jednak tożsama z pasywnym odbieraniem czegoś, co pozostało, a co można zawłaszczyć, lecz staje się reafirmacją poprzez transformację, interpretację, selekcję i zmianę: “[t]o właśnie stanowi pewną sprzeczność: otrzymujemy, a zarazem obdarowujemy. Otrzymujemy dar, lecz aby go otrzymać, musimy, jako odpowiedzialni spadkobiercy, odpowiedzieć na niego, dając coś innego, to znaczy, pozostawiając znamię na ciele tego, co otrzymujemy”²⁷. Nie można więc myśleć o żałobie, a przez to i o przeżyciu, bez gościnności, testamentarności i dziedziczenia, w które życie – począwszy od pierwszego tchnienia – jest zaangażowane, będąc właściwie niczym innym, jak tylko samym tym zaangażowaniem. Co więcej, dziedziczenie nie tylko jest strukturalną koniecznością, lecz także stanowi dla nas wyzwanie etyczne: jest bowiem próbą zachowania innego przy życiu w nas samych – czy raczej śladu innego – bez nadziei na to, że uda nam się go ostatecznie ocalić przed śmiercią. Prowadzi to Derridę do konkluzji, że życie należałoby myśleć, począwszy od dziedzictwa, a nie na odwrót, starając się przy tym, aby śladu innego “[n]ie pozostawiać całym: być może ocalić [*sauver*] jeszcze na jakiś czas, ale bez złudzeń co do ostatecznego zbawienia [*salut*]”²⁸. Niewykluczone zatem, że jedyna odpowiedź, jakiej można udzielić na wyzwanie stawiane nam przez konieczność dziedziczenia, to taka, by zawodzić dobrze. Możliwe również, że aby móc wziąć radykalną odpowiedzialność za ślad po innym, nie należy redukować kwestii dziedziczenia do stosowania się do zestawu reguł, gdyż, jak wyjaśnia Derrida, “najbardziej wierne dziedziczenie wymaga braku jakiegokolwiek testamentu”²⁹.

Żyjąc razem... w żałobie

Derrida, wraz z kurczącym się czasem odroczenia, coraz częściej stawiany był w roli jednego z ostatnich świadków “generacji”, tj. pokolenia intelektualistek i myślicieli nazywanych prowizorycznie “pokoleniem lat sześćdziesiątych”. Ślady tych świadectw zawarte są w tomie *Chaque fois unique, la fin du monde*, w skład którego wchodzi eseje i odczyty poświęcone zmarłym, wygłoszone nawet na kilka miesięcy po ich śmierci, ale też mowy pogrzebowe czy listy z kondolencjami dla najbliższych. Derrida korzysta czasami z takich zwrotów, jak “my” czy “nas”, gdy mówi o sobie i innych żałobnikach, którzy dzielili czas oraz historię – i “nadal otwarte rany, blizny i nadzieje [...], które były i są nasze”³⁰ – ze swymi zmarłymi przyjaciółmi. Rozważa on jednak także dwuznaczność, a nawet aporię, jaką niosą

27. Derrida, “Language...”, 104.

28. Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *Z czego jutro...*, przeł. Waleria Szydłowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016), 13–14.

29. Derrida, *Chaque...*, 265.

30. Derrida, *Chaque...*, 150.

z sobą zwroty “my” lub “nas”, zwłaszcza wtedy, kiedy chodzi o “my” łączące przyjaciół, spośród których jeden odszedł bezpowrotnie. Dlatego właśnie w *Politiques de l'amitié*, w odpowiedzi na lekturę Friedricha Nietzschego, podkreśla on, że dobra przyjaźń, a więc zapewne jedyna przyjaźń godna swej nazwy, “wymaga pewnego zerwania we wzajemności czy równości, a zarazem przerwania wszelkiej fuzji lub konfuzji między tobą a mną”³¹. Tak rozumiana “dobra przyjaźń” wymykałaby się symetryzmowi ekonomii wymiany, determinującym i wiążącym ją zasadom, a co najważniejsze – zasadzie prostej obecności lub współobecności jako podstawowej formie i warunkowi przyjaźni. Podczas gdy “dobra przyjaźń” zakłada “pewne tchnienie, pewną nutę intymności”, to wymaga ona jednocześnie, abysmy wstrzymali się od “wszelkiej konfuzji, wszelkich permutacji pomiędzy jednostkami [*les singularités*], jak ty i ja. Tak oto zapowiada się wspólnota myślicieli, która nadchodzi [*à venir*”³². Derrida stwierdza wobec tego, że skoro przyjaźń nie może zostać sprowadzona do naczelnej metafizycznej zasady prostej obecności lub współobecności, skoro nie może być mowy o synchronii pomiędzy przyjaciółmi, gdyż któryś z przyjaciół będzie musiał nieuchronnie odejść jako pierwszy (a przynajmniej ich przyjaźń będzie nawiedzana przez możliwość ostatecznej rozłąki), to przyjaźń może mieć miejsce tylko w strukturze żałoby i przetrwania. Być może natarczywa wiedza o tej konieczności jest tym, co inspiruje intymność, której przyjaźń się domaga. Być może bycie śmiertelnym przyjacielem “swego” śmiertelnego przyjaciela jest jedyną możliwością tej niemożliwej do zniesienia konieczności, co sprawia, że “[c]i możliwi ocalali postrzegają siebie jako zobowiązanych do ręczenia za coś, co jest nie do utrzymania”³³.

Żadne “my” nie jest zatem w stanie niczego zabezpieczyć lub zagwarantować, nie może z góry określić niczego na temat relacji z innym. “My” konstituuje się w umykającym zasadzie obecności ruchu nieskończonej żałoby i pracy pamięci, która naznaczona jest losem swego zatarcia. A jednak owo “my” wydaje się niezbędne przy zwracaniu się do zmarłego przyjaciela. Co więcej, wyrzeczenie się owego “my”, powiada Derrida, pociągałyby za sobą odmienny rodzaj przemocy i wiązałyby się z nie mniejszą niesprawiedliwością względem innego: “[j]ak ocalały może mówić z przyjaźnią o przyjacielu bez jakiegoś nieprzyzwyczajonego wkradającego się ‘my’, bez nieustannie ustanawiającego się ‘nas’? Bez jakiegoś ‘my’, domagającego się, właśnie [*justement*] w imię przyjaźni, bycia wysłuchanym?”³⁴. Na wyznaczenie tej niemożliwej wierności wyjątkowemu przypadkowi “my” można natrafić w hołdzie oddanym przez Derridę Jean-François Lyotardowi:

31. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Éditions Galilée, 1994), 81.

32. Derrida, *Politiques...*, 81.

33. Derrida, *Chaque...*, 211.

34. Derrida, *Chaque...*, 259.

“[j]estem tego pewien, *my* byliśmy razem [*ensemble*]. Byliśmy pewni tego, co nie jest ani zapewnieniem, ani gwarancją pewności, ani nawet wspólnym układem [*un ensemble*] [...]”³⁵. W “*Avouer – l’impossible*” Derrida podkreśla zresztą, że życie razem [*vivre ensemble*] jest zarazem wzmożone i rozdarte przez doświadczenie żałoby i obietnicy, co sprawia, że wszelka prosta i czysta obecność, wszelka jednolitość zostaje przerwana poprzez otwarcie na innego, a jak czytamy w *O gramatologii*: “[s]tosunek do innego i stosunek do śmierci są jednym i tym samym otwarciem”³⁶; “[...] ślad jest otwarciem pierwszej zewnętrżności w ogóle, zagadkowym odniesieniem tego, co żywe, do jego innego oraz pewnego wnętrza do pewnego zewnątrz [...]”³⁷; „[n]ie ma etyki bez obecności *innego*, ale również i w konsekwencji bez nieobecności, udawania, nadkładania drogi, *différance*, pisma”³⁸. W iście hiperetycznym czy też hiperpolitycznym duchu Derrida stwierdza zatem, że “[w]ładza *jedności* [*l’ensemble*] będzie zawsze głównym zagrożeniem dla wszelkiego ‘życia razem’ [*vivre ensemble*]. I odwrotnie, wszelkie ‘życie razem’ będzie pierwszym sprzeciwem i kontestacją, głównym świadectwem przeciwko *jedności*”³⁹.

Żałobne teksty Derridy, owe wzruszające i przepelnione bólem dowody pamięci i wierności wobec przyjaciół, są zatem nie tylko wyrazem przeżywanej przez niego żałoby, ale także rozważaniami nad granicami możliwości dyskursu żałobnego. Świadectwa Derridy wyznaczają bardzo osobliwą ścieżkę, którą on sam kroczył, starając się nie pozostawać obojętnym, lecz wiernym; nie milczeć, gdy należy dać świadectwo; i przede wszystkim nie realizować swej żałoby zgodnie z planem czy regułami, które gwarantowałyby jej pomyślny przebieg. Dla autora *Glas* bycie ocalałym staje się nie tylko otchłannym quasi-filozoficznym zagadnieniem, ale także wezwaniem do odpowiedzialności i pamięci. Jednocześnie Derrida kwestionuje mechanizmy publicznej żałoby, specyfikę żałobnych laudacji, a przez to również prawa i warunki zabierania głosu w obliczu czyjejś śmierci. Jak słusznie zresztą zauważa, żałoba jest nieustannie związana z ryzykiem narcystycznego zawłaszczenia zmarłego poprzez podporządkowanie go dyskursowi kształtowanemu i zarządzanemu przez tych, którzy przeżyli i którzy są przez to w stanie eksploatować – nawet bezwiednie – obraz, pamięć i imię tego, kto bezpowrotnie odszedł; a także z ryzykiem monumentalizacji śladów, które inny po sobie pozostawił lub zamienienia zmarłego innego w pomnik.

35. Derrida, *Chaque...*, 269–270.

36. Derrida, *O gramatologii*, 245.

37. Derrida, *O gramatologii*, 107.

38. Derrida, *O gramatologii*, 190.

39. Jacques Derrida, “*Avouer – l’impossible*”, w: *Le dernier des Juifs* (Paris: Éditions Galilée, 2014), 21.

Co więcej, dając świadectwo – czy będzie chodziło o wyznanie dotyczące zmarłej osoby, czy o inny przejaw archiwizującej pamięci – nieuchronnie wpisujemy się w strukturę przeżycia nie tylko dlatego, że chwilowo to my jesteśmy tymi, którzy ocalili, ale także dlatego, że “te świadectwa po nas przetrwają [*survivent*], nieobliczalne w swej liczbie i swym sensie”⁴⁰. Przeżycie wiąże się zresztą nie tylko z koniecznością pozostawienia po sobie różnego rodzaju świadectw dotyczących życia zarówno naszego, jak i tych, którzy odeszli przed nami, lecz także pozostawienia za sobą innych, którzy nadal żyją. Owo przeżycie wpisuje nas tym samym w ruch przetrwania, w którym podział na życie i śmierć traci swój rygor. To “miejsce ocalałego [*un survivant*] jest nie do odnalezienia. Jeśli kiedykolwiek zostałyby ono znalezione, nie można by go było utrzymać. Rzekłbym niemal, że byłoby ono śmiertelne”⁴¹.

Niewykluczone, że jest to właśnie moment, w którym Derrida bardzo subtelnie nawiązuje do jednej z podstawowych deklaracji związanych z dekonstrukcją, czyli do podważenia suwerenności pozycji transcendentnej, a przez to także statusu ocalałego (jako kogoś całego i nieposzkodowanego), na którego śmierć nie ma istotowego wpływu, a który jest zatem w stanie sprawować kontrolę nad procesem żałoby lub pozwolić sobie na odstąpienie od niej. Jest to przypuszczalnie właśnie jedno z tych licznych miejsc, gdzie Derrida przypomina, że nie jesteśmy w stanie zapanować nad tak zwaną pracą żałoby, gdyż jesteśmy z góry uwikłani w nieskończoną i nieubłaganą żałobę, co oznacza, że żałoba po zmarłym innym pociąga za sobą także żałobę związaną z naszą własną śmiercią. Choć w oplakiwaniu własnej nadchodzącej śmierci w obliczu śmierci innego Derrida dostrzega coś skandalicznego, zarzewie pewnej “niedopuszczalnej przemocy”⁴², to nie jest on skłonny wyrzec się jej całkowicie, gdyż jest to, jego zdaniem, jedyny sposób, by zachować innego w sobie. Być może jest tak dlatego, że w odpowiedzialność za zmarłych (a zatem w pamięć po nich) mogą być zaangażowani wyłącznie śmiertelnicy; możliwe też, że uwewnętrzniająca pamięć jest niezbędna dla konstytucji podmiotowości: “to jedyny sposób, który pozostaje, aby zachować Louisa we mnie, aby zachować siebie, zachowując go we mnie”⁴³, pisze Derrida o swojej relacji do zmarłego Louisa Althussera. “Tak jak i wy – jestem tego pewien – to czynicie. Jak my wszyscy to czynimy, każdy z nas poprzez swą pamięć, która staje się sobą począwszy od tego ruchu żałoby, każdy ze swym podartym kawałkiem historii [...]”⁴⁴.

40. Derrida, *Chaque...*, 210.

41. Derrida, *Chaque...*, 210.

42. Derrida, *Chaque...*, 147.

43. Derrida, *Chaque...*, 147.

44. Derrida, *Chaque...*, 147.

Wydaje się zatem, że przez niemożliwość żałoby, która wymyka się wszelkiej kontroli, przyjaźń odnajduje w niej swój otchłanny, niepojęty charakter: “[c]i możliwe niemożliwi ocalali – zobowiązani do niemożliwego. Niektórzy mogliby wobec tego pokusić się o konkluzję, że przyjaciele to niemożliwi ludzie”⁴⁵, jak przypomina nam Derrida i łączy konieczność niemożliwej transgresji z kryzysem autorytetu (jedynie tymczasowo ocalałego) podmiotu niemożliwej do utrzymania mowy, “*parole dé-tendue intenable*”⁴⁶. Tym samym przemawianie w obliczu czyjejś śmierci, tak jak sam proces żałoby, to zadanie tyleż przejmujące, co niemożliwe, “a cisza właśnie byłaby tu jedyną rygorystyczną odpowiedzią na takie fatum”⁴⁷. Derrida przyznaje jednak, że równie niemożliwe “byłoby milczenie lub nieobecność czy odmowa dzielenia się smutkiem”⁴⁸. Przywołuje to na myśl jego słowa z eseju poświęconego myśli Lévinasa “Przemoc i metafizyka”, w którym Derrida pisze o ekonomii przemocy, w jaką nieuchronnie wplątany jest wszelki dyskurs, dodając przy tym, że “[...] milczenie skończone stanowi także czynnik przemocy [...]”⁴⁹ i postulując, aby wybierając przemoc uznaną przez nas za najmniejszą, starać się “uniknąć gorszej przemocy – przemocy milczenia i nocy górującej nad dyskursem i powstrzymującej go”⁵⁰.

Głos żałobny, głos w żałobie

Pomimo ryzyka i aporii, pomimo trudności, z jakimi przychodzi zabrać głos w obliczu śmierci kogoś bliskiego, a w szczególności przyjaciela, gdy “wszelkie konwencje jawią się jako czcze lub nie do zniesienia”⁵¹, nie można odrzucić możliwości, aby nie milczeć. Wprost przeciwnie – należy zaświadczać o życiu, które przeminęło⁵². Należałoby także postawić pytanie, czy milczenie można w ogóle wyłączyć z porządku oznaczania, czy też może ono zawsze coś znaczyć (czy to jako wyraz dezaprobaty, czy głębokiego smutku, szacunku, lęku)? I czy w obliczu śmierci ukochanej osoby, w momencie zabrania głosu nie jest się paradoksalnie zmuszonym do zachowania milczenia, nie mając nic do powiedzenia (a zatem nic, co byłoby adekwatne lub “na miejscu”)? W *Świetle obrazu* Roland Barthes wspomina: “[o]hyda to właśnie: nie mieć nic do powiedzenia o śmierci

45. Derrida, *Chaque...*, 211.

46. Derrida, *Chaque...*, 210.

47. Derrida, *Chaque...*, 124.

48. Jacques Derrida, *Mémoires* (Paris: Éditions Galilée, 1988), 15.

49. Jacques Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004), 197.

50. Derrida, *Pismo...*, 198.

51. Derrida, *Mémoires*, 15.

52. Por. Derrida, *Chaque...*, 41–42.

osoby, którą najbardziej kocham”, dodając po chwili, że “[n]ie ma innego oparcia niż ta *ironia*: mówić o tym, o czym ‘nie ma nic do powiedzenia’”⁵³. Słowa te, będące odpowiedzią Barthes’a na śmierć jego matki, przytacza także sam Derrida, który w podobnym tonie wypowiada się o zmarłej przyjaciółce Sarze Kofman. Wyznaje on: “[...] było to dla mnie niemożliwe, aby mówić tak, jak wiedziałem, że chciałym mówić [...]. Musiałem zatem nauczyć się wszystkiego ponownie [*ré-apprendre*], co czynię po dziś dzień”⁵⁴. A zatem w swych licznych tekstach, ryzykując nadużycie i zawłaszczenie, Derrida przerywa milczenie i umyślnie wystawia się na zagrożenie popadnięcia w obliczoną na efekt wypowiedzanych słów narcystyczną rozpacz. Zabiera głos nie na przekór niemożliwości pozostania wiernym, a poprzez nią, gdyż bez owej niemożliwości wypowiadania się adekwatnie w obliczu śmierci bliskiej osoby jakiegokolwiek naruszenie ekonomii i kodów upamiętniania zmarłych przez żywych nie byłoby możliwe. Bez owej niewymiernej niemożliwości żałoba zawierałaby się jedynie w ramach z góry ustalonego i zaordynowanego programu. Śmierć przyjaciela odbiera nam ostatecznie możliwość, aby zwrócić się bezpośrednio do niego. Nie zmienia to jednak faktu, że mimo iż sami, “pozostając przy życiu [*survivant*]”, “[...] skazani jesteśmy na mówienie wyłącznie o nim, o tym kim był, co myślał, czytał, to jednak właśnie o *nim* powinniśmy mówić”⁵⁵. W swych poźegnalnych słowach *Adieu* skierowanych do Emmanuela Lévinasa Derrida wyraża owo przekonanie, sygnalizując to, w jaki sposób pewien osobisty czy intymny styl zwracania się bezpośrednio do zmarłego przyjaciela może czasami stanowić odpowiedź na potrzebę zerwania z konwencjonalnością mowy żałobnej i rządzących nią zasad:

Czyni się tak raczej, by przekroczyć mowę tam, gdzie słowa nas zawodzą. I ponieważ wszelki język, który powróciłby do siebie [*soi*], do nas, mógłby wydawać się nieprzyzwoity, tak jak dyskurs refleksyjny, który zmuszałby do powrotu do zranionej wspólnoty, do jej ukojenia lub jej żałoby, do tego, co nazywamy – jakiz to niejasny i okropny zwrot – “pracą żałoby”⁵⁶.

Już w *O gramatologii* Derrida zwraca uwagę na “pobożne życzenie i historyczną przemoc mowy marzącej o pełnej obecności, żyjącej sobą jako własną resumpcją [...]”⁵⁷. Mowa żywa, mowa wyłącznie żywych, marząca o możliwości samowytwarzania, w istocie skazana jest na żałobę. “Ten tak zwany język to mowa

53. Roland Barthes, *Światło obrazu*, przeł. Jacek Trznadel (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008), 165.

54. Derrida, *Chaque...*, 212.

55. Derrida, *Chaque...*, 259.

56. Derrida, *Chaque...*, 241–242.

57. Derrida, *O gramatologii*, 69.

ładząca się, że jest żywa i silna, gdy tymczasem nie potrafi się ‘od napaści uchronić [...]’, chyba że odpędzi innego, przede wszystkim zaś swego innego [...]”⁵⁸. “Etyka mowy jest wabikiem obecności opanowanej”⁵⁹.

Diagnoza ta, jak widać, obejmuje też teksty żałobne Derridy, podtrzymując w nich swą zasadność, a zarazem uwydatniając hiperetyczny charakter konieczności przerwania zakłętego kręgu, jaki tworzy mowa obecności, mowa w pełni żywa; konieczności transgresji – także poprzez mowę, lecz już jako pismo – w kierunku innego. W tekście odczytanym podczas ceremonii kremacji innego ze swych przyjaciół, Maurice’a Blanchota, półtora roku przed własną śmiercią, Derrida wyznaje tę niemożliwą potrzebę transgresji ku innemu w obliczu jego nieobecności: “[n]ic nie daje mi już prawa, aby go wzywać, a jednak tam, gdzie mogę już tylko wątpić w dokonanie tego [*désespérer de le faire*], nie mógłbym zrezygnować z mówienia do niego – lecz tylko wewnątrz mnie”⁶⁰.

Zwracając się bezpośrednio do innego, zaświadczać o wyjątkowości wspólnej przyjaźni lub przywołując wspomnienie jakiegoś niepowtarzalnego zdarzenia, które dzieliliśmy ze zmarłym przyjacielem, staramy się pozostać wiernymi wobec niego, a przez to uniknąć uprzedmiotowienia lub redukcjonizmu wyjątkowości jego jednostkowości. Co prawda, okazywanie w ten sposób wierności zmarłemu może zostać uznane również za pewną konwencję, specyficzną postać żałobnej retoryki. Nie zmienia to jednakże faktu, że oznaczać może ono pragnienie jeszcze jednego zwrócenia się do zmarłego przyjaciela, pragnienie podtrzymania, na przekór nieredukowalnemu oddaleniu, więzi przyjaźni, o której zaświadczamy. Derrida sugeruje także, że bez względu na to, jak bardzo fikcyjne będzie przywoływanie innego, charakterystyczne dla rytuałów żałobnych, to – pomimo patosu i karykaturalnej postaci, jaką ta retoryka może przybierać – nakierowuje ono naszą myśl na imperatyw, zgodnie z którym “nie powinniśmy byli pozostawać między sobą”⁶¹, czyli w gronie ocalałych połączonych jakąś więzią opartą na obecności, a zatem opartą też na życiu odseparowanym od śmierci innego, antycypującym śmierć innego jako coś, co można zamortyzować, kompensować, oswoić.

Brak gotowej odpowiedzi na to, jak należy zareagować na śmierć, wynika z otchłannej asymetrii względem nieobecnego innego, a właśnie “otchłań tej nie-odpowiedzi byłaby warunkiem odpowiedzialności”⁶². Cięży na nas zatem radykalna odpowiedzialność nie tylko dlatego, że nie możemy zwracać się bezpośrednio do tych, których jeszcze lub już nie ma, którzy nie są współobecni

58. Derrida, *O gramatologii*, 70.

59. Derrida, *O gramatologii*, 190.

60. Derrida, *Chaque...*, 326.

61. Derrida, *Chaque...*, 80.

62. Derrida, *Chaque...*, 231.

z nami, ale także dlatego, że nie możemy liczyć na żadną dyrektywę czy regułę, na żadne rozwiązanie: “to właśnie jest to *niemożliwe*, a my nie możemy nawet zmierzyć tej rany”⁶³. Znajdujemy się przez to w sytuacji, w której nie możemy pozwolić sobie na spoczynek lub ulgę, na usprawiedliwienie lub spokój sumienia, gdyż “niemożliwa żałoba wciąż pozostaje w stanie pracy, drążąc bez końca w głębi naszych wspomnień [*mémoires*], pod ich rozległymi plażami i pod każdym ziarenkiem piasku [...]”⁶⁴. Praca żałoby, jako zawłaszczające uwewnętrznianie, z góry wplątana jest w *double bind* wywłaszczającego zawłaszczenia [*l'exappropriation*] – “[m]uszę i zarazem nie mogę wziąć innego w siebie”⁶⁵ – tam, gdzie “[m]ożliwość niemożliwego zawiaduje [...] całą retoryką żałoby i określa istotę pamięci”⁶⁶, jak czytamy w tekście poświęconym Paulowi de Manowi.

Żałoba jako aporia

Derrida łączy bezpośrednio niemożliwą żałobę z aporią, zgodnie z którą każda możliwość *musi* być nawiedzana przez widmo swej niemożliwości, będącej *wobec tego* warunkiem możliwości samej możliwości: “[t]o [wszelkie umożliwienie – przyp. A.K.] ulega nawiedzaniu przez widmo swej niemożliwości, przez samą żałobę: żałobę po sobie noszoną w sobie, ale dającą mu życie lub przeżycie [*survie*], jego własną możliwość”⁶⁷. Owa możliwość musi zostać pozbawiona swej czystości. Derrida nazywa tę konieczność “nawiedzeniem”, “widmową strukturą”⁶⁸, prawem wzajemnego, “osobliwego przeplatania” możliwego i niemożliwego, “prawem widmowej kontaminacji, nieczystym prawej tej nieczystości”⁶⁹. Jeszcze gdzie indziej Derrida wspomina o “całkiem innej ‘logice’ porządku”:

[...] jeśli istnieją uzasadnione i potężne pytania na temat podstawy i owego “już wcześniej” [*déjà*] warunku możliwości, to postawienie ich jest możliwe i konieczne poprzez relację do śmierci, poprzez “życie-śmierć” [*la-vie-la-mort*], które nie podchodzi już pod przypadek tego, co samo czyni możliwym⁷⁰.

To, co w źródłowej żałobie ulega jednoczesnemu odsłonięciu i zakryciu; odsłonięciu przez zakrycie; zjawieniu i zatarciu; zjawieniu przez zatarcie, to jednostkowość

63. Derrida, *Mémoires*, 15.

64. Derrida, *Chaque...*, 124.

65. Derrida, *Points...*, 331.

66. Derrida, *Mémoires*, 53.

67. Derrida, *Papier...*, 305.

68. Derrida, *Papier...*, 307.

69. Derrida, *Papier...*, 308.

70. Jacques Derrida, *Apories* (Paris: Éditions Galilée, 1996), 87.

innego i unikalność zdarzenia nadejścia innego, które wymagają “wyjątkowego, całkowicie jednostkowego przerwania w porządku możliwości; konieczne jest [*il faut*], aby zdarzenie nie było *po prostu* możliwe [...]”⁷¹. Skoro w polu zainteresowań dekonstrukcji znajduje się rozspojenie [*disjonction*] zastanych reguł, “otworzenie pęknięcia”⁷², które pozwoliłoby na nadejście lub zapowiedź nadejścia innego, “otworzenie, odemknięcie, destabilizacja struktur wykluczenia w celu pozostawienia przejścia ku innemu”⁷³, “przygotowywanie się na to nadejście innego”⁷⁴; i skoro dekonstrukcja jest zainteresowana jednostkowością innego, która nie pozwala na domknięcie się żadnego programu czy systemu; skoro “myśli o mierze tego, co niemożliwe i tego, co zapowiada się nadal jako niepojęte”⁷⁵, to nie może ona uniknąć próby aporii jako doświadczenia tego, co niemożliwe: “[t]o, czym dekonstrukcja jest zainteresowana, czym zainteresowane są jej siła i pragnienie, jeśli takowe posiada, to pewne doświadczenie niemożliwego: to znaczy [...] *innego*...”⁷⁶. Jak zresztą stwierdza Derrida w *Widmach Marksa*, kluczowe dla dekonstrukcji jest “powiązanie *afirmacji* (szczególnie politycznej), *jeśli takowa istnieje*, z doświadczeniem tego, co niemożliwe [...]”⁷⁷.

Można zatem stwierdzić, że w formule niemożliwej żałoby, jako konieczności i wyzwania stawianego nam ze względu na śmiertelnego innego, polityka i etyka odnajdują swój radykalny charakter. Dopiero w aporii źródłowej żałoby otwiera się przestrzeń na dekonstrukcję, na odpowiedzialność godną swej nazwy oraz na możliwość polityki, która nie będzie sprowadzała się tylko do realizacji założonego programu. Postulując jednak ogólną konieczność żałoby dla możliwości wszelkiej polityki, etyki czy odpowiedzialności, należy pamiętać, że żałoba zaświadcza o jednostkowości i unikatowości innego, sama stanowiąc za każdym razem niepowtarzalne doświadczenie (czy też niemożliwość jego metafizycznego spełnienia). Żałoba to nie zaledwie figura, metonimia, przykład, część zaświadczająca o bezkresności i otchłani aporii, w którą uwikłane są – i poprzez którą znajdują swą możliwość – obecność, tożsamość, życie. Żałoba dotyczy i dotyka do żywego wszystkiego, co żywe. Żałoba to więcej niż figura także dlatego, że odsyła ona za każdym razem do niepowtarzalnej jednostkowości: “[ż]ycie człowieka, tak wyjątkowe jak jego śmierć, zawsze będzie czymś więcej niż paradygmat i czymś

71. Derrida, *Papier...*, 309.

72. Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Éditions Galilée, 1998), 59.

73. Derrida, *Psyché...*, 60.

74. Derrida, *Psyché...*, 53.

75. Derrida, *Mémoires*, 132.

76. Derrida, *Psyché...*, 26–27.

77. Jacques Derrida, *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2016), 68.

innym niż symbol”⁷⁸. Tak rozumiana źródłowość żałoby opiera się na napięciu pomiędzy uniwersalnością prawa a jednostkowością innego, co ma swoje przełożenie na dziedzinę etyki i polityki: “[t]rzeba by rozpoznać zarówno typową lub powtarzającą się formę, jak i niewyczerpalną jednostkowość – bez których nie będzie żadnego zdarzenia, decyzji, odpowiedzialności, etyki ani polityki”⁷⁹.

To zobowiązanie wobec jednostkowości innego, nadające polityce i etyce charakter hiperboliczny, ma swoje dyskursywne konsekwencje. Każdy jednostkowy inny wymyka się bowiem jakimkolwiek słowom, a w szczególności dyskursowi politycznemu, etycznemu czy retoryce żałoby. Skoro jednak polityka i etyka zasadzają się na efemerycznym stosunku do śmiertelnego innego jako źródłowej żałobie, to zarówno dyskurs polityczny, jak i etyczny jest także w swej istocie dyskursem żałobnym. Tym samym problemy, które napotyka i które opisuje Derrida, gdy zabiera głos w obliczu śmierci swych przyjaciół, podlegają ogólnej niemożliwości języka do wyrażenia tego, co nieskończenie inne i jednostkowe oraz na żałobnej strukturze jego śladu (język nie ocala niczego – w tym i siebie – co podlega ruchowi zjawiania się poprzez zatarcie). Znalezienie odpowiedniego słowa w obliczu śmierci innego staje się zatem niemożliwe, gdyż dyskurs o niepowtarzalnej jednostkowości, to dyskurs o niemożliwości żałoby, a zatem i dyskurs niemożliwy, który stara się przełożyć w ruchu iteracji ową wyjątkową jednostkowość na ogólność. Być może dlatego Derrida stwierdza, że “dyskurs żałobny jest bardziej zagrożony przez ogólność gatunku niż jakiegokolwiek inny, choć powinien być zagrożony mniej”⁸⁰. Dyskurs ten zostaje zatem uwikłany w aporię, która z jednej strony wymaga od nas odpowiedzi, odpowiedzialności poprzez uzasadnienie i danie świadectwa, a z drugiej domaga się zerwania z porządkiem tak rozumianej, określonej odpowiedzialności, która żadną miarą nie jest w stanie oddać sprawiedliwości jednostkowemu innemu.

Derrida przestrzega wobec tego przed pozostawieniem ostatniego słowa żywym, przed wyrównaniem rachunków ze zmarłym, przed usprawiedliwieniem się przed nieobecnym innym, a w ostateczności – przed osiągnięciem jakiejś politycznej lub osobistej korzyści bądź też „wyrównaniem rachunków” za sprawą tego, że zmarły nie może już odpowiedzieć czy się bronić. Nawet próba wzbudzenia sympatii lub współczucia po śmierci kogoś bliskiego jest przejawem narcystycznej eksploatacji. Derrida ostrzega także, że nie powinniśmy upajać się żałobą, odnajdywać w niej przyjemności, czy rozniecać w sobie apetytu na łyż: “Trzeba [*il le faut*] być w żałobie, lecz nie należy tego – samej żałoby, jeśli takie coś

78. Derrida, *Widma...*, 8.

79. Jacques Derrida, *Inny kurs*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2017), 88.

80. Derrida, *Chaque...*, 124.

w ogóle istnieje – lubić: nie lubić czy kochać poprzez swoje łzy, lecz wyłącznie poprzez innego [...]”⁸¹.

Skoro zatem bycie w żałobie po stracie kogoś bliskiego jest związane z nieskończoną odpowiedzialnością, narażoną na różne formy narcystycznego zawłaszczenia, to stawia nas to w obliczu niemożliwego, lecz koniecznego zadania, aby “pozwoić przyjacielowi mówić, oddać mu głos, jego mowę, a przede wszystkim nie wygłaszać jej w jego miejsce, [...] lecz zajmować miejsce jego milczenia lub zabierać głos tylko po to, jeśli to możliwe, aby mu go oddać”⁸². Dzieje się tak pomimo tego, że ci, którzy przeżyli, pozostają w miejscu, “gdzie nikt nie może już odpowiadać za niego [Derrida mówi tu o zmarłym Michelu Foucaulcie – przyp. A.K.], w absolutnej ciszy, gdzie jednakże pozostajemy zwrócenii w jego kierunku [...]”⁸³. Opis ten podąża za myślą Lévinasa, dla którego śmierć, jak pisze Derrida, “nie jest, przede wszystkim, unicestwieniem, nie-bytem, nicością, ale pewnym doświadczeniem ‘bez-odpowiedzi’ dla tego, który przeżył”⁸⁴. Starając się w takiej sytuacji oddać innemu głos, wpadamy w aporię niemożliwej żałoby:

A zatem, podwójny nakaz, sprzeczny i bezlitosny. Jak pozostawić go samego, nie porzucając go? Jak sprawić wobec tego, aby, nie popełniając dalszej zdrady, wyprzeć się działaniom narcystycznej pamięci, przepelnionej wspomnieniami do oplakiwania lub prowadzącymi do łez [*à pleurer ou à faire pleurer*]?⁸⁵

W sytuacji, w której zmarły przyjaciel nie jest dłużej między nami, żywymi, zobowiązujemy się, aby zachować przy życiu chociaż pamięć po zmarłym i jest to w zasadzie ostateczny i jedyny znak wierności, który nam pozostaje. Należałoby jednakże zadać pytanie: skoro inny, jak utrzymuje Derrida, “jawi się, ściśle rzecz ujmując, wyłącznie jako zaginiony lub zmarły, ten, który, zniknąwszy, pozostawia ‘w nas’ tylko obrazy”⁸⁶; skoro jesteśmy skazani (poprzez omylną i błędzącą pamięć o zmarłym innym) na przyswajanie innego, to czy nie jesteśmy zatem skazani na zdradę powierzonego nam obowiązku? Jak możemy pozostawać odpowiedzialni za niepowtarzalność zmarłego przyjaciela, skoro powierzamy pamięć o nim procesowi uwewnętrznienia, który w powtórzeniu redukuje inne do tego samego, nieznanego i niepojętego do znanego i zrozumiałego? I w końcu, jak możemy czynić to wszystko, zwracając się jedynie w kierunku opuszczonego przez przyjaciela miejsca, po którym pozostały zaledwie prochy i ślady? Dlate-

81. Derrida, *Chaque...*, 141.

82. Derrida, *Chaque...*, 124.

83. Derrida, *Chaque...*, 120.

84. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Éditions Galilée, 1997), 17.

85. Derrida, *Chaque...*, 270–271.

86. Derrida, *Chaque...*, 198.

go też, przywołując osobę swojej zmarłej przyjaciółki, Sary Kofman, Derrida przestrzega przed ryzykiem zatracenia się w idealizującej i uogólniającej pracy żałoby, a jednocześnie nie waha się nawiązywać do aporetycznego charakteru niemożliwej żałoby, a tym samym do

[...] tnącego, jednostkowego i niezaspokojonego cierpienia. Nie zniósłbym, właśnie [*justement*] przez wzgląd na przyjaźń, gdybym miał je przenieść na kogokolwiek innego, a tym bardziej na jakąś pojęciową ogólność, która nie byłaby Sarą, nią samą – Sarą Kofman. Dla mnie też oczywiście Sara była jedna jedyna⁸⁷.

Jeśli w nieuchronnym procesie identyfikacji i uwewnętrznienia innego dochodzi do zdrady tej niepowtarzalnej jednostkowości, należy zatem za każdym razem zawodzić w tej zdradzie. I bynajmniej nie jest to jednoznaczne z zapomnieniem o innym. Przeciwnie. O ile bowiem, jak zauważa Derrida, “wszystko, co mówimy, czynimy, czy opłakujemy, jakkolwiek wychyleni ku innemu byśmy nie byli, pozostaje w nas”⁸⁸, to również konieczne, co niemożliwe jest być może pomyślenie innego sposobu pamiętania, który wykraczać będzie poza ruch zawłaszczającego uwewnętrznienia: “*Au-delà de la mémoire intériorisante, il faut alors penser, autre manière de se rappeler*”⁸⁹. Ostatecznie, jeśli doszukujemy się w prawie źródłowej żałoby pewnej quasi-universalnej konieczności, która umożliwia wszelką relacyjność, to musimy rozpoznać kluczową dla niej rolę pamięci. W konsekwencji musimy nie tylko pomyśleć pamięć jako tę, “która staje się pamięcią tylko w ruchu żałoby”⁹⁰, lecz także proces żałoby jako ściśle zależny od pracy pamięciowego śladu.

Żałoba jest zatem “nadokreślającym znakiem każdej pracy”⁹¹. Każda praca zasadzająca się na pracy śladu nosi znamię żałoby. Nie jesteśmy zdolni do tego, aby nakreślić lub założyć koniec tej wszechogarniającej i nieustannej pracy, nawet w przypadku tych, jak pisze Derrida w liście do Francine Loreau, “potajemnych i niewidocznych chwil, bez archiwów i bez słów”⁹². Nie posiadamy też “metajęzyka wobec języka, w który angażuje się praca żałoby”⁹³. Opisując proces żałoby, czyniąc z niego przedmiot dociekań, nieuchronnie popadamy w pracę żałoby, doświadczamy jej, jesteśmy przez nią rozpracowywani. W efekcie nie możemy w pełni rozpatrzyć jej problematyki, zamknąć jej w programie lub obwarować niezmiennymi warunkami, gdyż, po pierwsze, nie jesteśmy w stanie zająć nie-

87. Derrida, *Chaque...*, 212.

88. Derrida, *Psyché...*, 20.

89. Derrida, *Psyché...*, 21.

90. Derrida, *Chaque...*, 147.

91. Derrida, Roudinesco, *Z czego...*, 223.

92. Derrida, *Chaque...*, 124.

93. Derrida, *Chaque...*, 178.

zależnej od ruchu żałoby pozycji, a po drugie, praca żałoby za każdym razem zaświadcza o wyjątkowości i nieredukowalności jednostkowości, do której się odnosi. Ta quasi-universalność żałoby sprawia, że nie jesteśmy w stanie się od niej uwolnić, wiążąc za każdym razem nasze życie z innym: “I dlatego więc ktokolwiek pracuje *nad* pracą żałoby, uczy się niemożliwego – a także tego, że żałoba jest nieskończona. Nieukojszona. Nieprzejednana”⁹⁴.

94. Derrida, *Chaque...*, 178.

Bibliografia

- Barthes, Roland. *Światło obrazu*, przeł. Jacek Trznadel. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- Birnbaum, Jean, Jacques Derrida. "Je suis en guerre contre moi-même". *Le Monde (Cahier du „Monde”)*, nr 18572, 12.10.2004, 6–7.
- Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. "Avouer – l'impossible". W: *Le dernier des Juifs*. Paris: Éditions Galilée, 2014.
- Derrida, Jacques. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Inny kurs*, przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2017.
- Derrida, Jacques. "Language Is Never Owned". W: *Sovereignties in Question*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Derrida, Jacques. "Le survivant, le sursis, le sursaut". *Identities*, nr 2/3 (2004), 239–246.
- Derrida, Jacques. *Mémoires*. Paris: Éditions Galilée, 1988.
- Derrida, Jacques. *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna, 2011.
- Derrida, Jacques. *Papier machine*. Paris: Éditions Galilée, 2001.
- Derrida, Jacques. *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Éditions Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2016.
- Derrida, Jacques, Maurizio Ferraris. *Le goût du secret*. Paris: Éditions Hermann, 2018.
- Naas, Michael. "When It Comes to Mourning". W: Jacques Derrida, *Key Concepts*, red. Claire Colebrook, 113–121. London–New York: Routledge, 2015.
- Royle, Nicholas. *In Memory of Jacques Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". *Rue Descartes*, nr 2/52 (2006), 86–99.



Heidegger i przy-ziemność estetyki rzeczy codziennego użytku¹

Heidegger and the Mundane Aesthetics of Everyday Things

Abstract: The article revisits Martin Heidegger's essay *The Origin of the Work of Art*, aiming to elaborate on the "down-to-earth" everyday aesthetics of objects of use. I show that usable artifacts can take part in the aesthetic revealing of being although, unlike works of art, they are not directly oriented at it. This concerns the issue of revealing the individuality (uniqueness) of things as independent of their mass production and the transformation of the understanding of the symptoms of destruction as a feature negatively assessed by the consumerist attitude into the dimension of disclosing the being (ownness) of things as entangled in the influence of other beings.

Keywords: Heidegger, everyday aesthetics, things of use, artefacts, non-consumerism

Wstęp

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że impuls idący od przedstawionej przez Martina Heideggera krytyki estetyki jako dyscypliny *par excellence* nowożytnej pozwolił wejść filozofii sztuki na nowe tory. Siła przekazu *Źródła dzieła sztuki* (1935/1950²) była i jest tak przemożna, że jej implikacje sięgają nawet ukonstytuowania się takich pól wiedzy jak estetyka codzienności, co może wydawać się wręcz paradoksalne, biorąc pod uwagę główną linię wyводу tego słynnego eseju. W artykule postaram się uzasadnić trafność rozpoznania Heideggera jako jednego z prekursorów estetyki codzienności, skupiając się jednak na innym wątku, niż jest to przyjęte w literaturze. Będą one dotyczyły kwestii "przy-ziemności" estetycznego aspektu rzeczy użytkowych, a ściślej jej dwóch wymiarów. W pierwszym, bezpośrednio Heideggerowskim znaczeniu, będzie ona związana z bardziej wymagającym charakterem artefaktów użytkowych (jako ciężących ku skrytości bycia) w zakresie możliwości odsłaniania bycia w porównaniu z dziełami sztuki (przynależnych

1. Artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach grantu DIALOG nr 0023/DLG/2019/10.

2. Zob. Cezary Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki* (Kraków: Wydawnictwo A, 2004), 59.

otwartości bycia). W drugim znaczeniu, pośrednio Heideggerowskim, zainspirowanym jego komentarzem dotyczącym różnicy między wyobrażoną przez filozofa parą butów a tą z obrazu Vincenta van Gogha, przy-ziemność artefaktów będzie odnosić się do ich nieredukowalnej ekspozycji na oddziaływanie ze strony innych bytów. Osadzenie oznak zniszczenia i zużycia w tym fenomenie pozwoli rozwinąć przy-ziemność jako alternatywną kategorię estetyczną, która będzie miała antykonsumpcjonistyczny potencjał.

Tak zakreślony cel wyznacza strukturę niniejszego szkicu. W jego pierwszej części rekonstruuje zręby estetyki codzienności, koncentrując się na antykonsumpcjonistycznej inklinacji charakteryzującej myśl jednej z jego głównych przedstawicielek – Yuriko Saito. Następnie staram się uwypuklić paradoksalny status narzędzi (rzeczy użytkowych) w filozofii Heideggera, który uwidacznia się zwłaszcza w zestawieniu ich z dziełami sztuki. Dokonując jego reinterpretacji, proponuję zastosowanie kategorii “przy-ziemności” do konceptualizacji estetyki rzeczy codziennego użytku, jako, po pierwsze, wezwania do dostrzegania ukrytego charakteru ich niereplikowalności, oraz, po drugie, ich wydania na oddziaływanie innych bytów. Oba te wymiary będą miały, jak spróbuję pokazać, istotnie znaczenie dla wspierania antykonsumpcjonistycznych dążeń estetyki codzienności.

Estetyka codzienności i antykonsumpcjonizm

Estetyka codzienności jako samodzielny nurt w obszarze refleksji wyłoniła się na przełomie XX i XXI wieku. Jakkolwiek jest to ciągle kształtujący się paradygmat, to jego główną orientację wyznacza sprzeciw wobec lekceważenia estetycznego wymiaru obcowania z szeroko pojętymi rzeczami codziennego użytku – rozciągającymi się od zabudowań, przez pojazdy, narzędzia, ubrania, po jedzenie – nawet jeśli jest on zupełnie odmiennej natury niż jakości dzieł sztuki oraz oferowane przez nie doświadczenie³.

Innymi słowy, jest to odwrót od utożsamienia estetyki z filozofią sztuki, a precyzyjniej jej odbiorem, co jest podejściem typowo kantowskim⁴. Jak podkreśla Adam

3. Yuriko Saito, “Aesthetics of the Everyday”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2019: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-of-everyday> (30.11.2022); Yuriko Saito, “Consumer Aesthetics and Environmental Ethics: Problems and Possibilities”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 76, no. 4 (2018), 429–439; Yuriko Saito, “The Role of Aesthetics in Civic Environmentalism”, w: *The Aesthetics of Human Environments*, red. Berleant Arnold, Allen Carlson (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2007), 203–218; Thomas Leddy, “Everyday Surface Aesthetic Qualities”, w: *The Aesthetics of Human Environments*, red. Berleant Arnold, Allen Carlson (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2007).

4. Adam Andrzejewski, “Struktura estetycznego doświadczenia codzienności”, *Filozofia Nauki*, t. 22, nr 3 (2014), 126.

Andrzejewski, jest to podważenie między innymi przekonań o: odrębności dzieł sztuki od przedmiotów nie-sztuki; konieczności zinstytucjonalizowania odbioru dzieł sztuki, w tym zachowaniu fizycznego dystansu wobec nich; braku możliwości modyfikacji materii dzieł sztuki. Nawet jeśli bowiem istnieją dzieła sztuki, dla których jednym z zasadniczych celów jest bycie zniszczonym przez zaangażowanego widza, to nie tylko nie narusza to podstawowych (tradycyjnych) pojęć estetyki „sztukocentrycznej” (trwałości, nietykalności itd.), ale wręcz je to uwydatnia⁵.

Estetyka codzienności jest obszarem bardzo dynamicznie rozwijającym się i omówienie jego całokształtu jest w tym miejscu niemożliwe. Zamiast tego chcę podkreślić, że jedna z jego głównych reprezentantek – Yuriko Saito⁶ – w swoich badaniach manifestuje podejście antykonsumpcyjne. Estetyzacja – a może nawet nadestetyzacja lub przeestetyzowanie – rzeczywistości późnego kapitalizmu sprawia, że to względy estetyczne często decydują o kupnie nowej rzeczy (w tym zastąpieniu posiadanego już przedmiotu jego nowszym modelem), stawiając w drugim szeregu takie kwestie jak jego sprawność czy niezawodność⁷. Jak zaznacza Saito, estetyka konsumpcyjna promuje takie cechy jak „nowość”, „gładkość”, „połyskliwość”. Kiedy jakiś przedmiot je traci, w tym wskutek korzystania z niego, jest on oceniany jako estetycznie nieatrakcyjny, co często prowadzi do jego wymiany⁸.

Saito, próbując przeciwdziałać takim wzorcom, proponuje przyjęcie alternatywnych kryteriów, według których można byłoby oceniać estetycznie rzeczy codziennego użytku. Jednym z nich jest ich „efemeryczność” (*ephemerality*). Eksponowałyby ona ich kruchość, wynikającą z nieuniknioności starzenia oraz podatności na zużycie i zniszczenie⁹. Saito zauważa, że akceptacja, a właściwie afirmacja efemeryczności może wspierać drugą z proponowanych przez nią kategorii: „długowieczność” (*longevity*), a nawet inspirować do podjęcia wysiłku na rzecz jej wzmacniania. Filozofka stwierdza, że może to przyjąć formę kreatywnego wykorzystania oznak efemeryczności (np. przetarc, wgniecień, nadłuszczeń, pęknięć), na przykład przez zaszywanie ubytków w ubraniach ozdobnymi szwami i ich celowe ekspozowanie, a nie traktowanie jako ułomności¹⁰.

5. Andrzejewski, „Struktura...”, 127.

6. Warto podkreślić, że jej prace z zakresu estetyki codzienności krzyżują się z estetyką środowiskową (zob. przyp. 2).

7. Zob. David Fenner, „Environmental Aesthetics and the Dynamic Object”, *Ethics and the Environment*, vol. 11, no. 1 (2006), 2, 10–11.

8. Saito, *Consumer Aesthetics...*, 433. Niektóre argumenty przedstawione w niniejszym artykule znalazły dalsze rozwinięcie w tekście poświęconym Heideggerowi i estetyce środowiskowej, zob. Magdalena Hoły-Luczaj, „Rethinking Authenticity: Heidegger and the Environmental Aesthetics of Everyday Artifacts”, *Ethics and the Environment*, vol. 27, no. 2 (2022), 83–107.

9. Saito, *Consumer Aesthetics...*, 433.

10. Saito, *Consumer Aesthetics...*, 433.

Takie podejście, według Saito, może wpłynąć na docenienie i cieszenie się przedmiotami codziennego użytku ze względu na ich zmieniające się piękno¹¹. To z kolei może przyczynić się do ustanowienia (lub ugruntowania) osobistego zaangażowania w relację z rzeczami, która będzie odwodziła od konsumpcjonistycznych praktyk.

Znajdując powyższe dążenia jako słuszne, postaram się je wesprzeć, dokonując rewizji estetycznego ujęcia rzeczy użytkowych przez Martina Heideggera. Jego potencjał, jak spróbuję pokazać w dalszym ciągu, jest istotny dla estetyki codzienności w ogóle, jak też wyjątkowo znaczący dla jej antykonsumpcjonistycznych postulatów.

Paradoksy nieskrytości narzędzi

Filozofia Heideggera jak mało która w dziejach filozofii dowartościowała ontologiczny status artefaktów – rzeczy użytkowych. Sprawa się jednak komplikuje, jeśli chodzi o estetyczny wymiar jego refleksji.

Dla zborności wywodu skupmy się na filarach myśli Heideggera. Jego filozofia koncentruje się na problemie bycia, a ściślej, na jego zapomnieniu. Według niego metafizyka całe swoje zainteresowanie zogniskowała na kwestii bytu, pomijając bycie, redukując je do bytu (jego obecności)¹². Dodatkowo metafizyka podążyła w kierunku subiektywnym (decydujące znaczenia miała w tym względzie epoka nowożytności), uznając, że ta obecność jest rządzona przez ludzką podmiotowość¹³. Heidegger, odchodząc od paradygmatu relacji podmiotowo-przedmiotowej, przedstawił koncepcję jestestwa (*Dasein*), które nie ocenia ani nie osądza bytów, ale jest zwrócone ku ich byciu, rozumianemu jako ich swoistość, autentyczność (*Eigentlichkeit*) – to, co dla nich najbardziej swoiste, własne czy też właściwe (*eigenste*).

Innym kluczowym zagadnieniem, które tłumaczy łatwość, z jaką doszła do zapomnienia bycia, jest jego tendencja do skrywania się. U Heideggera bycie jest źródłowo skryte i dopiero każdorazowo musi zostać odsłonięte. Należy jednak pamiętać, że ta skrytość nie jest bynajmniej stanem podrzędnym wobec otwartości bycia. W “O istocie prawdy” (1930) Heidegger rozważa sens tej skrytości (*Verborgenheit*) nie tylko jako nieredukowalnego momentu odkrytości bycia, lecz także jego tajemnicę, która zabezpiecza bycie przed czynieniem go sobie podporządkowanym przez człowieka¹⁴.

11. Saito, *Consumer Aesthetics...*, 437.

12. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: WN PWN, 2005), 4–6.

13. Martin Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997), 116.

14. Martin Heidegger, “O istocie prawdy”, przeł. Jacek Filek, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni (Warszawa: Spacja, 1999), 170–171.

To właśnie od tekstu “O istocie prawdy” datuje się rozpoczęcie słynnego zwrotu w myśli Heideggera, kiedy wprost wyeksplikował chęć odejścia od antropocentrycznego zakotwiczenia nowożytnej metafizyki, podkreślając że to bycie-tu (*Da-sein*) musi być myślane (rozumiane) od strony bycia (*Sein*), a nie na odwrót, jak to było w czasach nowożytnych. Oznacza to, że Heidegger, dokonując rewaloryzacji skrytości bycia, zaczął być mniej zainteresowany tym, jak *Dasein* odkrywa bycie, a bardziej tym, jak bycie wychodzi ze skrytości przed *Da-sein*.

Tym niemniej, status relacji otwartości i skrytości bycia nawet w późniejszej filozofii Heideggera nie jest całkowicie jednoznaczny. Heidegger eksplorował ten wątek na wiele sposobów. Dla naszego tematu rozważań najważniejsze są dwa: narzędzi i dzieł sztuki.

W tekstach Heideggera narzędzia pojawiają się częściej niż dzieła sztuki, zwłaszcza jeśli zawężymy te drugie do namacalnych przedmiotów, oddzielając od nich poezję ze względu na szczególną pozycję języka w filozofii Heideggera. Narzędzia jako rzeczy użytkowe umożliwiły Heideggerowi przedstawienie tak podstawowych dla jego ontologii koncepcji jak wspomniana już krytyka bycia jako obecności czy idea światowości. Jednym z najlepszych przykładów jest tu *Bycie i czas* (1927), gdzie Heidegger omawia rozróżnienie obecności (*Vorhandenheit*) i poręczności (*Zuhandenheit*), podkreślając, że jeśli tylko obserwujemy jakieś narzędzie w jego czystej obecności (widząc je jak-na-dłoni), to, co dla niego najbardziej swoiste, pozostaje przed nami ukryte¹⁵. Mamy do czynienia wtedy tylko z jego statyczną bryłą. Dopiero w jego odniesieniu (*Verweisung*) czy też powiązaniu (*Bewandtnis*) z określoną czynnością odsłania się przed nami jego bycie, jego swoistość¹⁶. Przykładowo bycie krzesła odkrywa się przed nami wtedy, gdy rozumiemy, że jest czymś do-siedzenia, a właściwie czymś oferującym możliwość siedzenia. Perspektywa “powiązania” nie oznacza bowiem subiektywnej redukcji tożsamości krzesła do potrzeb człowieka, ponieważ zakres powiązań krzesła jest wyznaczony przez nie samo i człowiek je tylko odkrywa, dostrzegając, że krzesło umożliwia też stawanie na nim, odwieszanie ubrań itd.

Co istotne, odsłonięcie bycia narzędzia nie zachodzi bezpośrednio w akcie używania. Jak podkreśla Heidegger, narzędzie ukazuje nam się z całą mocą dopiero wtedy, gdy stawia nam opór (gdy jest zepsute, nie możemy go znaleźć itd.). Gdy udaje się nam z niego korzystać bez żadnych zakłóceń popada ono w skrytość – jest tak poręczne, że nie musimy do niego przywiązywać (u)wagi. Dopiero moment wytrącenia ze stanu tej bezproblemowości umożliwia wyraźne dostrzeżenie rzeczy użytkowej.

15. Heidegger, *Bycie i czas...*, 89.

16. Heidegger, *Bycie i czas...*, 107; Martin Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2009), 177.

Na kwestię skrytości narzędzia będzie można spojrzeć jeszcze inaczej, gdy zestawi się je z dziełem sztuki. Zanim jednak do tego przejdziemy, warto wskazać trzy inne istotne aspekty ontologicznego znaczenia narzędzi. Po pierwsze, to idea „całości narzędziowej” (*Zeugganze*) pozwala Heideggerowi, przynajmniej wstępnie, wyrazić ideę światowości. W *Byciu i czasie* oraz *Podstawowych problemach fenomenologii* (1928), czytamy, że nigdy nie korzystamy z pojedynczego, wyizolowanego narzędzia, ale zawsze z ich połączenia. Krzesło musi stać na podłodze, zazwyczaj przy stole, wszystkie zaś one znajdują się w pomieszczeniu itd. Dlatego według Heideggera świat – w rozumieniu ontologicznym jako struktura bycia (światowość) umożliwiająca jego odsłonięcie się – nie stanowi (chaotycznego) zbioru rzeczy, ale odnosi się do ich wzajemnej zależności i relacji¹⁷.

Po drugie, użytkowość narzędzi nie pociąga za sobą ich podrzędności (jako posiadających wyłącznie instrumentalną wartość). Zwłaszcza w „Powiedzeniu Anaksymandra” i *Co zwie się myśleniem?* Heidegger podkreśla, że „właściwe używanie” (*eigentliche Brauchen* – do tego terminu jeszcze wrócimy) – nakierowane na jej istotę (właściwie: istoczenie się) nie degraduje rzeczy, ale umożliwia jej odsłonięcie się i jest różne od rozporządzalności¹⁸.

Wreszcie w swych najpóźniejszych tekstach Heidegger podkreśla, że sens domu – oswojenia – charakteryzujący ludzki sposób bycia, odsłania się nam w naszych rzeczach. W *Zollikonener Seminare* (1969) czytamy: „To przestrzeń do mieszkania; zawiera rzeczy użytkowe (*Gebrauchsgegenstände*). [...] Te rzeczy mają szczególne znaczenie dla ludzi, którzy tu mieszkają: są im znajome, dla innych ludzi są zaś obce”¹⁹.

Heidegger zdecydowanie zatem odszedł od dominującego nastawienia wobec rzeczy użytkowych jako „tylko rzeczy”, czegoś niewartego uwagi, o podrzędnym znaczeniu ontologicznym. Z tego też powodu, uwzględniając również połączenie, a właściwie utożsamienie, przez Heideggera aktu postrzegania i interpretowania jest on, obok Johna Deweya, uważany za prekursora estetyki codzienności²⁰. Jednak esej *Źródło dzieła sztuki* pomimo podważania w nim tradycyjnego rozumienia

17. Heidegger, *Bycie i czas...*, 88; Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii...*, 177.

18. Zob. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera (Warszawa: WN PWN, 2000), 123; Martin Heidegger, „Powiedzenie Anaksymandra”, tłum. Janusz Sidorek, w: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. Jerzy Gierasimiuk i in. (Warszawa: Aletheia, 1997), 298.

19. Martin Heidegger, *Zollikonener Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*; herausgegeben von Medard Boss (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), 12.

20. Sartwell Crispin, „Aesthetics of the Everyday”, w: *The Oxford Handbook of Aesthetics*, red. Jerrold Levinson (Oxford: Oxford UP, 2005); Cristian Hainic, „The Heideggerian Roots of Everyday Aesthetics”, *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4 (2012), 230–249. Por. Süner, Ahmet, „A Critical Evaluation of Heidegger’s Criticism of Aesthetics in The Origin of the Work of Art”, *Journal of European Studies*, vol. 47, no. 1 (2017), 21–33.

sztuki, nie oferuje, w mojej opinii, prostego przejścia do estetyki codzienności, co bynajmniej nie znaczy, że je wyklucza.

Biegun skrytości

W tym słynnym odczycie (który doczekał się już trzeciego tłumaczenia na język polski²¹), napisanym w latach 1935–1936 i opublikowanym z nieznacznymi zmianami w 1950 roku, jak informuje nas jego tytuł, Heidegger pyta o źródło dzieła sztuki. Filozof stara się je zidentyfikować, odróżniając dzieło sztuki od „zwykłej” rzeczy oraz narzędzia. W poniższej analizie skupię na kontraście między narzędziem a dziełem sztuki, rewidując je z użyciem Habermasowskiej formuły „myślenia z Heideggerem *przeciwko* Heideggerowi”²². Ścisłej rzecz ujmując, ograniczę się do Heideggerowskiej interpretacji obrazu van Gogha (abstrahując zasadniczo od analizy greckiej świątyni), ponieważ, po pierwsze, stanowi ona najlepszy przykład tego, jak Heidegger stara się wyjść poza horyzont nowożytnej estetyki²³, po drugie, w najbardziej czytelny sposób odzwierciedla napięcia Heideggerowskiej koncepcji nie-skrytości bycia.

Dyskusja dotycząca tego, jak można rozumieć Heideggerowską krytykę estetyki oraz na czym polega ujawnianie prawdy przez dzieło sztuki, toczy się intensywnie już od kilku dekad. Zasadniczo, Heidegger sprzeciwia się estetyce jako wzmacniającej paradygmat podmiotowo-przedmiotowo, z jednej strony traktując sztukę jako ekspresję siebie (kiedy podmiot jest reprezentowany przez jakiś przedmiot) lub, z drugiej, w kategoriach doświadczenia estetycznego (które w podmiocie wzbudza dany przedmiot)²⁴. Abstrahując od ograniczeń takiej krytyki, warto podkreślić, że Heidegger przeprowadza ją, aby w pełni docenić niezwykłość fenomenu, jakim jest odsłanianie bycia przez dzieło sztuki²⁵.

W tym względzie najbardziej uwidacznia się odmiennosc dzieła sztuki i narzędzia. Heidegger wprowadza ją, odnosząc się do słynnego obrazu van Gogha

21. Martin Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, tłum. Janusz Mizera, w: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. Jerzy Gierasimiuk i in. (Warszawa: Aletheia, 1997); Martin Heidegger, „O źródle dzieła sztuki”, tłum. Lucyna Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia*, nr 5 (1992); Martin Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. Bogdan Jasiński (Warszawa: Wyd. Ethos, 2020). Oryginał: Martin Heidegger, „Der Ursprung der Kunstwerkes”, w: Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977) (GA5), 1–74.

22. Zob. Travis Anderson, „Complicating Heidegger and the Truth of Architecture”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 69, no. 1 (2011), 69–70.

23. Iain Thomson, „Heidegger’s Aesthetics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy 2019*: <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics> (30.11.2022).

24. Thomson, „Heidegger’s Aesthetics...” (30.11.2022).

25. Woźniak, *Martina Heideggera...*, 57–58.

portretującego parę butów, po to, aby, jak sam podkreśla, “dopomóc sobie unaocznieniem”²⁶. Z jednej strony mamy zatem dzieło sztuki, z drugiej – przedstawiony przez nie artefakt. Heidegger skupia się na tym drugim, argumentując, że podczas gdy sam obraz mówi nam niewiele o butach, inspiruje nas on do tego, aby wmyśleć się w ich bycie. Prostota obrazu skłania nas do tego, aby skupić się na tym, co istotowe – najbardziej własne – dla tej pary butów. Powtarzając argument z *Bycia i czasu*, Heidegger podkreśla jednak, że tylko w użyciu, w akcie ich noszenia, bycie butów może się ujawnić. Filozof szkicuje w związku z tym prawdziwie poetycką wizję chłopki idącej przez pole, co jest wykonalne dzięki jej butom, oferującym możliwość ich niezawodnego użycia. Ta pewność, zaufanie, które chłopka pokłada w swoich butach, sprawia, że – znów słyszymy tu echa *Bycia i czasu* – one same są przez nią niezauważane.

W zdecydowanym kontraście wobec tego Heidegger znajduje dzieło sztuki. Komentuje to, mówiąc: “Obraz van Gogha wyjawia to, czym naprawdę *jest* narzędzie, para chłopskich butów. Ów byt wykracza w nieskrytość swego bycia”²⁷. Podczas gdy buty jako rzecz codziennego użytku istoczą się wtedy, gdy są używane, co paradoksalnie wciąga je w ich skrytość, dzieło sztuki będzie zawsze wyzwalać otwartość bycia. Heidegger ilustruje to także przykładem starożytnej świątyni, twierdząc: “W sporządzeniu narzędzia, na przykład siekiery, użyty i zużyty został kamień. Znika on w przydatności. [...] Dzieło-świątynia natomiast, wystawiając świat, nie pozwala materiałowi zniknąć [...] metale zaczynają błyszczeć i świecić”²⁸.

Mamy tu zatem transpozycję ujęcia narzędzi znanego z *Bycia i czasu*: nie od-krywają one świata (światowości) w ogóle – to rola dzieł sztuki. Narzędzie, wraz z szeroko rozumianymi rzeczami (włączając w to naturalne, ożywione i nieożywione stworzenia) należy do sfery skrycia się bycia, którą Heidegger określa teraz mianem “Ziemi”. Poza *Dasein* tylko dzieła sztuki są zdolne, by ujawnić bycie, to znaczy wejść w jego otwartość (“Świat”).

Podsumowując, rzeczy użytkowe i dzieła sztuki wydają się skierowane w dwie przeciwne strony: pierwsze ku skrytości bycia, drugie ku jego otwartości. Czy znaczy to więc tyle, że rzeczy użytkowe nie ujawniają bycia? Takie stwierdzenie wydaje się nietrafne. Może więc nie uczestniczą one w odkrytości bycia estetycznie? Taka hipoteza też nie wydaje się trafna, zważywszy na niechęć Heideggera do dzielenia filozofii – jako źródłowego myślenia bycia – na (odrębne) dyscypliny etyki, logiki, estetyki itd.

Dodatkowo, na podstawie *Źródła dzieła sztuki*, mamy prawo być dość skonfundowani, jeśli chodzi o sens skrytości bycia. Z jednej strony wyrażenia takie

26. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 19–20.

27. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 22.

28. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 24.

jak “metale zaczynają błyszczeć i lśnić, barwy świecić”²⁹ sugerują pewną podrzędność skrytości, symbolizowaną przez kontrast narzędzia i dzieła sztuki. Może wydawać się, że Heidegger bardziej ceni dzieło sztuki, ponieważ jest ono *bezpośrednio zorientowane* na ujawnianie bycia. Z drugiej jednak strony wprowadzenie koncepcji Ziemi jako komplementarnej względem Świata³⁰ podpowiada, że skrytość bycia jest jego nieredukowalnym momentem. Rzeczy użytkowe, jako przynależne do bieguna skrytości bycia (“przy-ziemności”), nie powinny być zatem traktowane jako podrzędne czy ontologicznie wybrakowane.

Możemy sobie z tym napięciem próbować poradzić, przypominając, że bycie zawsze dopiero ma zostać odsłonięte. W tym znaczeniu, całkiem niespodziewanie, może okazać się, że rzeczy użytkowe są niejako *bardziej wymagające* w odsłanianiu bycia od dzieł sztuki, których *raison d’être* stanowi właśnie odsłanianie bycia. Można powiedzieć, że dzieła sztuki są czymś bezpośrednio “do-odsłaniania-bycia”, natomiast narzędzia (rzeczy użytkowe) odsłaniają bycie dwuetapowo, pośrednio, zawsze pierwotnie pozostając we (właściwej) skrytości bycia swojej poręczności, z której ewentualnie dopiero w wyniku oporu, jaki może stawiać nam ich używanie, to bycie zostanie odsłonięte. W tym sensie dzieła sztuki są niejako z zasady “światowe”, a narzędzia “przy-ziemne”³¹.

Ta sytuacja jest w literaturze poświęconej związkom Heideggera i estetyki codzienności interpretowana w ten sposób, że dzieła sztuki są uważane za pewnego rodzaju przewodników czy trenerów, którzy uczą nas na nowo angażować się, też estetycznie, w obcowanie nawet z najbardziej skromnymi rzeczami codziennego użytku³². Obok więc poszerzenia zakresu sztuki o dzieła architektoniczne (wspomniany opis greckiej świątyni), w których proporcje charakteru użytkowego i artystycznego są dyskusyjne³³, esej *Źródło dzieła sztuki* miałby więc też postulować rozwijanie naszych kompetencji jako *Dasein* do odkrywania bycia poprzez kontakt ze sztuką, która jest wprost zorientowana na otwartość bycia.

Powyższe rozwiązanie, jak spróbuję w dalszym ciągu pokazać, możemy jednak uzupełnić podejściem alternatywnym, w myśl którego, niejako wbrew Heideggerowi, ale opierając się na wglądach z jego prac, rzeczy użytkowe mogą, niezależnie od dzieł sztuki, mieć swój udział w odsłanianiu bycia w kategoriach estetycznych.

29. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 24.

30. W okresie “czwórnicy” Heidegger zacznie nazywać “Światem” łączliwość Ziemi i Nieba jako skrytości i otwartości bycia (zob. anonim. rec.).

31. Por. Woźniak, *Martina Heideggera...*, 75 i n.

32. Sartwell, “Aesthetics of the Everyday...”.

33. Anderson, “Complicating Heidegger...”, *passim*; Dimitra Pavlakou, “Thinking Architecture through Heidegger’s views”, w: *We Need to Talk About Heidegger: Essays Situating Heidegger in Contemporary Studies*, ed. Justin Michael Battin, German A. Duarte (Berlin: Peter Lang Verlag, 2018), 169–184.

Nie-replikowalność

Przyjrzyjmy się uważniej cytatom ze “Źródła dzieła sztuki”, w którym Heidegger wyjaśnia, że “dopóki natomiast jedynie w ogólności uobecniamy sobie parę butów, dopóty nigdy nie doświadczamy, czym naprawdę jest bycie narzędzia narzędziem”³⁴. Te słowa można odnieść do konieczności usytuowania danej pary butów w ich otoczeniu, a właściwie szerszym kontekście sieci relacji między bytami (o czym w dalszej części). Można jednak też potraktować to jako wezwanie do koncentracji na *konkretnej parze butów* jako przeciwstawionej parze butów “jako takich”.

W tym miejscu musimy uwzględnić kontekst Heideggerowskiej terminologii, której znacząca część, jak wstępnie zasygnalizowaliśmy to już wcześniej, jest oparta na przymiotniku *eigen*, który tłumaczymy jako “własny”, “właściwy”, “swoisty”, “osobliwy”. Widać to już we wczesnych pracach, w których spotykamy między innymi pojęcia: *eigenste* (“najbardziej własny”), *eigentlich* (“właściwy”, “prawdziwy”, “autentyczny”), *Eigentlichkeit* (“właściwość”, “autentyczność”)³⁵. Symbol zwrotu, jaki ma miejsce w późniejszym okresie, to z kolei terminy *er-eignen* (“wy-darzać”, “przy-swajać”) oraz *Er-eignis* (“wy-darzenie”, “przy-swojenie”)³⁶.

Bycie u Heideggera jest zatem pomyślane jako odkrywanie swoistości, tego, co właściwe, osobliwe, własne, autentyczne. W *Byciu i czasie* w tę semantykę wpisuje się też “mojość” (*Jemeinigkeit*)³⁷, gdzie Heidegger podkreśla, że nasze bycie może nam się odsonić tylko gdy pomyślimy je jako moje-czyli-niczyje-inne. Tylko w ten sposób możemy wyrwać się z bez-myślności tłumy (“Się”) ku prawdziwie własnym – *moim* – możliwościom. Warto zauważyć, że w późniejszym okresie do tego pola znaczeniowego włącza się też kategoria „każdowości/každorazowości” (*Jediesheit*), która według Heideggera jest określnikiem rzeczy jako rzeczy. W *Pytaniu o rzecz* (1935/1936) zaznacza, że nie ma rzeczy w ogólności, są tylko jednostkowe rzeczy, które nie są bynajmniej namiastkami pewnego ideału/wzorca, ale pełnoprawnymi bytami³⁸. Ta koncepcja wydaje się rozwinięciem myśli obecnej już w *Ontologii. Hermeneutyce faktyczności* (1923), gdzie korzystamy zawsze

34. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20.

35. Bogdan Baran, “Słownik terminologiczny”, w: Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: WN PWN, 2005), 550.

36. Janusz Mizera, *W stronę...*, 73.

37. Heidegger, *Bycie i czas...*, 54.

38. Martin Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa: KR, 2001), 13–27.

z konkretnego stołu, a nie stołu w ogóle (*d e r Tisch, nicht »ein« Tisch*)³⁹. To skupienie na unikatowości bytów wydaje się bardzo ważną osią myśli Heideggera⁴⁰.

Wróćmy zatem do konieczności po-myślenia konkretnej pary butów, by mogło się nam odsłonić jej bycie. Argumentacja Heideggera jest dość przewrotna: odwołuje się do obrazu van Gogha, z którego nie będzie do końca konceptualnie ukontentowany (do czego jeszcze wrócimy), ponieważ wprost odnosi się on do otwartości bycia, w przeciwieństwie do narzędzia, którego bycie jest istotowo skryte. Proponuję rozważyć następującą możliwość: czy na pewno nie jesteśmy w stanie odsłonić bycia – nie może nam zostać ono odsłonięte – kiedy to “zwyyczajna para butów zaskoczyłaby nas estetycznie”⁴¹?

Wezmę za przykład moje własne adidas. Gdy wyciągam je z szafy na wiosnę, mija chwila, zanim je założę i użyję, ponieważ stawiają mi swojego rodzaju opór. Uderza mnie ich radosny, błękitny kolor, który jest tak odmienny od palety barw moich zimowych ubrań. W zasadzie zaskakuje mnie ten odcień – jest bardziej jaskrawy, niż pamiętałam. Ta chwila konsternacji, jak sądzę, nie wpada w paradygmat obecności, ponieważ nie stawiam sobie za cel obserwacji przedmiotu-butów, ale ciągle traktuję je jako narzędzie, coś-do-noszenia. Zaskoczenie, które wytrąciło mnie z oczywistości ich użycia, można jednak odnieść do kategorii estetycznych. Moją uwagę zwraca nie tylko kolor adidasów – są one też bardziej znoszone niż mi się wydawały, mają kilka zadrapań i przetarć. Patrząc, jasno widzę, że nie są one takie jak (jakaś) nowa para butów ze sklepu. Wręcz przeciwnie, poprzez te widoczne szczegóły, ukazują mi się one jako moje, te konkretne, żadne inne, adidas, które nosiłam zeszłej jesieni i będę nosić ponownie tegorocznej wiosny.

Ich jednostkowość – unikatowość – nie jest podważona przez możliwość kupienia identycznie wyglądającej pary adidasów. Bez znaczenia, ile par tego bardzo popularnego modelu wyprodukowano w ciągu kilku ostatnich dekad oraz ile ich jeszcze zostanie wyprodukowanych w przyszłości, ta konkretna para jest pełnowymiarowym, ontologicznym oryginałem samej siebie, a nie tylko duplikatem czy też kolejnym egzemplarzem. Masowość produkcji może nas łudzić i kusić łatwością kupna *takich samych* butów, ale to nie będą *te same* buty, tylko ich zastępniki. Co ciekawe Heidegger zdiagnozował ten problem przed pierwszą połową XX wieku. W trakcie seminarium w Le Thor stwierdził, że: “Jeden z istotowych momentów dzisiejszego sposobu bycia bytów [...] to ich zastępowalność

39. Martin Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka fatyczności)*, przeł. Mateusz Bonecki, Jakub Duraj (Nowa Wieś: Wyd. Rolewski, 2007), 93.

40. Rafael Winkler, 2018. *Philosophy of Finitude Heidegger, Levinas and Nietzsche* (London: Bloomsbury, 2018), XIV.

41. Por. Süner, “A Critical Evaluation...”, 30.

(*Ersetzbarkeit*), fakt, że [...] każdy byt staje się istotowo zastępowalny. Dziś bycie to bycie-zastępowalnym (*Ersetzbar-sein*)⁴².

Te słowa są bezpośrednio kontynuującą myśli wyrażonej w wykładzie *Cóż po poecie?* (1946): “Im szybciej się je [rzeczy] wykorzystuje, tym bardziej trzeba je zamienić – wciąż szybciej i wciąż z większą łatwością. Tym, co stałe w rzeczach dostawianych jako nagie przedmioty wykorzystania, jest zamiana (*Ersatz*)”⁴³.

Idea “zastępowalności” odbiera rzeczom ich swoistość – “każdowość”, czyli konkretność i unikatowość. W takim ujęciu, gdy mają być jedynie substytutami, nie są one już będącymi bytami, ale tylko ich namiastkami – surogatami.

Oczywiście można potraktować uwagi Heideggera jako wyraz jego antymoder-nistycznej nostalgii za rzemieślniczym warszatem, o niebezpiecznych konotacjach politycznych⁴⁴. Można jednak odczytać je też jako próbę pomyślenia jednostkowości, przywrócenia jej jako kategorii rozumienia otaczających nas rzeczy *mimo* masowości ich produkcji. To od nas – naszego nastawienia wobec rzeczy – zależy, czy odkryją się przed nami jako unikatowe konkrety, czy zastępowalne kopie bez oryginału.

Dla możliwości przyjęcia optyki jednostkowości, warto odpowiedzieć na pytanie o to, kiedy decydujemy się zastąpić określoną rzecz kolejnym modelem. Zgodnie z obserwacją poczynioną przez Saito, dzieje się to często wtedy, gdy rzecz traci urok nowości. Można odnieść to do idei mody, która domyślnie musi być czymś, co się zmienia. Warta jest tu przytoczenia kolejna uwaga Heideggera: “Nie zmieniamy już ubrań, gdy ulegną zniszczeniu, ale raczej dlatego, że mają one zasadniczy charakter ‘ubrania chwili, w oczekiwaniu na to, co nadejdzie’”⁴⁵.

Heidegger pokazuje, że idea mody sprawia, że rzeczy – byty – nie mają już ugruntowania w sobie, swoim byciu (nie “spoczywają w sobie”⁴⁶), ale stanowią jedynie ekspresję pewnych trendów, których cechą konstytutywną jest nietrwałość. To właśnie jeden z powodów zastępowania rzeczy: często kupujemy nowe przedmioty tylko po to, by uczestniczyć w tych trendach.

Rzeczy są naprawiane coraz rzadziej, ponieważ w rzeczywistości późnego kapitalizmu często taniej i dużo łatwiej jest kupić nową rzecz niż naprawić starą. To także Heidegger zauważył już w 1969 roku: “Idea ‘naprawiania’ stała się myślą

42. Martin Heidegger, *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 107.

43. Heidegger, *Cóż po poecie?*, 249.

44. Michael Zimmerman, “Rethinking the Heidegger – Deep Ecology Relationship”, 204; Thomas Rohkramer, *How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich* (Ohio: Ohio University Press, 2005); Joachim Ritter, “Wielkie miasto”, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Kwartalnik Filozoficzny*, nr 4 (1994), 147–160.

45. Heidegger, *Vier Seminare...*, 107.

46. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20.

antyekonomiczną. Jest to istotowe dla wszelkiej konsumpcji, że już jest skonsu-
mowana i dlatego wzywa do zastąpienia⁴⁷.

Saito, jak widzieliśmy, proponuje, aby przekuć pod-niszczenie rzeczy w este-
tyczną kategorię “efemeryczności” – afirmacji ich kruchości. Heidegger w *Źródle
dzieła sztuki*, jak spróbuję za chwilę pokazać, inspiruje nas do tego, by uzupełnić
ją ideą “przy-ziemności” rzeczy rozumianą jako wzajemne oddziaływanie bytów.

Umorusanie

Gdy Heidegger odwołuje się do obrazu van Gogha, dziwi go, że przedstawione
na nim buty “nie są nawet oblepione grudami ziemi z roli lub z polnej drogi”⁴⁸.
Ta konstatacja odnosi się do dwóch kwestii. Z jednej strony pozwala to zlokalizować
Heideggerowi Nic⁴⁹ obecne w dziele sztuki, czyli samo bycie w swym prześwicie,
które wzywa nas do myślenia, co jest tak ważne dla Heideggerowskiego ujęcia
istoty dzieła sztuki⁵⁰. Z drugiej strony dotyczy idei, która była obecna już w *Byciu
i czasie* – pojedynczy byt, odseparowany od związków z innymi bytami, nie może
zostać zrozumiany, czyli nie może we właściwy sposób odsłonić swojego bycia.
Tym, co *Źródło dzieła sztuki* dodaje do tego ujęcia jest wgląd, że nie chodzi je-
dynie o konfigurację (krzesło odniesione do stołu, stół do podłogi itd.), w jakiej
występują byty, ale też o ich oddziaływanie – wzajemne przekształcanie.

Heidegger opisuje buty jako “znoszone” (*ausgetretenen*) w rezultacie używa-
nia ich przez kobietę do pracy w polu: “W topornym masywie narzędzia-butów
spiętrzył się mozół powolnego stąpania przez rozległe i stale jednakie bruzdy
roli [...]”⁵¹. To “spiętrzenie” można, jak się zdaje, rozumieć jako wynik tego,
że kobieta wielokrotnie zakładała te buty do pracy, co odcisnęło na nich (niesuwalny)
śląd. W wyglądzie butów widoczne jest też oddziaływanie nie tylko bezpośredniej
użytkowniczkki, lecz także pozostałych bytów należących do całości narzędziowej
(buty-droga-pole): “Skórę pokrywa wilgoć i lepkość gleby”⁵².

Krytycy Heideggera, na przykład Timothy Morton, twierdzą, że podkreślenie
tego stanu rzeczy wynika z romantyczno-nazistowskiej wizji Heideggera i jej kultu
ziemi-ojczyzny⁵³. Nie neguję takiej możliwości. Sądzę jedynie, że można zapro-

47. Heidegger, *Vier Seminare...*, 107.

48. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20.

49. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20, 50; zob. Magdalena Hoły-Łuczaj, *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012).

50. Thomson, “Heidegger’s Aesthetics...” (30.11.2022).

51. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20.

52. Heidegger, “Źródło dzieła sztuki...”, 20.

53. Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cam-
bridge, MA: Harvard University Press, 2009), 172.

ponować alternatywne odczytanie, kierujące nas ku afektywności bytów, to jest ich ekspozycji na oddziaływanie innych bytów, co należy do swoistości rzeczy użytkowych jako różnych od dzieł sztuki, a nawet szerzej, wszelkich artefaktów znajdujących się w muzeach.

Dzieło sztuki nigdy się nie z-używa, ponieważ nie używamy go aktywnie (w sensie manipulowania nim). Przeciwnie, roztropnie o nie dbamy, ograniczając jego zakres kontaktu z innymi istotami⁵⁴. Chcąc zachować je dla przyszłych pokoleń, tak by możliwe długo trwały⁵⁵, chronimy je nie tylko przed dotykiem człowieka, ale także z powietrzem, światłem słonecznym, wilgocią itp. To właśnie kontakt z innymi bytami byłby bowiem przyczyną ich przemian, a ściślej zniszczenia.

Kwestia artefaktów muzealnych (innych niż dzieła sztuki) jest pod tym względem interesująca, ponieważ przejście od artefaktu codziennego do muzealnego może być odbierane jako nobilitacja. Ma to jednak swoją, jak się wydaje, dość wysoką cenę. Kiedy rzeczy zostają wyizolowane z sieci oddziaływań, stają się *niczym więcej* niż muzealnymi artefaktami. Znacząco ogranicza to sposoby, w jakie mogą się one istoczyć, czyniąc z nich właściwie tylko obserwowalny, obecny przedmiot – ekspozat. Podsumowując, przez odcięcie ich od interakcji z innymi bytami i tym samym ich oddziaływanie byty mogą być zakonserwowane – stać się trwale obecnymi, ale wskutek tego ich bycie zostaje poniekąd spreparowane i spetryfikowane.

Tymczasem rzeczy użytkowe, będąc używanymi, są wydane na oddziaływanie ich użytkowników, jak i pozostałych bytów współprzynależących wraz z nimi do całości narzędziowej. Przykład butów jest tak ilustratywny, ponieważ pokazuje, że przy-ziemność może odnosić się nie tylko do ich prozaiczności (w konwencjonalnym, potocznym znaczeniu) czy skrytości bycia (w ściśle Heideggerowskim sensie), lecz także do kwestii uwikłania, wręcz umorusania, relacjami z innymi bytami. Idąc, nie można nie pobrudzić butów kurzem, pyłem czy też błotem – żywiołem ziemi. Kontynuując ten przykład: można próbować impregnować buty na oddziaływanie czynników atmosferycznych, ale każdy, kto to robił, wie, jak bardzo ograniczony jest charakter takiej ochrony. Innymi słowy, nie da się uodpornić rzeczy na oddziaływanie innych bytów, które pozostają z nimi w związku całości narzędziowej oraz ich użytkowników.

Tak rozumiana przy-ziemność odchodzi równocześnie od przekonania, że oddziaływanie innych zagraża tożsamości – wyjątkowości – danego bytu. Wręcz przeciwnie, to dzięki śladom, które zostawiają w nim inne byty, jego swoistość – „bycie-tym-właśnie-a-nie-żadnym-innym” – może się ujawnić.

Odwołajmy się do opisu konkretności wspomnianego już stołu z *Hermeneutyki faktyczności*. Heidegger zwraca tam uwagę na widoczne na nim zadrapania:

54. Zob. Fenner, „Environmental Aesthetics and the Dynamic Object...”, 2–3.

55. Zob. Andrzejewski, „Struktura estetycznego doświadczenia codzienności...”, 127.

“Tu i ówdzie widać rysy – przy tym stole majstrowały urwisy; owe rysy nie są jakimiś przypadkowymi uszkodzeniami lakieru, albowiem to właśnie urwisy je zrobiły, i robią to nadal”⁵⁶. Te rysy należą do tego, a nie do żadnego innego stołu. Są one same w sobie do tego stopnia, że odróżniają go od każdego innego zasadniczo identycznego stołu. Powstały zaś one w wyniku interakcji z konkretnymi dziećmi. Bez nich – zarówno chłopców, jak i pozostawionych przez nich ślady – stół nie byłby taki sam.

To samo dotyczy przykładów butów wyobrażonej chłopki i moich adidasów. Oznaki ich podniszczenia sprawiają, że te buty są wyjątkowe pod względem estetycznym, to znaczy różnią się od każdej innej pary teoretycznie “identycznych” adidasów lub roboczych butów.

Jest jeszcze jeden aspekt estetyczny znaków używania: są one znakami bycia potrzebnymi. W języku niemieckim czasownik *brauchen* ma podwójne znaczenie: znaczy zarówno “używać”, jak i “potrzebować”, co przedstawia znaczącą trudność dla tłumaczy prac Heideggera, u którego to słowo w późniejszym staje się pojęciem technicznym. Często oczywiście kontekst skłania do przyjęcia określonego wariantu, ale są fragmenty w pracach Heideggera, gdzie nie jest łatwo o jednoznaczną decyzję, jak na przykład tam, gdzie mowa o tym, że bycie używa/potrzebuje człowieka w *Przyczynkach do filozofii*⁵⁷. Te dwa znaczenia mają znacząco inne konotacje: “używać” wskazuje na podporządkowanie rzeczy używanej używającemu, podczas gdy “potrzebować” podkreśla zależność potrzebującego od potrzebowanego obiektu. Podejście Heideggera do rzeczy użytkowych, ich dowartościowanie, skłania nas jednak, by wyjść poza binaryzm tych dwóch zjawisk i postarać się zrozumieć *splot użycia i potrzeby* – używam czegoś, ponieważ potrzebuję tego do zrobienia czegoś.

W naszym przypadku skłania to do doceniania zmian w wyglądzie danej rzeczy jako przejawów długu wobec niej: ktoś potrzebował rzeczy i dlatego z niej korzystał, co skutkowało pewnymi zmianami jej właściwości (w tym estetycznych). Możemy odwrócić tę sytuację i powiedzieć, że artefakty, które nie noszą śladów użytkowania, to te, które nie były potrzebne. Znow odnieśmy to do przykładu moich adidasów (lub, analogicznie, butów chłopki). Noszą one ślady mniejszego lub większego zużycia, są podniszczone, ale stanowi to wyraz tego, że były potrzebne. Nie ma to w sobie nic z dominacji, ale wskazuje na zależność od danej rzeczy, która umożliwiła realizację określonych czynności. Możemy więc zaryzykować

56. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka fatyczności)*..., 94.

57. Ta trudność ujawnia się nie tylko kiedy porównamy przyjęcie odmiennych strategii w polskim i angielskim tłumaczeniu *Przyczynków do filozofii*, lecz także gdy zestawimy ze sobą dwa alternatywne tłumaczenia *Przyczynków* funkcjonujące w świecie anglosaskim (jedno autorstwa Parvisa Emada i Kennetha Malý’ego, drugie, nowsze, Richarda Rojcewicza i Danielli Vallega-Neu).

stwierdzenie, że oznaki używania i idącego za nim podniszczenia rzeczy mogłyby wzbudzać poczucie wdzięczności i przywiązania do niej.

W tym znaczeniu przy-ziemność może być istotna dla estetyki codzienności o orientacji non-konsumpcjonistycznej, stanowiąc przeciwwagę dla konsumpcjonistycznych ideałów bycia-jak-spod-igły, bycia-nie-noszonym, świecenia-się-z-nowości itd. Ślady przy-ziemności decydowałyby o autentyczności rzeczy – jej unikatowości i przydatności – która nie byłaby tylko kreacją kapitalistycznego rynku, ale znajdowałaby ontologiczne ugruntowanie w samym byciu danej rzeczy.

Podsumowanie

Cytat z eseju “Aletheia” Martina Heideggera, będący mottem całego niniejszego tomu “[...] powszednie mniemanie z pewnością siebie i uporem przechodzi obok tajemnicy [...]”⁵⁸ może posłużyć za komentarz do przedstawionych powyżej rozważań. Rzeczy użytkowe są często traktowane jako “tylko” albo “zaledwie” rzeczy⁵⁹ i jako takie często są lekceważone. Filozofia Heideggera wydzwignęła je z tych nizin ontologicznego zainteresowania, pokazując, jak są istotne dla rozumienia bycia. Myśl Heideggera pozwala zarazem zaproponować kategorie, które może zdyskontować estetyka codzienności zorientowana antykonsumpcjonistycznie. Mianowicie, możemy pomyśleć rzeczy użytkowe jako estetycznie “przy-ziemne”. Oznacza to, że choć są usytuowane bliżej bieguna skrytości bycia – w przeciwieństwie do dzieł sztuki, które są zorientowane na jego odkrywanie – także ujawniają sens swoistości jako nie-replikowalności, która jest niezależna od masowości produkcji. Ten sens unikatowości wzmacnia drugie rozumienie przy-ziemności jako ekspozycji na oddziaływanie innych bytów w trakcie ich używania. Pod-niszczenie powstające w wyniku tego oddziaływania w perspektywie przy-ziemności nie jest oceniane negatywnie (zgodnie z kanonem konsumpcjonistycznych wartości estetycznych), ale stanowi pryzmat, poprzez który może ujawnić się swoistość bycia danego bytu (rzeczy użytkowej). Z jednej strony jest ono znakiem tego, że konkretna rzecz była komuś potrzebna, z drugiej zaś jest widowym dowodem niemożności wydobycia się z sieci oddziaływań bytów, bez relacji z którymi sens bycia nie mógłby się jednak nigdy odsłonić.

58. Zob. W. Murray Hunt, “Are Mere Things Morally Considerable?”, *Environmental Ethics*, vol. 2 (1) (1980), 59–65.

59. Martin Heidegger, “Aletheia”, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 2002), 250.

Bibliografia

- Anderson, Travis. "Complicating Heidegger and the Truth of Architecture". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 69, no. 1 (2011), 69–79.
- Andrzejewski, Adam. "Struktura estetycznego doświadczenia codzienności". *Filozofia Nauki*, t. 22, nr 3 (2014), 125–135.
- Battin, Justin Michael, Elle Rystakova. "Heidegger and Fan Activism. Unveiling the Presence of Poiësisin Contemporary Online Social Mobilization". *Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*, nr 40 (1/2020), 63–84.
- Berleant Arnold, Allen Carlson, "Introduction". W: *The Aesthetics of Human Environments*, ed. Berleant Arnold, Allen Carlson, 13–46. Peterborough, ON: Broadview Press, 2007.
- Fenner, David. "Environmental Aesthetics and the Dynamic Object". *Ethics and the Environment*, vol. 11, no. 1 (2006), 1–19.
- Hainic, Cristian. "The Heideggerian Roots of Everyday Aesthetics". *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4 (2012), 230–249.
- Heidegger, Martin. "Aletheia". W: Martin Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera. Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński, 2002.
- Heidegger, Martin. "O źródle dzieła sztuki", tłum. Lucyna Falkiewicz. *Sztuka i Filozofia*, nr 5 (1992), 9–67.
- Heidegger, Martin. "Źródło dzieła sztuki", tłum. Janusz Mizera. W: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. Jerzy Gierasimiuk i in. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: WN PWN, 2005.
- Heidegger, Martin. *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera. Warszawa: WN PWN, 2000.
- Heidegger, Martin. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, Martin. "Der Ursprung der Kunstwerkes". W: Martin Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. "O istocie prawdy", przeł. Jacek Filek. W: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni. Warszawa: Spacja, 1999.
- Heidegger, Martin. *Ontologia (Hermeneutyka fatyczności)*, tłum. Mateusz Bonecki, Jakub Duraj. Nowa Wieś: Wyd. Rolewski, 2007.
- Heidegger, Martin. *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Heidegger, Martin. "Powiedzenie Anaksymandra", tłum. Janusz Sidorek. W: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. Jerzy Gierasimiuk i in. Warszawa 1997.
- Heidegger, Martin. *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, tłum. Janusz Mizera. Warszawa: KR, 2001.
- Heidegger, Martin. *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- Heidegger, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe; herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Heidegger, Martin. *Źródło dzieła sztuki*. Tłum. Bogdan Jasiński. Warszawa: Wyd. Ethos, 2020.
- Hoły-Łuczaj, Magdalena. *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2012.
- Hoły-Łuczaj, Magdalena. "Rethinking Authenticity: Heidegger and the Environmental Aesthetics of Everyday Artifacts". *Ethics and the Environment*, vol. 27, no. 2 (2022), 83–107.
- Leddy, Thomas. "Everyday Surface Aesthetic Qualities". W: *The Aesthetics of Human Environments*, ed. Berleant Arnold, Allen Carlson. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2007.
- Mizera, Janusz. *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Murray Hunt, W. "Are Mere Things Morally Considerable?". *Environmental Ethics*, vol. 2 (1) (1980), 59–65.
- Pavlakou, Dimitra. 2018. "Thinking Architecture through Heidegger's views". W: *We Need to Talk About Heidegger: Essays Situating Heidegger in Contemporary Studies*, ed. Justin Michael Battin, German A. Duarte, 169–184. Berlin: Peter Lang Verlag, 2018.
- Saito, Yuriko. "Consumer Aesthetics and Environmental Ethics: Problems and Possibilities". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 76, no. 4 (2018), 429–439.
- Saito, Yuriko. 2019. Aesthetics of the Everyday. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-of-everyday> (30.11.2022).
- Saito, Yuriko. "The Role of Aesthetics in Civic Environmentalism". W: *The Aesthetics of Human Environments*, ed. Berleant Arnold, Allen Carlson, 203–218. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2007.
- Sartwell, Crispin. "Aesthetics of the Everyday". W: *The Oxford Handbook of Aesthetics*, ed. Jerrold Levinson. Oxford: Oxford UP, 2005.
- Süner, Ahmet. "A Critical Evaluation of Heidegger's Criticism of Aesthetics in *The Origin of the Work of Art*". *Journal of European Studies*, vol. 47, no. 1 (2017), 21–33.
- Thomson, Iain. 2019. Heidegger's Aesthetics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics> (30.11.2022).
- Winkler, Rafael. *Philosophy of Finitude Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London: Bloomsbury, 2018.
- Woźniak, Cezary. *Martina Heideggera myślenie sztuki*. Kraków: Wydawnictwo A, 2004.



Kolektyw czy jednostka? Kto tworzy teorie (nie tylko) naukowe? O pewnym szczególe w koncepcji Ludwika Flecka

The Collective or the Individual? Who Creates (Not Only) Scientific Theories?
On a Particular Detail in the Concept of Ludwik Fleck

Abstract: The thesis formulated in the 1930s by Ludwik Fleck, that it is not the individual who autonomously and independently formulates new scientific concepts, is no longer controversial, as it is assumed that the process of cognition takes place in a social context and is culturally conditioned. However, the problem of an individual's participation in a scientific discovery remains unresolved. Although Fleck himself used the expression *exceptionally creative individual* to denote a person responsible for a new concept, he was not yet able to explain in a precise manner the peculiar oscillation of what is social and what is strictly individual in the process of establishing new concepts. The Polish microbiologist, however, formulated some important suggestions, which in connection with the latest research, for example, by T. Hutchins, K. Knorr-Cetina or B. Latour, may at least bring us closer to a fuller understanding of how the new enters Science.

Keywords: Ludwik Fleck, thought collective, creative individual, actor network, cognition

I.

Poznanie nie jest indywidualnym procesem teoretycznej "świadomości w ogóle"; jest wynikiem społecznego działania, ponieważ każdorazowy stan poznania przekracza granice dostępne jednostce.

L. Fleck, Powstanie i rozwój faktu naukowego¹

Od lat trzydziestych XX wieku, kiedy to Ludwik Fleck, polski mikrobiolog, opublikował wybitne, za jego życia niedocenione, dzieło, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, nauka w sposób zasadniczy zmieniła swe oblicze, a sposób myślenia

1. Ludwik Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuszkievicz, wstęp Zdzisław Cackowski (Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1986), 67–68.

o niej uległ istotnym modyfikacjom². Po doświadczeniach konstruktywizmu, zwłaszcza w jego radykalnej odmianie sygnowanej nazwiskiem niemieckiego uczonego Ernsta von Glasersfelda, badania zaczęły w znacznie większym stopniu koncentrować się na zjawisku kognicji³. Ontologia ustąpiła miejsca epistemologii, ogólne dywagacje o procesie poznania zaś – empirycznej analizie praktyk naukowców. Artykułowana w rozprawie Flecka teza o społecznej naturze poznania, w latach trzydziestych XX wieku, zwłaszcza we współczesnym autorowi filozoficznym kolektywie myślowym, stanowiła istotne *novum*, co w znacznym stopniu przyczyniło się do tak drastycznie niskiego rezonansu jego tez. Współcześnie jednak jest już na tyle ustabilizowana, że właściwie nie budzi większych kontrowersji. Koncepcja społecznej natury poznania stanowi obecnie raczej podstawę dalszych, bardziej szczegółowych badań fenomenowi kognicji i odkrycia naukowego. Przyjmuje się, że poznanie ma charakter zbiorowy i rozproszony, dokonuje się w obrębie systemów, które tworzy wprawdzie jednostkowy umysł, ale zawsze w powiązaniu ze środowiskiem społeczno-kulturowym, w którym jest zakorzeniony. Najbardziej reprezentatywna dla tej tendencji w socjologii poznania jest praca Edwina Hutchinsa *Cognition in the Wild*, w której teza o rozproszonym, społecznym charakterze poznania oparta jest na badaniach etnograficznych – obserwacji pracy nawigatorów morskich na jednym z amerykańskich lotniskowców⁴. Poznanie jest tu ujęte jako przedsięwzięcie o charakterze zbiorowym. Także współczesne badania z zakresu fizyki eksperymentalnej poświadczają wyraźną

2. Pomijam tu skądinąd bardzo interesujący problem tego, na ile opublikowana w latach sześćdziesiątych XX wieku praca Thomasa Kuhna *Struktura i rozwój rewolucji naukowych* jest powtórzeniem koncepcji Flecka (T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Halina Ostromęcka (Warszawa: Aletheia, 2009)). Niewątpliwie istnieją bardzo duże zbieżności między obu koncepcjami, na tyle istotne, że Kuhnowi zarzucano nawet plagiat, choć nigdzie nie zostało sformułowane oficjalne i poparte odpowiednimi argumentami stanowisko w tej sprawie. Mamy prawo przypuszczać, nie tylko z uwagi na przypis w książce Kuhna, że autor znał teorię Flecka. Być może wpływ miał tu charakter niejako nieuświadomiony, tego nie da się już obecnie, jak sądzę, jednoznacznie rozstrzygnąć. Losy *Powstania i rozwoju faktu naukowego* są równie dramatyczne, co i losy samego Flecka, więźnia getta lwowskiego i obozów koncentracyjnych w Oświęcimiu i Buchenwaldzie, zmuszonego już po wojnie do wyjazdu z Polski. Pierwsze wydanie jego dzieła rozeszło się w niewielkiej liczbie egzemplarzy, znaczna ich część zresztą uległa zniszczeniu w czasie wojny, a inne teksty filozoficzne Flecka, cały czas praktykującego lekarza i mikrobiologa, nie cieszyły się uznaniem za jego życia. O ile przed wojną słaby rezonans tez polskiego uczonego wiązał się z dominacją w lwowsko-warszawskim środowisku filozoficznym innych zupełnie tendencji, metafizycznych, fenomenologicznych i logicznych, o tyle po wojnie wiązał się przede wszystkim z niesprzyjającym klimatem politycznym, postępującym antysemityzmem i zamknięciem polskiego komunistycznego państwa na świat, co znacznie ograniczało międzynarodowy zasięg myśli polskich uczonych.

3. Ernst von Glasersfeld, *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning* (London: Falmer Press, 1996).

4. Edward Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995).

tendencję do eliminowania wręcz indywidualnego podmiotu poznającego na rzecz podmiotu kolektywnego, co znakomicie obrazuje praca Karin Knorr-Cetiny *Epistemic Cultures – How the Sciences Make Knowledge*⁵. Koresponduje to z kolei z tym ujęciem nauki, jakie od lat, konsekwentnie przedstawia w swych pracach Bruno Latour.

Odkrycie naukowe także jest postrzegane jako szczególny rodzaj przedsięwzięcia zbiorowego, a w pracach problematyzujących to zagadnienie wskazuje się różnorodne konteksty zewnętrzne, które mają na nie wpływ. Znakomitym przykładem tego typu rozważań jest praca *Replicating the Practice of Discovery*, w której autorzy zwracają uwagę na rolę przedmiotów materialnych dla odkryć Faradaya⁶. Kluczowa zatem jest tu interakcja uczonego z przedmiotem badań i używanymi przez niego narzędziami, nie zaś wyłącznie praca jego umysłu. Ten sposób podejścia do odkrycia naukowego wydaje się z kolei zharmonizowany ze współcześnie coraz intensywniej rozwijanymi tendencjami w obrębie tzw. humanistyki nieantropocentrycznej czy tzw. zwrotu ku materialności⁷. Detronizacja dotychczas dominującego podmiotu ludzkiego owocuje zwrotem ku rzeczom, roślinom, zwierzętom, które są ujmowane już nie wyłącznie poprzez funkcję spełniane względem człowieka. Traktuje się je jako istotnych aktorów nie tylko współtworzących dynamiczne sieci rzeczywistości, lecz także uposażonych w specyficzną moc sprawczą, dotychczas zarezerwowaną tylko dla ludzkiego hegemonu⁸.

Zwrot ku materialności aktualizuje się nie tylko w rozważaniach o roli wspomnianych już instrumentów naukowych. Przedmiotem zainteresowania są bowiem mapy, wykresy, próbówki, urządzenia laboratoryjne, inskrypcje, traktowane nierzadko jako zmaterializowana forma wiedzy, ale także komputery, gabinety, krzesła, wszystko to zatem, co stanowi zewnętrzne materialne otoczenia badacza, niekoniecznie ściśle sfunkcjonalizowane dla podejmowanych przez niego działań naukowych. Szeroko pojęta materialność ujmowana jest jednak w sposób

5. Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures – How the Sciences Make Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

6. Ryan D. Tweney, Ryan P. Mears, Christiane Spitzmüller, "Replicating the Practice of Discovery: Michael Faraday and the Interaction of Gold and Light", w: *Scientific and Technological Thinking*, red. Michael E. Gorman, Ryan D. Tweney, David C. Gooding, Alexandra P. Kincannon (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2013), 137–158.

7. W polskim dyskursie humanistycznym tendencja ta najsilniej wyraża się w pracach Ewy Domańskiej, np. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006); "Problem rzeczy we współczesnej archeologii", w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2008), 27–60.

8. Bruno Latour, "Przedmioty także posiadają sprawczość!", przeł. Aleksandra Derra, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010), 525–560.

relacyjny; działa, o ile wchodzi w interakcje z badaczem. W ten sposób tworzy się sieć związków, w której współwystępują ze sobą czynniki ludzkie, społeczne, materialne i technologiczne. Nowy fakt naukowy powstaje zatem w efekcie ich wzajemnych zależności i szczególnej formy współpracy.

Relacyjne ujmowanie pracy badawczej i powstającego w jej rezultacie odkrycia wydaje się różnić ustalenia współczesnych badaczy fenomenu poznania i etnografów laboratorium od koncepcji Flecka, u którego rozpoznaniu owego rozproszonego, wielopodmiotowego, jeśli tak można to określić, autorstwa nie towarzyszą tak szerokie kontekstualizacje. Dla badaczy takich jak Latour, Hutchins czy Knorr-Cetina systemy poznawcze mają charakter socjotechniczny, podczas gdy dla Flecka, ale również dla Kuhna, charakterystyczne jest założenie prymarności kolektywnego charakteru poznania. Przedmiotem zainteresowania są tu kolektywy myślowe, tworzone przez ludzi poddanych przymusowi danego stylu myślowego. Jest jednak przynajmniej jeden istotny moment, który łączy rozważania choćby Brunona Latoura z koncepcją polskiego mikrobiologa. I współcześnie zwraca się bowiem uwagę na to, że tylko nieliczne osoby uczestniczące w zbiorowym poznawczym przedsięwzięciu otrzymują nagrody, a zasługi przypisywane są zwykle pojedynczym badaczom⁹. Obserwacja ta jest jednak niesproblematyzowana w sposób należyty we współczesnych badaniach. Jest to także istotny wątek koncepcji Flecka, przez niego samego również nierozwiązany w sposób zadowalający.

Być może, wyrażę tu wstępne intuicje, mit genialnego naukowca, wybitnego i samotnego indywiduum, które w sposób tajemniczy, nadprzyrodzony właściwie, formułuje nową koncepcję, jest po prostu na tyle silnie utrwalo-ny w świadomości społecznej, że wszelkim koncepcjom zakładającym zbiorowe autorstwo niezwykle trudno utrwalić się w dyskursach. Poświadcza to przecież nawet językowy uzus. Mówimy wszak: x odkrył, y wymyślił nową teorię, z sformułował koncepcję, które jednoznacznie presuponują autorstwo indywidualne. Powszechne są sformułowania typu *koncepcja kolektywu myślowego Ludwika Flecka, koncepcja interpretacji Stanleya Fisha*, a i sam Fleck, pisząc o innych teoriach, używa zwrotów personalizujących, jak np. *odkrycie reakcji Wassermana*. Mit zatem trwa, być może właśnie dlatego, że nikomu nie udało się wyjaśnić osobliwej oscylacji tego, co *stricte* indywidualne, i tego, co społeczne, którą identyfikujemy, analizując proces fundowania nowych

9. Sądzę, że nieco innym zagadnieniem jest praca w zespołach badawczych, w grę wchodzi tu bowiem również uwarunkowania instytucjonalne. Nie jest to przedmiotem moich rozważań, choć sposób, w jaki przebiega proces poznania w tego typu zespołach, wydaje się równie interesujący i wart przebadania, także z perspektywy empirycznej, por. na ten temat: Paul Thagard, "Collaborative Knowledge", *Nous*, vol. 31, no. 2, (1997), 242–261.

teorii tak w nauce, jak i sztuce. Może jednak – wyrażę tu z kolei wątpliwość – nie jest to jedynie swego rodzaju skrót myślowy, przedsięwzięty dla językowej ekonomii i usankcjonowany przez uzus, a rola indywidualnego podmiotu w zakresie innowacji badawczych jest istotniejsza niż zakładają współcześni badacze poznania naukowego. Te wstępne intuicje badawcze i nasuwające się wątpliwości skonfrontuję z rozważaniami Ludwika Flecka, bo choć problem został przez niego właściwie jedynie wskazany, to w *Powstaniu i rozwoju faktu naukowego* pojawiły się pewne sugestie jego rozwiązania, niepodjęte jak dotąd przez badaczy poruszających się w obszarze socjologii poznania naukowego.

II.

[...] Wassermann jest bardziej tylko chorążym odkrycia niż jedynym jego twórcą.

L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*¹⁰

Samo słowo *jednostka* występuje w rozważaniach Ludwika Flecka rzadko, a autorstwo teorii badacz kojarzy konsekwentnie z kolektywem myślowym, nie zaś z indywiduum¹¹. Warto się zatem najpierw przyjrzeć samemu pojęciu kolektywu myślowego. Określa ono wspólnotę ludzi, którzy są związani wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym. Kolektyw myślowy jest nośnikiem stylu myślowego¹². Tworzy się on nawet wówczas, gdy tylko dwie osoby wymieniają swe myśli, już wtedy bowiem wytwarza się specyficzny nastrój, znikający, gdy uczestnicy kolektywu rozstają się, i powracający, gdy ponownie dochodzi do ich spotkania. Każdy z nas należy równocześnie do wielu kolektywów myślowych, przy czym przynależności do przynajmniej części z nich zwykle sobie nie uświadamiamy. To w obrębie kolektywów myślowych krążą pewne pojęcia, aksjologie, przesady, co do których zasadności i realności utwierdzają się ich członkowie w wyniku stałej wymiany myśli¹³. Łączący członków wspólnoty styl myślowy wytwarza swego rodzaju myślowy przymus oznaczający stałą gotowość

10. Ludwik Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, 71.

11. Rozważania tu prezentowane mogą się odnosić także do twórców w obszarze sztuki. Empirycznym punktem odniesienia w tym artykule są jednak tylko autorzy koncepcji naukowych.

12. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, 68. Na temat kolektywu i stylu myślowego zob. także: Bożena Płonka-Syroka, "Pojęcie stylu myślowego u Ludwika Flecka, Paula Diepgena i Wernera Leibbranda i konsekwencje jego wykorzystania w praktyce badawczej historyka medycyny", w: *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki. Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 7, red. Bożena Płonka-Syroka (Wrocław: Arboretum, 2003), 228–239; Marzenna Cyzman, "Zaskakujące pojęć wędrownki i związku. O kolektywie myślowym Ludwika Flecka i wspólnocie interpretacyjnej Stanleya Fisha", *Filozofia i Nauka*, t. 7, cz. 2 (2019), 305–317.

13. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, 77.

do określonego widzenia i działania. Fakt naukowy¹⁴, u Flecka konstruowany, a jednak obiektywny, jest całkowicie zależny od stylu myślowego¹⁵.

Istnieją chwilowe, jedynie czasowo aktualne, kolektywy myślowe, i kolektywy myślowe stałe, wytwarzające swe własne struktury i posiadające długą nierzadko tradycję. Te ostatnie Fleck postrzega jako w charakterystyczny sposób dwudzielne – z jednej bowiem strony posiadają one krąg ezoteryczny, który tworzą specjaliści, z drugiej natomiast krąg egzoteryczny, niejako zewnętrzny wobec właściwej struktury myślowej. O ile krąg ezoteryczny dysponuje wiedzą fachową, o tyle krąg egzoteryczny rozporządza wiedzą popularną. Tworzą go zwolennicy, sympatycy, opinia publiczna. Między kolektywami myślowymi może dochodzić do wymiany myśli, przy czym każdorazowo oznacza ona przesunięcie w zakresie znaczenia pojęć i wartości myśli, które w konsekwencji może doprowadzić do zmiany ukierunkowanego postrzegania i stworzenia nowych faktów¹⁶.

Podmiot poznający jest zatem zależny od struktur myślowych, w obrębie których przebiega proces kognicji. Indywidualna twórczość oraz wszelkie innowacje i zmiany w obrębie badawczych czy artystycznych przedsięwzięć byłyby zatem jedynie konsekwencją procesów zachodzących w obrębie kolektywów myślowych, składałaby się na nie zbiorowa praca tych, których określa pewien styl myślowy. Za każdym *novum* stałby więc podmiot zbiorowy, a nie w ścisłym sensie indywidualny.

Zgodnie z koncepcją Flecka, jednostka nie może niczego pomyśleć wbrew kolektywowi myślowemu, wywiera on bowiem bezwzględny przymus na jej sposób postrzegania, wartościowania i oznaczania przedmiotów. Nie należy wprowadzić jednostki w procesie poznania pomijając, istotne są tu jej narządy zmysłowe i uposażenie psychiczne, jednak dopiero badanie kolektywu myślowego, którego jest ona członkiem, daje gruntowną podstawę nie tylko do zbadania fenomenu poznania, lecz także tego, jak *nowe* wkracza do nauki¹⁷. Wszelkie odkrycia powinny być rozumiane w kontekście społecznym, właściwym ich autorem jest bowiem każ-

14. Znacznie ograniczam w tekście głównym rozważania na temat faktu i prawdy, zyskujące wprawdzie w rozważaniach Flecka jasne eksplikacje, lecz także domagające się jeszcze komentarzy. Uznaję, że dla celu niniejszych rozważań nie jest konieczne ich przeprowadzenie. Na temat faktu i prawdy zob. np. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego...*, 126, 141. Wydaje się, że podobnym pojęciem faktu w obszarze rozważań teoretycznoliterackich i socjologicznoliterackich operowali Janusz Lalewicz i Jurij Tynianow. Problem ewentualnej zbieżności pojęciowej musi jednak zostać jeszcze dokładnie przebadany: Janusz Lalewicz, *Społeczny kontekst faktu literackiego i funkcje lektury* (Warszawa: IBL PAN, 1977); Jurij Tynianow, *Fakt literacki*, przeł. Elżbieta Feliksiak i in. (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978).

15. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 94.

16. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 38–143.

17. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 74.

dorazowo wspólnota badaczy¹⁸. A jednak w rozważaniach Flecka obok wyrażenia *jednostka* funkcjonuje jeszcze jedno określenie – *twórca fachowiec*¹⁹. Pojawia się ono zaledwie raz w rozprawie *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, po raz drugi zaś, choć w zmienionej formie leksykalnej, jako *wyjątkowo twórcza jednostka*, zostaje użyte w tekście odpowiedzi na recenzję pracy Flecka *Nauka a środowisko*, jaką sformułował Tadeusz Bilikiewicz²⁰. Wydaje się więc, że Fleck odróżniał jednostkę jako nosicielkę stylu myślowego od jednostki szczególnie twórczej. Jest ona wprawdzie także poddana przymusowi myślowemu swego kolektywu, jednak w jakiś sposób od niego się odróżnia i jest szczególnie predestynowana do odkrycia. Należałoby zatem Fleckowską triadę: kolektyw, jednostka, prawda (to, co jest do odkrycia) uzupełnić jeszcze o jednostkę wyjątkowo twórczą. I wskazać zarówno to, czym ona odznacza się na tle innych jednostek, jak i to, jaka jest dokładnie jej rola w odkryciu naukowym. W rozważaniach badacza szerszych omówień jednak nie znajdziemy. Wspomina on tylko, że wyjątkowo twórcze jednostki to zagadnienie odrębne, a i dokonaną tu przez siebie indywidualizację jednostki, o której mówił przecież, że jest bardziej reprezentantką pewnych funkcji społecznych niż źródłem świadomego działania, natychmiast osłabia poprzez wahanie terminologiczne, pisząc: “wyjątkowo twórcze jednostki lub może raczej twórcze momenty”²¹. Wydaje się więc, że Fleck miał świadomość, że wskazanie autorstwa kolektywnego w przypadku nowych koncepcji jest w jakiś sposób niewystarczające, nie dysponował jednak jeszcze dobrym wyjaśnieniem tej osobliwej oscylacji społecznego i indywidualnego. Jedyny nieco dokładniejszy opis znajdujemy w *Powstaniu i rozwoju faktu naukowego*. Tu Fleck pisze o twórczym fachowcu jako “personifikacji punktów przecięcia różnych kolektywów myślowych i różnych linii rozwoju myśli”²², nazywając go także “osobowym centrum świeżych myśli”. Jednostka szczególnie twórcza, choć także poddana przymusowi myślowemu, jednocześnie wyrasta ponad macierzysty kolektyw, nie tyle jednak z uwagi na jej osobliwe cechy psychiczne czy szczególne uposażenie umysłu, ile raczej ze względu na to, że wprowadza do własnej wspólnoty myśli pochodzące z innych kolektywów. To za jej sprawą

18. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 109.

19. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 153.

20. Ludwik Fleck, “Nauka a środowisko”, *Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 149–156. Polemikę z tezami tam zaprezentowanymi podjął Tadeusz Bilikiewicz w pracy “Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka” (*Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 175–197). Do jego krytycznych uwag odniósł się Fleck w “Odpowiedzi na uwagi Tadeusza Bilikiewicza” (*Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 168–174). Wszystkie te artykuły, włącznie z “Odpowiedzią na replikę Ludwika Flecka”, zostały opublikowane w cytowanym w niniejszych rozważaniach wydaniu *Powstania i rozwoju faktu naukowego*. Wyrażenie *wyjątkowo twórcze jednostki* jest użyte na s. 201 tej pracy.

21. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 201.

22. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 153.

dokonywałyby się więc międzykolektywna wymiana znaczeń, swoisty transfer myśli. Jednostka wybitnie twórcza byłaby zatem odpowiedzialna za zmianę kierunku postrzegania, ze względu na przynależność do kilku wspólnot byłaby “wehikułem międzykolektywnej komunikacji”²³. To w jej wyniku powstawałyby nowa koncepcja lub pojawiałyby się odkrycie.

Te okazjonalnie wypowiedzane uwagi Flecka, charakterystyczna luka w jego tak przecież drobiazgowych i precyzyjnych rozważaniach, nie były jeszcze przedmiotem szerszej dyskusji. Już jednak w czasach współczesnych badaczowi, gdy publikował on swe prace, sprzeciw, i to tych przeważnie dość życzliwych koncepcji Flecka czytelników, budził właśnie sposób traktowania jednostki w procesie badawczym²⁴. Była to pochodna tyleż preferowanego przez nich obiektywistycznego modelu poznania, przypisującego wyjątkową rolę jednostce, co i niejasnych rozważań samego Flecka, który właściwie sformułował jedynie postulat badania jednostki jako zawsze sfunkcjonalizowanej względem kolektywu myślowego. Na zarzuty polski bakterjolog odpowiadał wprawdzie konsekwentnie, że nie pomija roli jednostki w odkrywaniu, jedynie ją społecznie kontekstualizuje, ale i tej tezy szerzej nie uzasadnił²⁵.

III.

[...] odkrycia jednostki nie wyskakują od razu gotowe jak Minerwa z głowy Jowisza.

L. Fleck, Problem obserwacji naukowej²⁶

Michał Rydlewski, polski filozof i kulturoznawca, autor książki rozwijającej myśl Flecka *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, jako jeden z nielicznych badaczy, zwrócił uwagę na ów osobliwy szczegół w kon-

23. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 143.

24. Tezy Flecka komentował między innymi Tadeusz Tomaszewski: “Dyskusja (uwagi do referatu Ludwika Flecka pod tytułem “Problem obserwacji naukowej””, w: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. Stefan Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007), 296–297. Na zarzuty Fleck odpowiedział w tekście *Problem obserwacji naukowej: Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, 295–297.

25. Mamy podstawy przypuszczać, że być może istnieją jeszcze nieodkryte prace; część z nich, nieopublikowaną, Fleck przekazał swojemu przyjacielowi, Markowi Klinbergowi, któremu te zostały skonfiskowane przez izraelski kontrwywiad (okazał się bowiem szpiegiem radzieckim). Marek Klinberg twierdzi, że nie wszystkie materiały zostały mu zwrócone. Opieram się tu na informacjach podanych przez Michała Rydlewskiego: *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej* (Bydgoszcz: Epigram, 2016), 249. Niewykluczone więc, że kiedyś objawi się nam druga część *Powstania i rozwoju faktu naukowego*, której napisanie Fleck planował, rozwijająca to, co nie zostało dopracowane w części pierwszej.

26. Ludwik Fleck, “Problem obserwacji naukowej”, w: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. Stefan Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007), 295–297.

cepcji stylów myślowych i podjął się próby jego uzupełnienia i rozwinięcia. W tym celu dokonał szerokiej kontekstualizacji rozważań Flecka, zestawił je bowiem z konstruktywizmem społecznym i koncepcjami Stanleya Fisha oraz Ludwiga Wittgensteina. Rydlewski stawia tezę, że:

W konstruktywistycznym modelu poznania udziałem jednostki jest ostateczny akt stwierdzenia tego, co zostało już uprzednio skonstruowane, ale nie jest jeszcze “wypowiedziane”²⁷.

W ten sposób udaje się badaczowi połączyć społeczny aspekt poznania, myślowy przymus, jakiemu jednostka podlega, z jego indywidualnym jednak wymiarem tak, że nie powstaje tu logiczna sprzeczność. *Nowe* wchodzi zatem do nauki w taki sposób, że istniejące już i krążące w danym kolektywie myślowym przekonania, zostają przez jednostkę wybitnie twórczą wyeksplikowane, nazwane. Przechodzą ze stanu ukrytego do jawnego²⁸. Szczególną rolę w tym procesie Rydlewski przypisuje metaforze jako takiemu środkowi językowego wyrazu, który umożliwia obserwację związków, jakie wcześniej były niezauważone²⁹. W tym sensie to także Ludwik Fleck jako autor metafory, szeregu metafor właściwie, konstrukcji w zakresie wiedzy naukowej, kolektywu i stylu myślowego, jest jednostką wybitnie twórczą, eksplikującą to, co dotychczas krążyło we wspólnocie myślowej w formie utajonej, jednak już gotowej do aktualizacji. Aktualizacja taka jest możliwa za pomocą odpowiedniej metafory, którą formułuje jednostka wybitnie twórcza.

Twórczy fachowiec w ujęciu Rydlewskiego to ta osoba, “która potrafi wyeksplikować milczącą wiedzę jednego kolektywu myślowego, dzięki wiedzy pochodzącej z innego”³⁰. Tezę tę formułuje badacz nie tylko na podstawie rozważań Flecka, łączy je także z uwagami Stanleya Fisha i Jana Dembowskiego. Szczególnie trafna wydaje się Rydlewskiemu teza tego ostatniego uczonego, wskazująca, że w umyśle człowieka dochodzi do mutacji, dzięki którym pojawiają się nowe skojarzenia, od kolektywu niezależne³¹. Rydlewski jednak nazbyt jego zdaniem indywidualizujące proces poznania uwagi Dembowskiego modyfikuje, przyjmując, że mutacja zawsze dokonuje się pomiędzy wiedzą jednego kolektywu a wiedzą

27. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 243–244.

28. Inną kwestią jest już natomiast to, jak *nowe* zaczyna dalej funkcjonować w dyskursach, jakim zmianom podlega, co decyduje o jego przyjęciu i utrwaleniu w danym czasie i środowisku, a co przyczynia się do jego odrzucenia. Por. np. Josef Mitterer, “Paradoksy Nowego. O płynnym stanie rzeczy”, przeł. Bogdan Balicki, *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 1 (15) (2023), 21–29.

29. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 244–245.

30. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 249.

31. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 250. Tu też odnośny cytat z pracy Józefa Dembowskiego.

drugiego kolektywu. Bardziej trafne wydają się więc w tym kontekście rozważania Fisha, zwłaszcza zaś jego uwagi o jednostce jako przekąźniku wpływów jednego kolektywu na drugi tak, że dochodzi tu do przecieków, spojeń i niuansów. Powstały w ten sposób twórczy chaos może być początkiem nowego stylu myślowego. Amerykański literaturoznawca wydaje się tu znacznie bliższy Fleckowi niż Dembowski, zakłada bowiem, że owo przenikanie się różnych przekonań nigdy nie odbywa się w stanie przejrzystej i uwolnionej od wpływów zewnętrznych świadomości³². Aby jednak ów nowy styl myślowy się zrodził, jednostka musi dysponować szczególną samoświadomością i znacznie większym poziomem refleksyjności niż inni członkowie kolektywu myślowego. Zgodnie z rozważaniami samego Flecka, oscylacja jednostki między różnymi kolektywami myślowymi odbywa się w sposób nieświadomy, dlatego też poznający podmiot zachowuje egzystencjalną i osobowościową stabilność³³. Proces ten jest poddawany refleksji w sytuacji kryzysowej, wówczas gdy nie tylko dochodzi do uświadomienia sobie przechodzenia między wspólnotami interpretacyjnymi, ale i poszukiwania pewnych punktów wspólnych między nimi. Kluczowa zatem wydaje się odpowiedź na pytanie, w jakich okolicznościach dochodzi do zderzenia się stylów myślowych w świadomości jednostki.

Odpowiedź taką sformułował już sam Fleck. Wskazał on bowiem, że przemiany stylu myślowego mają miejsce w okresie szczególnego zamieszania społecznego, dzięki któremu różnice stanowisk czy walka przekonań zyskują szczególnie wyrazistą formę³⁴. Mamy tu zatem konsekwentnie wskazanie na prymarne okoliczności społeczne, tymczasem, jak podkreśla Rydlewski, powołując się z kolei na uwagi Fisha, nie do przecenienia są również czynniki *stricte* indywidualne, wszystkie zatem przypadki życiowe, szczególnie traumatyczne doznania, zmiany sytuacji egzystencjalnej etc.³⁵.

Na podstawie przedstawionych wyżej rozważań można by sformułować pewien model badania jednostki twórczej, a zatem i sposobu, w jaki *nowe* wkracza do nauki. Należałoby przedstawić jej biografię pojętą jako opis kolektywów myślowych, do których należy, ze szczególnym uwzględnieniem zachodzących między nimi wpływów, a także okoliczności społecznych, historycznych, politycznych i życiowych, które mogły wyzwolić szczególne momenty przejść między stylami właściwymi danym wspólnotom interpretacyjnym.

32. Szczegółowe omówienia rozważań Stanleya Fisha wraz z odnośnymi cytatami: Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 252–253.

33. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 143.

34. Fleck, *Powstanie i rozwój...*, 126.

35. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, 256.

Teza ta, logiczna konsekwencja trafnie rozwiniętych przez Rydlewskiego ustaleń Flecka i Fisha, wydaje mi się poprawna na poziomie rozważań ogólnych, jednak nieoperacyjna w zakresie rozważań praktycznych. Stworzony na jej podstawie potencjalny model badania jednostki wybitnie twórczej byłby niezwykle trudny do jednostkowej aktualizacji. Ponieważ mówimy o procesach, których terenem jest społecznie uwarunkowana, ale jednak indywidualna świadomość, nigdy nie możemy być do końca pewni, do przecięcia się jakich konkretnie stylów myślowych doszło na jej terenie. Choć możemy – o ile dysponujemy bogatymi informacjami biograficznymi – z dużym prawdopodobieństwem wskazać nawet wiele kolektywów myślowych, w których jednostka uczestniczy, a nawet wyznaczyć te najważniejsze dla sformułowania nowego faktu naukowego, nigdy nie uzyskamy pewności, że to przecięcie akurat tych stylów myślowych doprowadziło do zmiany. Niezbyt pomocna wydaje się także taka oto wskazówka Rydlewskiego, iż jednostka wybitna twórcza uczestniczy w kręgu ezoterycznym jednego kolektywu myślowego i zarazem w kręgach egzoterycznych innych kolektywów myślowych. Oscylacja myślowa może przecież zachodzić między kilkoma naraz wspólnotami, w mniejszym lub większym stopniu, a owe Fishowskie przecieki mogą następować w sposób nieuchwytny nawet dla wybitnie samoświadomej jednostki. Nie wiadomo też, czy koniecznym warunkiem ustanowienia innowacji jest obecność w kręgu ezoterycznym jednego z kolektywów myślowych. Wyzwoleniu nowego stylu myślowego może też towarzyszyć splot różnych okoliczności, rozciągnięty w czasie, odbywać się może zatem w sposób nieciągły. Zmierzam do tego, by wskazać, że w zakresie formułowania *nowego* rolę odgrywają także czynniki pozaświadome, przygodne, ślepy traf, przypadek, dziwne skojarzenie, intuicja, to zatem, co jest przedmiotem doświadczenia jednostki, lecz co nie może być następnie przedmiotem racjonalnej komunikacji. Proces powoływania nowych faktów i stylów myślowych jest analogiczny do procesu twórczego w sztuce, który odbywa się w pewnej mierze poza udziałem świadomości. Aby przyjąć takie rozumienie procesu twórczego nie trzeba, jak sądzę, unieważniać tezy o społecznym charakterze procesów psychicznych zachodzących w jednostce, należy jednak z pokorą uznać, że w obliczu tak skomplikowanej materii psychicznej jesteśmy w swym racjonalizmie nierzadko bezradni. Tego pozaracjonalnego czynnika nie bierze pod uwagę Fleck, nie zwraca na niego uwagi także Rydlewski, co zresztą potwierdza zasadność tezy o kolektywach myślowych. Przymus myślowy, któremu jako członkowie swych wspólnot podlegają, ukierunkowuje ich widzenie, zwłaszcza w przypadku Flecka jako bakteriologa i lekarza, na to, co może być przedmiotem ścisłego badania i racjonalnej komunikacji. Uczestnik kolektywu myślowego literaturoznawców, którego członkinią jest pisząca te słowa,

wychowany jest natomiast do widzenia innych postaci twórczej pracy³⁶. Przyjmując konstruktywistyczny model poznania, znacznie łatwiej jest zobaczyć proces ustanawiania nowych interpretacji w perspektywie koniecznej przygodności, lecz znacznie trudniej jest określić w sposób racjonalny jego przyczyny. O ile bowiem możemy tu wskazać zespół czynników społecznych, o tyle ukonkretnienie przyczyn szczególnego momentu przejścia i konfliktu między stylami myślowymi ma zawsze charakter jedynie spekulatywny.

IV.

Jednostka jest porównywalna z pojedynczym piłkarzem, kolektyw myślowy ze zgraną drużyną futbolową, poznanie z przebiegiem gry. Czy można i czy należy analizować przebieg gry tylko z punktu widzenia pojedynczych kopnięć? Zagubiłby się cały sens gry!

L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*³⁷

Sądy o właściwym twórcy odkrycia można uznać w kontekście rozważań Flecka za arbitralne, bo choć uczony wielokrotnie podkreśla, że właściwym autorem innowacji jest kolektyw, nie indywidualizm, nie podejmuje się szerszego uzasadnienia. Wydaje się zatem, że to, czego nam potrzeba, to obserwacje konkretnych praktyk naukowych czy artystycznych, badanie o charakterze empirycznym, które wskazałoby jednostkę i kolektyw w działaniu i w wielości relacji, w jakich uczestniczą i jakie tworzą.

Obecnie prowadzone są badania nad biografiami i autobiografiami naukowymi, badania o charakterze antropologicznym i etnograficznym, w dużej mierze inspirowane zarówno myślą Flecka, jak i Brunona Latoura. Takie pojęcia, jak kolektyw myślowy, styl myślowy czy aktor-sieć stanowią nierzadko podstawowe leksykalne uposażenie tekstów, których celem jest wskazanie uwarunkowań pracy naukowej. Przedmiotem zainteresowania badaczy są także tzw. *small stories*, małe biografie, stanowiące odmianę małych narracji, w których opisywane są drobne fragmenty życia twórcy, okoliczności towarzyszące powstaniu danego dzieła czy pozycja

36. W obszarze zupełnie innego namysłu, ontologicznego, opartego na klasycznych dziełach filozoficznych, powstało bodaj najbardziej wszechstronne opracowanie zagadnienia twórczości – Władysław Stróżewski, *Dialektyka twórczości* (Kraków: Znak, 2007). Mimo że stosowane przez Stróżewskiego pojęcia są zasadniczo nieprzekładalne na język konstruktywistów, to pewne aspekty jego rozważań można by porównać z konstruktywistycznym dyskursem. Stróżewski np. również rozważa zagadnienie metafory, zwracając uwagę na sposób, w jaki dokonuje się innowacji w sztuce.

37. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, 74.

autora w danej wspólnocie i w kontekście rzeczywistości³⁸. Szczególną wartość mają te rozważania, w których obserwacji własnych praktyk naukowych towarzyszą obszernie metanaukowe komentarze, poświadczające samoświadomość badawczą. Uzasadniają one w sposób empiryczny tezę, że nauki i sztuki nie uprawiają bynajmniej osoby wyabstrahowane ze świata i okoliczności życiowych, które w istotny sposób kształtują ich praktykę badawczą. Pozwalają też na potwierdzenie Fleckowskiej tezy, iż wszelkie innowacje naukowe, a nawet drobne zmiany stylu myślowego, są uwarunkowane ponadindywidualnie, nie dokonują się w samotności i bez związku z kolektywami myślowymi, w których badacz uczestniczy. Autorefleksja poznawcza prowadzi do – często dla samych autorów zaskakującej – obserwacji, że na naukowe wybory i sposób rozwiązywania problemów badawczych istotny wpływ miały często nawet okazjonalnie prowadzone rozmowy z kolegami – badaczami, zasłyszane opinie, a nierzadko także zupełnie przypadkowe okoliczności życiowe, z samą już praktyką badawczą mające niewiele wspólnego. Potwierdza to zatem stawianą wcześniej tezę, że odkryciu towarzyszą zewnętrzne szczególnie burzliwe okoliczności, a także pewne istotne momenty w życiu osobistym twórcy.

Autorzy podkreślają także, że zmiany ich stylu myślenia nie dokonywały się w sposób gwałtowny, raczej kształtowały się w wyniku kumulacji określonych doświadczeń i przemyśleń, prowadząc w efekcie do innowacji. To nie jednostkowy akt o charakterze magicznym, nagły przebłysk nowości, lecz proces, często długotrwały, w którym działa szereg czynników zewnętrznych³⁹. Jeśli zatem można by tu użyć pojęcia epifanii, to tylko pod warunkiem szczególnego jej rozumienia, takiego, które zakłada jej społeczne uwarunkowanie. Epifania to nie dokonujący się nagle akt objawienia, tu – odkrycia czy gwałtownej i radykalnej zmiany stylu myślenia – lecz raczej wydarzenie w określony sposób uwarunkowane i uprzednio przygotowane. Marcin Kafar, powołując się na ustalenia znanej propagatorki podejścia autoetnograficznego w humanistyce, Carolyn Ellis,

38. Michael Bamberg, Alexandra Georgakopoulou, "Small Stories as a New Perspective in Narrative and Identity Analysis", *Text&Talks*, t. 28, nr 3 (2008), 377–396.

39. Danuta Urbaniak-Zajac, "Refleksja metodologiczna i biograficzna", w: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016), 49–61; Natalia Bloch, "O pożytkach z przypadków szwendania się i nomadologii. Autorefleksyjny reportaż antropologiczny", w: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, 63–87. W tomie, z którego pochodzą obie te prace, także inne teksty, zarówno o charakterze autobiograficznym, jak i stricte metodologicznym, które stanowią szczególnie cenne źródło informacji dla badacza podejmującego refleksje nad praktykami badawczymi i innowacjami naukowymi. Zob. także równie istotne w tym zakresie: *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, red. Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014).

wskazuje określone atrybuty epifanii, nieodpowiedniość, nagłość, duchowość⁴⁰. Pewne sytuacje, gesty, myśli, akty mowy są epifaniczne, gdy nagle i jak się wydaje, bez określonego powodu, nabierają w sposób nieoczekiwany nowych znaczeń. Oto stają się w pewnym momencie czymś zupełnie innym niż były, zmienia się nagle ich percepcja czy sposób wartościowania. Choć nagłość przypisywana doświadczeniu epifanicznemu może sugerować jakiś rodzaj fenomenologicznie rozumianego aktu czystej świadomości, w którym zewnętrzne okoliczności są wzięte w nawias, w istocie oznacza jedynie nieprzewidywalność i nieintencyjność dokonującej się zmiany. Doświadczenie epifaniczne prowadzi do konwersji. Nikt nie jest jednak w stanie jej przewidzieć, zaprogramować, wywołać. Jest czymś, co stwierdza się *post factum*, poddając poznawczy proces refleksji. Wówczas też możliwa jest analiza przyczyn, które uwarunkowały doświadczenie epifaniczne, np. splot określonych życiowych okoliczności, który może powodować otwarcie na wpływ zupełnie innego, dotychczas ignorowanego, stylu myślenia.

Wskazane powyżej zaledwie w zarysie tendencje badawcze jeszcze nie dominujące, ale mające coraz istotniejszy wpływ na współczesną humanistykę, poświadczają zmianę w sposobie rozumienia zarówno badacza, jak i jednostki wybitnie twórczej. To, co naukowe, i to, co prywatne, nie stanowią dwu rozłącznych sfer, lecz obszary ustawicznie się przenikające, nie da się bowiem wyabstrahować badacza z jego zewnętrznych uwarunkowań. Odkrycia i zmiany stylu myślowego, choć artykułowane przez szczególnie samoświadomą jednostkę, mają wielu autorów, którzy nawet nieintencyjnie uwarunkowali przyszlą innowację. Sądzę zatem, że szczególnie funkcjonalne dla badań nad fenomenem jednostki wybitnie twórczej mogą okazać się pojęcia Latoura. Sieć i aktor, aktor-sieć, działanie aktora w sieci, na sieć i działanie sieci na aktora to określenia, które pozwalają zrozumieć zapośredniczenie działań, jakie wywołuje i jakim podlega twórczy naukowiec⁴¹. Wskazują one na nieprzewidywalność pewnych działań, okazjonalność relacji, jakie tworzy, a także umożliwia postrzeganie jego aktywności

40. W języku angielskim terminy te brzmią zdecydowanie lepiej niż ich polskie kalki: *incongruity*, *suddenness*, *spirituality*. To ostatnie rozumiane jest zresztą nie jako oparcie w idei w określony sposób pojętego Boga, lecz raczej jako pokrewne transcendencji, owego momentu przekroczenia istniejącego stanu rzeczy. Można by tu zatem mówić o duchowości w pewnym szczególnie zsekularyzowanym sensie. Więcej na temat epifanii, jej atrybutów i uwarunkowań: Marcin Kafar, "Biographical Epiphanies in the Context of Laying the Foundation of the Qualitative Thought Collective", w: *Scientific Biographies*, red. Marcin Kafar (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014), 43–74; Carolyn Ellis, *Final Negotiations: A Story of Love, Loss and Chronic Illness* (Philadelphia: Temple University Press, 1995); Carolyn Ellis, *Revision: Autoethnographic Reflections of Life and Work* (Walnut Creek: LeftCoast Press, 2004).

41. Oczywiście samo pojęcie aktora czy aktora-sieci jest zdecydowanie bardziej skomplikowane niż to, którym posługuję się w tekście głównym. Chodzi mi tu jednak jedynie o wskazanie ogólnie pewnego poręcznego pojęcia i jego najprostsze w miarę możliwości określenie. Więcej na ten te-

w szerszej niż *stricte* humanistyczna perspektywa. Sieć tworzą bowiem także aktorzy nieludzcy, mikroskopy, biurka, mikroby, próbówki, kartki w zeszytach, a nie tylko członkowie danego kolektywu myślowego, z którymi badacz wchodzi w interpersonalne, zapośredniczone przez język relacje.

Rozumienie twórczego fachowca jako aktora, w sieci i dla sieci, pozwala jednocześnie na mocne ugruntowanie tezy Flecka, że to nie on jest właściwym twórcą odkrycia. Można by w tym kontekście powiedzieć, że odkrycie kształtuje się poprzez szereg relacji i translacji między działaniami aktorów, okazjonalnie, w sposób dłuższy lub krótszy, uczestniczących w sieci. Michał Wróblewski, ujmując aktora-naukowca jako sieć relacji i wskazując sposoby, na jakie może on działać, czyni dobrą podstawę teoretyczną do dalszych, empirycznych badań, w których punktem wyjścia można uczynić jednostkę wybitnie twórczą, nie po to jednak, by traktować ją jako niezależne centrum nowych myśli, lecz raczej jako pewien konieczny punkt wyjścia, od którego można rozpocząć podążanie za innymi aktorami, tropiąc w retrospektywnym opisie ich działania i relacje⁴².

Konstruktywizm, w swych różnych odmianach, jako radykalny konstruktywizm, społeczny konstruktywizm, czy nawet biokonstruktywizm⁴³, nie neguje jednostki w procesie poznania, nie dezawuuje jej roli, tylko określa jej miejsce w procesie krążenia myśli w kolektywie myślowym, który prymarnie jest nośnikiem poznania. Oscylacja tego, co społeczne, i tego, co indywidualne, wydaje się nieunikniona w tym modelu poznania, który wyznacza Fleck. Choć jego rozważania wskazują prymat tego, co społeczne, to należałoby, akceptując ustalenia polskiego badacza, opowiedzieć się raczej za względnie symetrycznym traktowaniem obu tych czynników: społecznego i indywidualnego.

Koncepcje Latoura dobrze ugruntowują postawioną tu tezę, w ich kontekście bowiem nie ma potrzeby problematyzowania czynnika indywidualnego i ponadindywidualnego czy tym bardziej wskazywania dominacji któregoś z nich. Badacz czy wyjątkowo twórczy badacz funkcjonuje poprzez szereg relacji, powodujących określone zmiany w sieci, i poprzez wiązania, które tworzy z wieloma aktorami, ludzkimi i nie-ludzkimi, w określony sposób uwarunkowanymi i tworzącymi dalej inne powiązania. Relacyjność właśnie staje się w ten sposób najistotniejszym

mat: zob. liczne prace Brunona Latoura, np. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski (Kraków: Universitas, 2010).

42. Michał Wróblewski, "Living in Relations. Biographies of Scientists in the Context of the Actor-Network Theory", w: *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, 75–102.

43. Więcej na temat pojęcia konstruktywizmu i jego różnych odmian: Marzenna Cyzman, Paweł Bohuszewicz, "Wokół pojęcia konstruktywizmu", *Litteraria Copernicana*, no. 3 (19) (2016), 7–14.

czynnikiem w badaniu jednostki wybitnie twórczej, nie zaś esencjalnie pojęta jej społeczna czy indywidualna tożsamość. Takie właśnie podejście daje, jak sądzę, podstawę do uzgodnienia owych dwu porządków przenikających się w rozważaniach Flecka, jeszcze nieskorelowanych przez niego w zadowalający sposób, ale krążących w przestrzeni jego myśli w formie niewyeksplikowanej, w stanie gotowości do artykulacji, która faktycznie nastąpiła wiele lat po śmierci uczonego.

Taki sposób rozumienia relacji między jednostką a kolektywem myślowym oraz otoczeniem materialnym zwalnia badacza z konieczności na dłuższą metę niefunkcjonalnego rozważania relacji tego, co społeczne, i tego, co indywidualne, ale jednocześnie kieruje jego badawcze zainteresowania ku znacznie istotniejszej, jak sądzę, kwestii, mianowicie ku procesom dyskursywnym zachodzącym we wspólnocie badaczy. Zanim bowiem nowa myśl zostanie wyartykułowana i rozpocznie się proces jej krążenia i adaptacji w dyskursie poza macierzystym kolektywem myślowym, znaczenia są negocjowane, uzgadniane, zmieniane, unieważniane w czasie komunikacji między jego członkami. Jak zatem dochodzi do artykulacji nowej myśli, nowej metafory? Jak rozstrzygane są sytuacje konfliktowe? Jak uzgadniane są znaczenia? Jakich środków retorycznych używa się w celu przekonania o zasadności wybranej koncepcji? Jak wreszcie odbywa się transfer myśli między różnymi wspólnotami badaczy? Jak znaczenia są wówczas zmieniane i w jaki sposób są adaptowane przez obce kolektywy? Jakie są warunki przyjęcia lub odrzucenia nowej metafory? Przedmiot badań kształtuje się poprzez procesy dyskursywne, biegnie wraz z ciągiem formułowanych deskrypcji, co zatem decyduje o jego ustabilizowaniu w formie, którą uznaje się za finalny produkt przedsięwziętych działań? Potrzeba głębszych badań nad *stricte* komunikacyjnym, semantycznym wymiarem procesów poznawczych zachodzących w kolektywach myślowych wskazuje jeszcze na jedną istotną kwestię językową. Dynamicznie zmieniający się świat, w którym prawo do istnienia zyskują nowe, dotychczas ontologicznie nieobecne byty, hybrydy, wirusy, mikroby, rośliny, martwe ciała, kwanty, zyskuje nowe opisy w ramach nowej humanistyki – humanistyki nie-antropocentrycznej – cały czas poszukującej właściwych jej środków wyrazu. Potrzeba nowego słownika opisu, nowego instrumentarium pojęciowego, które służyłoby opisowi heterogenicznego i dynamicznego świata, tak kapryśnego w swej rzeczywistości, wydaje się jednym z najistotniejszych wyzwań stojących przed współczesnym badaczem. Głęboko utrwalone w dyskursach nawyki językowe, jak choćby te wskazane na początku niniejszych rozważań, nie oddają już bowiem złożoności i relacyjności świata, stając się pustymi znakami minionej rzeczywistości⁴⁴.

44. Wstępna próba określenia relacji między znaczeniami krążącymi w różnych kolektywach myślowych została podjęta w moim jeszcze nieopublikowanym artykule "Konflikt czy porozu-

Bibliografia

- Bamberg, Michael, Alexandra Georgakopoulou. "Small Stories as a New Perspective in Narrative and Identityanalysis". *Text&Talks*, t. 28, nr 3 (2008), 377–396.
- Bauman, Zygmunt. *Płynna nowoczesność*, przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Bilikiewicz, Tadeusz. "Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka. Nauka a środowisko". *Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 175–197.
- Bloch, Natalia. "O pożytkach z przypadków szwendania się i nomadologii. Autorefleksyjny reportaż antropologiczny." W: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, 63–87, red. Marcin Kafar. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- Cyzman, Marzenna, Paweł Bohuszewicz. "Wokół pojęcia konstrukttywizmu". *Litteraria Copernicana*, no. 3 (19) (2016), 7–14.
- Cyzman, Marzenna. "Filozofia zmiany – zmiana w filozofii? Uwagi o nie-dualizującej filozofii Josefa Mitterera". *Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny*, nr 28 (2015), 174–191.
- Cyzman, Marzenna. *Nieznośna płynność rzeczy. Dyskurs, retoryka, interpretacja w nie-dualizującym sposobie mówienia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015.
- Cyzman, Marzenna. "On the Non-Dualizing Rhetoric. Some Preliminary Remarks". W: *Realism – Relativism – Constructivism. Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, red. Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer, Katharina Neges [Series: *Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series 24*], 17–30. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Cyzman, Marzenna. "Zaskakujące pojęć wędrowki i związki. O kolektywie myślowym Ludwika Flecka i wspólnocie interpretacyjnej Stanleya Fisha". *Filozofia i Nauka*, t. 7, cz. 2 (2019), 305–317.
- Domańska, Ewa. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.

mienie? O (niebezpiecznych?) spotkaniach kolektywów myślowych. Uwagi na marginesie koncepcji Ludwika Flecka", w którym wykorzystałam nie-dualizujący sposób mówienia, retoryczny projekt austriackiego filozofa Josefa Mitterera, jako obiecującą perspektywę zmiany obecnie dominującego dyskursu. Więcej na temat nie-dualizującego sposobu mówienia: zob. następujące prace Marzenny Cyzman: "On the Non-Dualizing Rhetoric. Some Preliminary Remarks", w: *Realism – Relativism – Constructivism. Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, red. Christian Kanzian, Sebastian Kletzl, Josef Mitterer, Katharina Neges [Series: *Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series 24*] (Berlin: De Gruyter, 2017), 17–30; "Filozofia zmiany – zmiana w filozofii? Uwagi o nie-dualizującej filozofii Josefa Mitterera", *Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny*, nr 28 (2015), 174–191, a także monografia: *Nieznośna płynność rzeczy. Dyskurs, retoryka, interpretacja w nie-dualizującym sposobie mówienia* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2015).

- Domańska, Ewa. "Problem rzeczy we współczesnej archeologii". W: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa, 27–60. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2008.
- Ellis, Carolyn. *Final Negotiations: A Story of Love, Loss and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- Ellis, Carolyn. *Revision: Autoethnographic Reflections of Life and Work*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2004.
- Fleck, Ludwik. "Nauka a środowisko". *Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 149–156.
- Fleck, Ludwik. "Odpowiedzi na uwagi Tadeusza Bilikiewicza". *Przegląd Współczesny*, nr 8–9 (1939), 168–174.
- Fleck, Ludwik. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuskiewicz, wstęp Zdzisław Cackowski. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1986.
- Fleck, Ludwik. "Problem obserwacji naukowej". W: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. Stefan Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz, 295–297. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007.
- Glaserfeld, Ernst, von. *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*. London: Falmer Press, 1996.
- Hutchins, Ewin. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.
- Kafar, Marcin, red. *(Auto)biograficzne aspekty praktyk poznawczych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- Kafar, Marcin, red. *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2011.
- Kafar, Marcin, red. *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- Kafar, Marcin. "Biographical Epiphanies in the Context of Laying the Foundation of the Qualitative Thought Collective". W: *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, red. Marcin Kafar, 43–74. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- Knorr-Cetina, Karin. *Epistemic Cultures – How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Kuhn, Thomas. *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromęcka. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Lalewicz, Janusz. *Społeczny kontekst faktu literackiego i funkcje lektury*. Warszawa: IBL PAN, 1977.
- Latour, Bruno. "Przedmioty także posiadają sprawczość!", przeł. Aleksandra Derra. W: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska, 525–560. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Latour, Bruno. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski. Kraków: Universitas, 2010.

- Mitterer, Josef. "Paradoksy Nowego. O płynnym stanie rzeczy", przeł. Bogdan Balicki. *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 1 (15) (2013), 21–29.
- Płonka-Syroka, Bożena, "Ludwik Fleck i lwowskie odniesienia jego biografii i twórczości". W: *Przedwojenny Lwów i jego uczeni. Sylwetki – działalność naukowa – osiągnięcia*, red. Sławomir Dorocki, Paweł Brzegowy, 115–142. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, 2016.
- Płonka-Syroka, Bożena. "Pojęcie stylu myślowego u Ludwika Flecka, Paula Diepgena i Wernera Leibbranda i konsekwencje jego wykorzystania w praktyce badawczej historyka medycyny". W: *Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki. Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 7, red. Bożena Płonka-Syroka, 228–239. Wrocław: Arboretum, 2003.
- Rydlewski, Michał. *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz: Epigram, 2016.
- Stróżewski, Władysław. *Dialektyka twórczości*. Kraków: Znak, 2007.
- Thagard, Paul. "Collaborative Knowledge". *Nóus*, 1997, vol. 31, no. 2 (1997), 242–261.
- Tomaszewski, Tadeusz. "Dyskusja (uwagi do referatu Ludwika Flecka pod tytułem 'Problem obserwacji naukowej')". W: *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. Stefan Werner, Claus Zittel, Florian Schmaltz, 296–297. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2007.
- Tweney, Ryan D., Mears, Ryan P., Spitzmüller, Christiane. "Replicating the Practice of Discovery: Michael Faraday and the Interaction of Gold and Light". W: *Scientific and Technological Thinking*, red. Michael E. Gorman, Ryan D. Tweney, David C. Gooding, Alexandra P. Kincannon, 137–158. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2013.
- Tynianow, Jurij. *Fakt literacki*, przeł. Elżbieta Feliksiak i in. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Urbaniak-Zajac, Danuta. "Refleksja metodologiczna i biograficzna". W: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. Marcin Kafar, 49–61. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- Wróblewski, Michał. "Living in Relations. Biographies of Scientists in the Context of the Actor-Network Theory". W: *Scientific Biographies: between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, red. Marcin Kafar, 75–102. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.

interpretacje | wykładnie | analizy

ER(R)GO

interpretations | exegesises | analyses

Kacper Bartczak
University of Łódź
Institute of English Studies
Department of North-American
Literature and Culture

 <https://orcid.org/0000-0002-7284-9930>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 45 (2/2022)
tajemnica/hermeneutyka/aletheia
mystery/hermeneutics/aletheia
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.13127>



Exodus or Exile: The Trope of “more life” in Louise Glück’s Poetry

Abstract: What is life in poetry? One concept that is trying to answer this questions is a psycho-theological, messianic and vitalist category of “more life,” elaborated by the Polish scholar Agata Bielik-Robson on the basis of Harold Bloom’s theory of poetic incarnation. Bloom’s writings constitute a link between the Jewish messianic vitalism and the vitalist line of American poetry, in which I place Glück. An antithetical position of subjectivity against the orders of experience governed by law and necessity (nature and death), “more life” positions the poetic psyche in a precarious position as an excessive entity in-between them. The article examines a trajectory of the positions that Glück’s poetic subjects take in relation to those orders in the context of the messianic promise of “more life.”

Keywords: Louise Glück, Agata Bielik-Robson, Harold Bloom, vitalism in American poetry

Introduction: Louise Glück as a Psycho-theological Post-confessional Poet

Louise Glück is a poet looking to by-pass the personal by recourse to universal orders. Although the personal experience – the troubled relations with her parents and her sister, a history of depressive disorders, repressiveness of the marriage institution – remain her sole thematic area, the poet has worked out a formula of distancing devices which allow her to treat the personal as merely an overture to the paradigmatic. The personal is here an instant of the incessant activity of trans-historical patterns and forces which the Western culture has fathomed through mythology and the Judeo-Christian religious tradition.

There are two seemingly opposite literary stimuli that provided the context for Louise Glück’s early poetic development. One is the inclination of some poets in the 1960s and 1970s to look inward, against high modernism and in search of greater authenticity. Robert von Hallberg describes this tendency as arising in reaction to the crisis of the political and cultural communication, the “cynical

duplicity of the mass media” and the “government’s conspicuous mendacity.”¹ Within this confessional and post-confessional thrust, Glück can be discussed as a follower of Lowell and Plath. The other immediately recognizable stimulus, often discussed by Glück in her essays, is Eliot’s high modernist injunction against the emotional expression of the personal and his accompanying instruction of the humble listening to the orders regulating experience.² It is the increased awareness of tradition as a dominant force, advocated by Eliot, that regulates Glück’s revisiting her personal past, and in her case this means a return to the deepest, most foundational layers of the western mindset.

In this task, her post-confessional poetics is helped by the mode of self-analysis that poetry borrows from psychoanalysis. The analytic look serves to achieve “lyric intensity” by encounters with the elemental as rendered by the mythological and biblical traditions.³ It is at this layer that, as I am going to claim, Glück’s principal theme and main poetic precursor emerge. Here, the psychoanalytic modulation of the personal yields not a “confession” – a report of guilt coming from a badly composed relations with the closest of kin – but a prolonged confrontation with the shaping, ordering, and impinging forces always threatening to smother the life of the psychological subject. Glück takes the confessional tradition to a paradigmatic region where poetry is a scene of psychical struggle that a budding subjectivity, almost smothered by the very fact of the poetic calling, undertakes for the sake of its livelihood against various external orders.

This is a poetics in which the cultural pattern – mythological and biblical references – gives way to psycho-theology: I read Glück as a psycho-theological poet, a particular illustration of a struggle for what Harold Bloom and the Polish scholar Agata Bielik-Robson have called the blessing of “more life.” Although the term belongs to the tradition of Judaic messianic vitalism, I will consider Glück as a poet who remains in dialogue with the American vitalist Emersonian tradition, and whose central poetic predecessor is Wallace Stevens. “More life” is a construct that belongs as much to the problematic of poetic subjectivity – a central issue in the Emersonian poetic vitalism – as it does to the area of Jewish messianic psycho-theology. It is Bloom’s life-long commentary on Emerson, Dickinson, Whitman, Stevens, and Crane that allowed him to elaborate the thought of the blessing of “more life” as a psychical modulation, not to be distinguished from the achievement of a poet who struggles for the livelihood of her creative powers.

1. Robert von Hallberg, “Authenticity,” in *The Cambridge History of American Literature*, ed. Sacvan Bercovitch (New York: Cambridge University Press, 1996), 124, 140.

2. See Charles Altieri, “T. S. Eliot,” in *The Cambridge History of American Poetry*, ed. Alfred Bendixen and Stephen Burt (New York: Cambridge University Press, 2015), 552.

3. Reena Sastri, “Psychoanalytic Poetics,” in *The Cambridge History of American Poetry*, ed. Alfred Bendixen and Stephen Burt (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015), 1018.

In what follows, I am first going to provide an outline of Bielik-Robson's elaboration on Bloom's term "more life." Next, against this background, I will present three major positions that Glück's poetry takes on the issue of the livelihood of the poetic psyche. Here, I will argue that Glück's poetry travels a trajectory within which it manages to escape the initial option of treating the negativity of death as the ultimate truth of being, but, clearly depleted by this "near-death" experience, it is incapable of entering the mode of "more-life," also failing to negotiate a more active position against the vitalism found in Wallace Stevens's poetic precedence. In her post-Thanatic phase, Glück is a poet of a failed exodus, an exile in the wasteland where the poetic life and subjectivity wither away amidst the barrenness of the post-symbolic earth.

The Vitalism of "more life"

A take on the spiritual life of subjectivity, the trope of "more life" emerges through several conjoined narratives developed in alternative languages of literary theory, psycho-theology, psychoanalysis, and late modernist philosophy. From the literary theory point of view, "more life" is a successful outcome of the poet's life-long cycle of agonistic individuation against the overpowering forces of the poet's predecessor, a subjectivity-forming process outlined by Bloom in his *Anxiety of Influence* (1973) and developed in *A Map of Misreading* (1975) and *Agon* (1982). In this model, the poetic incarnation commences with the voice of the prior poet reaching the beginner in an event that is marked by both the promise of the initiation and the danger of extinction: while calling the follower to poetic life, the voice of the predecessor is too powerful and threatens the germinating poetic instinct with overall flooding.

The reception of the voice of the poetic predecessor finds its theological counterpart in responding to the call of God, a highly traumatic event. Both – the contact with the poetic voice and the reception of the divine call for emerging from oneness with nature – are too powerful surges that can only be received indirectly, through a long and complex series of evasions. The poetic influx, the religiously understood entry into being alive, the psychoanalytically understood initial anarchic burst of energies – these are all precarious beginnings in which promise is accompanied by the danger of premature extinction or dispersal and dissolution. Bielik-Robson sums it up by saying that "the touch of Yahweh is traumatic, as it brings the intensity of life that can prove lethal to ordinary mortals," even though, as psychoanalysis teaches us, this is a necessary beginning – an "enabling trauma."⁴

4. Agata Bielik-Robson, *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności* (Kraków: Universitas, 2008), 330 (translation mine).

The ambiguity of the affair is represented in the story of Jacob's duel with God, or God's deadly aspect, the Angel of Death, in the desert. Jacob survives the encounter and receives the blessing of a new name, but is hobbled in the outcome. Limping in the desert and waiting for the arrival of his brother, Esau, who represents the order of the natural, he is the theological patron of the trope of "more life."

Jacob the lame one, a "limping hero who managed to detach himself from the lethal embrace with the vital order,"⁵ refuses to succumb to the orders of nature and of death, and instead chooses to seek his chance against fate. He continues on the path of the most uncertain and *erratic* endeavor in the hope of turning the *exile* in the desert into the *exodus* of "more life." As such a figure, he represents a willed swerving away from the necessary and the normative, an excess of energy that, although it avoids the sort of metaphysical flight of the mythological Eros and is bound to the material desert of this world, refuses to be identified with its nothingness. As such a self-trusting energetic surplus, hobbled but stubborn, he rewrites the Erotic into the *Errotic*; he represents the excessivity of human life as a non-normative, "out of joint" entity, investing in itself as an anomaly and willed error: "[he] begins to *err*: crosses the limits of the functional system of *physis* and wanders out from the Egypt of nature into the desert of the open possibilities."⁶ From the psychoanalytic point of view, this eccentricity is the necessary condition of seeking a later reconnection with the initial anarchy of the drives. On the plane of the poetic, the "error" is the capacity of the poem to divert from the given and the literal by entering the rhetorically excessive mode which Wallace Stevens – a poet who is central to Bloom's theory of poetic subjectivity – has called "the accent of deviation in the living thing / that is its life perversed."⁷

One of the key characteristics of "more life" emerges in the capacity of the *Errotic* to stave off premature release of tension, thus maintaining its status of an indeterminate and intermediary energetic being, cultivating a meta-stability between kinds of transcendence and orders. First, the exile from Egypt, represents a discovery of our unbelonging to the order of nature, the "naturalistic norm of *kata phusein*,"⁸ which Agata Bielik-Robson describes by pointing out the parallels between Freudian theory of the drives – their initial "unnatural" and anarchic energy – and the anthropology of Johann Gottfried Herder, where the human is an awkward anomaly in the natural world, a "natural 'monstrosity' or an 'error,'

5. Agata Bielik-Robson, *The Saving Lie: Harold Bloom and Deconstruction* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011), 278.

6. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 278.

7. Wallace Stevens, "A Discovery of Thought," in *Collected Poetry and Prose* (New York: Library of America, 1997), 459.

8. Agata Bielik-Robson, *Another Finitude: Messianic Vitalism and Philosophy* (London: Bloomsbury, 2019), xiv.

initially unable to live and survive” on its own, in dire need of the symbolic, language and culture.⁹ This Herderian lack in the center of the human “unnaturalness” is the indeterminacy of the libidinal energies thematized by Freud, a chance for human energy-bundle to realize, later on, its independence from reproductive cyclicity – the biomorphic and “survivalist imperative of *kata phusein*.”¹⁰

The second order from which the subject of “more life” seeks independence is the Thanatic one. From the philosophical standpoint, Bielik-Robson’s vitalism finds its most staunch opposition in the deconstruction of the subject offered by the Lacanian model of authenticity found in acknowledging death as the ultimate reality. Lacan, on this argument, is the major representative of the “death party,” a group of late modernist crypto-theological thinkers who reinstall death in the central place earlier occupied by the Platonic and Neo-Platonic absolute and *logos*. Here, the order of death is never to be engaged on negotiable terms, but is treated as the ultimate reality and truth – the truth of being, traditionally sought by philosophy – the uncompromising submission to which is the one and only gesture of authenticity, indeed, a sublime gesture. Bielik-Robson writes: “[F]or Lacan, subject is constituted by his total subjection to the absolute master, which is Death. In front of death, we are all but slaves.”¹¹ While Bloom “has to invest [...] in the idea of autonomous self-constitution,” for Lacan this is a false investment in the phantasm of the imaginary,¹² an error that Lacan shows always to be crushed by the highest reality of death as the “purity of Non-Being.”¹³ On this reading, Lacanian psychoanalysis masks a deeply Gnostic element, reinstalling the nothingness of death at the very center of the universe; the philosophical obsession with the truth of being and the religious search for the highest spiritual reality come together in Lacan’s narrative, heeding the gnostic “call of the distant God.”¹⁴ Here, the human life recognizes itself as an error and anomaly in the purity of emptiness, an error to be corrected, not invested in. Thus, the Lacanian Gnostic psychoanalysis exits the *nomos* of nature by relegating everything that is biological in man to the realm of untruth. Leaving nature behind, is a new *no-mos*, a new transcendence, a new religion rising, one of nothingness, with death occupying the center left by the former Platonic or Neoplatonic essences. In *Another Finitude*, Bielik-Robson argues that this line of philosophers, including Lacan and Heidegger, represents late modernity’s inability to think along the line

9. Bielik-Robson, *Another Finitude*, xix–xx.

10. Bielik-Robson, *Another Finitude*, 17.

11. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 171.

12. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 181.

13. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 176.

14. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 176.

of creaturely finitude, and instead continues the thought of an absolute, a beheaded one, with death and nothingness at the center – an “*acephalic* Neoplatonism.”¹⁵

There is no reality attached to the natural and the creaturely whatsoever in late modernity’s headless variety of Platonism; the natural is utterly petrified. The modern ontotheology, always valuating that which seems to exist against the passage of time, finds its counterpart in the archaic religions which worshipped the rock of the world. The ontological search for that which exists most strongly derives from those religions’ obsession with the rock, the stone, the hard inorganic defiance of the creaturely and finite, transient, human (and animal) life. The rock in those religions, just as death in the Lacanian Gnostic variety of psychoanalysis, is truly stronger than life, precisely because of its alienness to it and its (at least apparent) immunity to the passage of time.¹⁶ The realm of nature is split here: while its geological section is raised to the altars of nothingness, the biological/organic is degraded; the Eros is a slave to Thanatos in this option, and, according to Bielik-Robson, Lacan has “nothing but contempt for its ‘sheeplike conglomerations.’”¹⁷

Without remaining bound to the cycles of nature, the poetic subjectivity of “more life” also avoids the Lacanian Thanatic extremum, and thus exceeds the simple Eros vs. Thanatos opposition. It signifies a difficult middle position, an equilibristic investment in the middle ground, between the Eros of nature and the Thanatos of death/nothingness, a steadily maintained condition of ongoing tension, where death is not denied but engaged and negotiated, where nature is differentiated from the human, without, however, denigrating its creaturely finite or bodily aspect. “More life’s” most desired fruition, if it comes to that at all, will be the psyche’s successful arriving at its own reality, a reaffirmation of its love for life, with the full awareness of its finitude.

Glück’s Stalled Exodus

In the remainder of this essay, I am going to discuss three approaches to the chances of the poetic psyche’s life found in Glück’s poetry. These stances can be roughly aligned with the chronology of the poet’s creative development, although the division is not sharp and various tendencies will overlap within the given periods. Glück’s early and middle volumes struggle with the “wound” of mortality in the absence of the traditionally religious explanations. At this stage, the dominant position is one of “*acephalic* Neoplatonism,” which will also mean a serious denigration of the entire biological dimension of being, including sexuality

15. Bielik-Robson, *Another Finitude*, x.

16. Bielik-Robson, *Na pustyni*, 16–20.

17. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 165.

and gender difference. An intermediary stage can next be identified, with Glück's poems testing a middle ground on which the death-suffused order of creation can be negotiated with. While there are individual poems of this tendency dispersed in the early volumes, the main collection here is *The Wild Iris* (1992). Finally, Glück's later volumes contain a prolonged attempt at rejecting the stance of total submission to the Thanatic orders and returning to the life on earth as an area of human finitude, the acceptance of which is necessary for entering the mode of "more life." Here, the most characteristic phase is the volume *Averno* (2006). The late phase is marked with the tropes of the dissipation of desire and subjective will, the distinguishing feature of a stalling of subjective energies, a truncated, unfinished exodus, a failing to enter the area of "more life." Although Glück published volumes after *Averno*, this collection volume marks a limit of her poetics. From the early Thanatic stance, through the "middle ground" of *The Wild Iris*, to the stage of dissipation in *Averno*, Glück travelled a full trajectory of a "failed exodus."

The Thanatic Priestess

The initial phases of Glück's poetic route contain her search for a formula in which to render the unhappy personal experience: confrontation with the dominant mother, being raised by emotionally distant parents, relation with a cold and distant father, competing for the parents' scarce emotional reserves against the sister. These childhood experiences, whose impact continues well into adult life, are soon accompanied by negotiating the gender and sexual roles and marriage. While all of those pieces of the personal story could be discussed in the contexts of cultural politics and feminist critique of the patriarchal control of female subjectivity and affectivity, Glück steers her poetic styles toward loftier regions, where the governing context seeks to avoid the personal, and, as Frank Bidart noticed, the "circumstantial,"¹⁸ and shifts the argument toward the plane of the archetypal. Here, the early phase is a gradual and painful recognition of the human being defined by the "wound," that is the limitation of mortality.

Nature in this phase is smothered under the punishing touch of mortality: the biogenic nature, the organic realm of plants, animals and the human body lose claims to any ontological authenticity under a condemning rule of its opposite force. Glück's early poetry treats organic life in a highly stylized, deliberately conventional way, with animals and plants often represented in a ceremonial manner. There is a stiffness of the *trompe l'oeil* to them, frequently bathed in light that brings out the supernatural, as if in religious painting, rather than natural

18. Frank Bidart, "Louise Glück," *The Threepenny Review*, no. 90 (Summer, 2002), 19.

connotations. A good example of this intentionally stifling stylistic is a poem “Messengers,” a landscape piece with a group of deer: “Slowly they drift into the open / through bronze panels of sunlight.” The bronze illumination takes these creatures out of the natural and lifts them onto a canvas of the poem’s artifice in a gesture the main purpose of which is to deny the animistic. There is a gradual separation from the body, which is first seen as an illusion – “as though their bodies did not impede them” – soon to be revealed as a site of decay: “until they come before you / like dead things, saddled with flesh, / and you above them, wounded and dominant.”¹⁹

This reduction of the animistic translates into the excision of the sexual. Throughout the early period, human sexuality is presented as a fallacy, a mechanistic automatism and trap. Such treatment is stabilized, with the help of Lacanian tropes, in the volume *Descending Figure*, which gravitates toward declarations of sacrificing the bodily and the sexual. A lyric called “The Mirror,” a sort of a belated “mirror stage,” features an expunging of the female gender and sexuality, identification with the masculine, in a clearly auto-aggressive turn of phrases: “[...] shaving / like a blind man. I think you let me stare / so you can turn against yourself.”²⁰ The self-aggression, limiting the budding sexuality, functions as entry into the poetic activity itself. In “The Deviation,” part of a cycle called “Dedication to Hunger,” the female speaker examines her body, touching her breasts, and declaring “a sacrifice” meant to “free” the body of “blossom and subterfuge”; importantly, the gesture’s formality is reflected in the formality of the poem: the poetic utterance itself is a form of ceremonial sacrifice of the erotic, and poetry is equaled to the lofty denial of the erotic “subterfuge.” Poetry, language, the symbolic – all alienate the self from touch with its pre-linguistic and erotic fullness of *jouissance*, and gender difference, or its obliteration, are fully contained within the patriarchal system. As a result, the woman in this early phase takes on the strategy of willful self-petrification, as is the case in the poem “Aphrodite”: “A woman exposed as rock / has this advantage: / she controls the harbor.”²¹ The rock, as we have seen, signifies the archaic religious sacrum, a kind of proto-deity, that Bielik-Robson sees as a forerunner to modern *acephalic* Platonism.

The key episodes of this phase feature Glück’s feminine speakers identifying with the law-giving paternal symbolic order, and presiding over it as a depersonalized priestess, a seer, responsible for the poems’ dominant tone being one

19. Louise Glück, *The First Four Books of Poetry* (Hopewell, NJ: The Ecco Press, 1995), 68.

20. Glück, *The First Four Books of Poetry*, 121.

21. Glück, *The First Four Books of Poetry*, 141.

of “spiritual prophecy.”²² This motif belongs to a long-developed theme, distributed in a number of volumes, of the relationship to parents. While the mother figure may be often too-dominant, it is the father and his position whom the mother, and other women in the early volumes, serve. “There is always something to be made of pain. / Your mother knits”²³ – we read in an early poem: the knitting mother, clearly one of the Moirai, accepts the pain-inflicting order of death, and functions as a guardian of its earthly patriarchal representation, a sort of a perennial caretaker of graves. Between this early poem and the later *Ararat* (1990), the world of this poetry is absolutely dominated by death. Death is all-present – expected, mourned, with all women-performed household activities revolving around its presence. In *Ararat*, which returns to the death of the father after an earlier confrontation with it, the household itself becomes a tomb. At the head of this familial sepulcher is the father who seems to rule negatively: he ordains reality by being its vacant center, a vacated head of the household, already dead during his lifetime. A recollection of the father reads: “what he wanted / was to lie on the couch / with the Times /over his face, / so that death, when it came, / wouldn’t seem a significant change.”²⁴

In fact, father’s death is the central event of the entire phase, its negative radiance connecting *The Triumph of Achilles* (1985) and *Ararat* (1990). The poems in the two volumes are two attempts of approaching the trauma. The first treatment displays the negative Lacanian sublimity of merging with the paternal-Thanatic, and it occurs in a poem “Metamorphosis.” We witness a daughter united with her father, not in the act of father-daughter reconciliation, but in the daughter renouncing her femininity and becoming a priestess performing the *exequiae* over her dead father’s body:

I run my hand over your face
 lightly, like a dustcloth.
 What can shock me now? I feel
 no coldness that can’t be explained.
 Against your cheek, my hand is warm
 and full of tenderness.²⁵

“I feel” – this phrase is ironic; there is no feeling here, as the subject is bereft of this human layer, and coldness is in fact all she “feels,” since “[her] hand is warm”

22. Helen Vendler, *Soul Says: On Recent Poetry* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 16.

23. Glück, *The First Four Books of Poetry*, 90.

24. Louise Glück, *Poems 1962–2012* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012), 219.

25 Glück, *The First Four Books of Poetry*, 158.

but *only* in comparison with the corpse's coldness. The "tenderness" in the last line is completely unconvincing; there is a coldness of ritual here, an entirely impersonal and ceremonial shrouding of the body ("my hand [...] like dustcloth"). The stroking hand belongs not so much to a daughter as to a functionary of death, and indeed this is the hand of a subject who had been transformed in the previous section of the poem. Back there, the daughter, leaning over the dying father, takes the position of the source of a strange light, a dark and yet blinding star illuminating the scene:

then he looked at me
as a blind man stares
straight into the sun, since
whatever it could do to him
is done already.²⁶

The sun, always ambiguous in Glück, either too hot or too cold, more a death-than life-giver, is here not a force of Platonic fullness, but its opposite – the entropic, and yet dominant, deathly light that Bielik-Robson has identified as the "dark entropic sun of Thanatos."²⁷ We will notice, however, that in the scene it is the female speaker's face and head that are aligned perfectly with the source of the ghastly illumination. The poem marks the culmination of the first phase in Glück's trajectory of psycho-theological wandering in the modern desert: her total submission to the Lacanian mastery of death. Robert von Hallberg, describing the "family ethos" inherited by typical Glück's speakers, writes that it relied on the idea "to express but what we feel, and to feel very little." In the end, "to cultivate this species of authenticity is to play dead."²⁸ On the reading I am proposing, this strategy reaches far deeper than familial temperament, and represents the thanaticism that dominates the first stage in the development of Glück's psycho-theology.

The Middle Ground – Recuperating from the Thanatic Dominance

Glück's middle period contains poems that might be read as at least an attempt to undermine the *nomos* of death or the stony anteriority of gnostic creation as such. Traces of this tendency appear earlier, especially in the poems, such as the already discussed "Messengers" in which the poetic subject is split into two positions:

26. Glück, *The First Four Books of Poetry*, 157.

27. Bielik-Robson, *Another Finitude*, x.

28. von Hallberg, "Authenticity," 142.

one of the dominant representative of the order of death, frequently a hunter, and the other of the victim, who, although weaker, carries a spark of the human life found in admitting vulnerability. Another great example of this split is the return to the scene of the father's death in *Averno*.²⁹ Here, I am going to concentrate on *The Wild Iris* (1992) as the most representative case.

A highly acclaimed volume that won the poet a Pulitzer Prize, *The Wild Iris* contains her most extended attempt to give voice to the condemned organic side of creation – vegetation, here endowed with eloquent sentience for the argument's sake, and the human embodied consciousness – as they try to engage the creator and negotiate the very condition of being a part of his work. The volume is in fact a unified prolonged dialogue, almost a script for a theatrical play, with the assigned parts and characters representing a highly hierarchical ontology of the created world. At the lowest layer are plants, flowers, reporting the pain of being called to life in conditions always jeopardizing their very survival. From above, the not so happy organic members of creation are addressed by God. The poems often bear titles signifying prayers – there are matins and vespers here – and the collection becomes a theological discussion over life on earth being a gift or punishment. If it is the former – it is a very cruel gift indeed. “It is terrible to survive / as consciousness,”³⁰ we hear the eponymous wild iris declaring in the opening poem, a controlled complaint that is definitely shared, or at least fully understood, by the human speaker of other poems.

The flowers speak from positions of hard limitation. They are immobile witnesses to the fact of being called to organic life and consciousness, which, as in Eliot's *Wasteland*, is a painful condition. Although they often affirm the beauty of creation, their reports are always tinged with the painful and fearful awareness of its transience. The above-mentioned wild iris ends its monologue with praise to a “fountain of life,” which, however, already carries “deep blue / shadows” in its midst.³¹ Theirs is a hard affirmation, in which beauty signals danger and death. Light may both dazzle and kill, being “a fire / burning through the cool firs,” as a trillium reports, adding: “Then it wasn't possible any longer to stare at heaven and not be

29. In “Terminal Resemblance,” the central poem of *Ararat*, the scene of the father's death returns and Glück attempts to approach it at an angle which gives more affective freedom to her poetic subject. Eric Selinger has discussed the entire volume in the light of Kristeva's research on lament as a form of love. Here, the emotional restraint serves to “unlock a love [...] a fierce erotic drive to hold life together.” See, Eric Selinger, “It Meant I Loved: Louise Glück's *Ararat*.” *Postmodern Culture*, vol. 3, no. 3, May 1993, posted online 25 September 2013, <http://www.pomo-culture.org/2013/09/25/it-meant-i-loved-louise-glücks-ararat> (15.05.2021).

30. Glück, *Poems 1962–2012*, 245.

31. Glück, *Poems 1962–2012*, 245.

destroyed.”³² Flowers’ speech ensues from their condition of being always already on the brink of death – “I speak because I am shattered,” a red poppy says.³³ This position of the flowers parallels the relation of the human speaker to God. The human and the divine remain in a tense, distrustful, even bitter relation, with the human finding itself a “disposable animal,”³⁴ and the divinity complaining of the surprising pettiness and smallness of the human soul: “Your souls should have been immense by now, / not what they are, / small talking things –.”³⁵ But it is of course this tension that opens a rift that is necessary for the antithetical position of “more life” that *The Wild Iris* approximates.

Robert von Hallberg recognized that while the earlier volumes’ metaphysics was “more cosmological than earthly and human,” the poems in *The Wild Iris* relocate the discussion to whereabouts that are “seen explicitly from the earth.”³⁶ Reena Sastri saw in the collection an attempt to rewrite Plath’s poem “Elm” and Eliot’s *The Waste Land*.³⁷ Piotr Zazula has turned our attention to the theology behind these literary continuations and has argued for the strong Gnostic element, in which the discussions with the whimsical creator, clearly a demiurgical entity, bespeak the Gnostic motif of creation being a deeply flawed catastrophic event marked with the “perennial struggle with matter.”³⁸ Most importantly, however, the volume represents at least a glimmer of the antithetical position toward the dominant nomological order of creation. This element has been noticed by Daniel Morris, who discusses *The Wild Iris* in Bloomian perspective.

From this vantage point, as Daniel Morris has pointed out, the “critical dialog with God at once critiques and affirms the influence of what Bloom calls *The Book of J...* by putting Yahweh on trial.”³⁹ Morris is right in recognizing the treatment of Yahweh as Bloom’s Gnostic “Covering Cherub,” a limiting force, Bloom’s source of ambiguous traumatic call to life, “a paternalistic and yet creative force.”⁴⁰ In a sense, the volume provides a poetic commentary to Bloom’s focus on Jacob, with one of the poems called “Jacob’s Ladder,” a good rendering of the human being’s middle position, where we are “trapped in the earth.”⁴¹ For Morris, the poem,

32. Glück, *Poems 1962–2012*, 248.

33. Glück, *Poems 1962–2012*, 271.

34. Glück, *Poems 1962–2012*, 273.

35. Glück, *Poems 1962–2012*, 258.

36. von Hallberg, “Authenticity,” 144.

37. Reena Sastri, “Psychoanalytic Poetics,” 1020.

38. Piotr Zazula, “A Gnostic in the Garden: Myth and Religion in Louise Glück’s Poems,” *Academic Journal of Modern Philology*, vol. 10 (2020), 257.

39. Daniel Morris, *The Poetry of Louise Glück: A Thematic Introduction* (Columbia: University of Missouri Press, 2006), 38.

40. Morris, *The Poetry of Louise Glück*, 192.

41. Glück, *Poems 1962–2012*, 266.

in which paradise proves to be a mere erotic illusion, is an illustration of “how freely Glück mixes immanent and transcendent conceptions of divinity.”⁴² Thus, *The Wild Iris* stands out as the most active thrust against the trauma of the existence in the desert of the earth, and the more open recognition of the human meta-stable, intermediary position of a painful stretch between onto-theological orders. “The extremes are easy. Only / the middle is a puzzle” – we read in “Heaven and Earth,”⁴³ and the difficult puzzle of “the middle” is of course the human. The human parallels some of the apprehensive reports of the flowers, as it sees itself bitter and failing. On the other hand, the human in the volume is daring enough to question God and test his work, finding itself only a part and parcel “of the perishable.”⁴⁴ The tone in which God is challenged is of hushed up and painful irony (“Once I believed in you; I planted a fig tree”⁴⁵), and it is this irony that lays ground for questioning divinity and transcendence. Moreover, and centrally, it is the very condition of being wounded – tainted by the proximity of death – that serves as entry to the condition of “more life,” the necessary. As Agata Bielik-Robson stresses throughout her argument, Jacob’s antithetical stance rests on the occurrence of the traumatic blow – the necessary “enabling trauma” I have already mentioned above – received from the overarching orders.

But pointing out the precariousness of this condition is where Glück’s antithetical move stops, and the way of negotiating the wound veers not toward “more life,” but signals the dissipation through submission toward a strange mixture of the Platonic with the Thanatic. As we have seen, the condition of “more life” requires a further reacceptance of the finitude and a more active renouncing of transcendence. God the limiting Cherub and his work are for once openly engaged, which in the psycho-theological terms of the narrative of “more life” means the challenge to the *nomos* of Thanatic ultimate truth and order. And yet, for a fuller inauguration of “more life,” a poet would need to attend more fully to the realm of finitude. Meanwhile, Glück bathes the middle-ground of the human existence in the kind of light – in full accord with the highly conventionalized lyrical tradition – in which the thought of transcendence is never questioned. There is an otherworldly splendor and ceremony in many poems here still exercising its power over the psyche, thus screening it from a fuller acceptance of its earthy character. At the end of the already quoted “Heaven and Earth,” the scene is flooded in a fantastic display of light: “the fire of the summer sun / truly does

42. Morris, *The Poetry of Louise Glück*, 195.

43. Glück, *Poems 1962–2012*, 274.

44. Glück, *Poems 1962–2012*, 278.

45. Glück, *Poems 1962–2012*, 278.

stall / being entirely contained by / the burning maples / at the garden's border."⁴⁶ All the props of the traditional lyric Platonic theater are here: a dazzling light, liminality, loftiness of style and language. It is not clear whether this light is a return of Platonic transcendence and a shaking free of the ghastly pallor of the more entropic *acephalic* Thanaticism.

The central difficulty of Glück's poetry is re-inhabitation of finite earth. In the end, *The Wild Iris* turns away from this task. In the final poem of the volume the present life in its difference from the orders of the given is acknowledged, which did not happen in earlier volumes, but it is acknowledgement through reinvesting the now with transcendence: "this one summer we have entered eternity / I felt your hands / bury me to release its splendor."⁴⁷ The final highly ambiguous image rings with strong echoes of the former subservience to death: some kind of excessive energy can be received but only when the self is "buried," perhaps in the sexual act, which, as we have seen, is associated in Glück with the slumber of the spirit – not with rebellion. The tension of "more life" is still "released" in "eternal splendor"; a tranquilizing transcendent radiance rules on.

Stranded in the Middle-ground – Permanent Exile, No Exodus

Glück's early phase represents a rejection of the natural and the erotic and a total submission to the order of death. There is a sublimity in this gesture, with the speaking subject frequently occupying the high ground critics have recognized in the voice of "spiritual prophecy" often heard at this stage. In a number of volumes of the middle period, we find poems in which the lower, weaker self – thus endowed with a more antithetical potential – begins to recognize its reality. There is a hopeful recognition of the difficult middle ground, a holding on to which is a necessary condition of entering the exodus of "more life." This is precisely the region of Jacob's hobbling, of which ABR asks: "Can exile metamorphose into exodus? Is there a hope... [for] the inhabitants of the confused middle-world?"⁴⁸

Glück's volumes after *The Wild Iris* indeed speak from this middle earthly region, but they renounce the stance of investing in antithetical energy. Rather, these are the poems of a late phase in the Gnostic narrative of renouncing desire, a position in which the subject divests itself of all energetic surplus claim to spiritual excess and is overcome by the post-mythological absoluteness of earth which is now seen in its post-symbolic and post-dramatic version, as a region of pure

46. Glück, *Poems 1962–2012*, 274.

47. Glück, *Poems 1962–2012*, 304.

48. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 21.

matter and dry stone. This is the phase that, according to Bielik-Robson, is marked by the jargon of Heideggerian *Gelassenheit*, which, variously used by Lacan and Agamben, signifies the end of desire (Lacan) or the desire for nothingness (Agamben). The Polish scholar points out how in the Lacanian story of the subject's recognition of its being dominated by the Thanatic negativity, there comes a moment of respite, when the subject "knows it is already dead," followed by a releasement (one of the translations of Heidegger's *Gelassenheit*) of all tension.⁴⁹ It is also a phase in the Gnostic narrative of the final separation of the material and spiritual realms, a post-symbolic stage where the earth is divested of its former mythopoetic value, and the human consciousness is entirely reconciled with its condition of barren materiality, as the subject "withers away in its destitution amidst post-symbolic rocks [...] It's Eliot's *Waste Land*."⁵⁰ The subject, like Jacob, is a survivor of the encounter with death, but this is not a Bloomian antithetical surviving but one of overwhelmed quietist (*gelassen*) passivity.⁵¹

Such are precisely the affective stances that dominate in Glück's volume *Averno* (2006), her most characteristic collection of this later phase. The three main long poems in the volume, "October," "Persephone the Wanderer," and "Landscape," are prolonged meditations on the condition of the self's destitution and its late stages of renouncing the antithetical positions, all of them revolving around the trope of "the earth," which sends us simultaneously to Stevens and to Heidegger. The common feature of these long poems is the accumulation of the declarations of exhaustion, sterility, lateness, stasis and the vacuity or barrenness of the natural world. "It does me no good / to be good to me now; / violence has changed me," and "My body has grown cold like the stripped fields" we read in "October."⁵² The second fragment ends with the following declaration: "Tell me I'm living, / I won't believe you."⁵³ In "Prism," one of the shorter poems, sex is, again, a purely mechanical, stupor inducing activity, and a sexual act concludes with the following elegy to desire: "Longing, what is that? Desire, what is that?"⁵⁴ These frequent declarations of spiritual and emotional destitution are set in the context of the earth as a place of barrenness. The changing times of the year all culminate in the sterility of winter, which brings to mind Stevens's winter poems "of reality" (opposite to his summer poems of imaginative lushness), and the prevailing light of this volume is of fading sterility, which signals the ultimate evacuation

49. Bielik-Robson, *Na pustyni*, 252–253, 407–411.

50. Bielik-Robson, *Na pustyni*, 254.

51. Bielik-Robson, *The Saving Lie*, 21.

52. Glück, *Poems 1962–2012*, 494.

53. Glück, *Poems 1962–2012*, 495.

54. Glück, *Poems 1962–2012*, 507.

of transcendence, even the former negative, but sublime, transcendence of death: “The world / was bleached, like a negative; the light passed / directly through it.”⁵⁵

The major poems of the volume may all be read as variations, or prolonged discussions, with Stevens’s attempt to rally the poetic faculty for the sake of re-inhabitation of the earth revealed in its post-religious and post-transcendental solitude. Stevens has been often discussed as a poet of the Earth or the poet of reality.⁵⁶ A permanent theme in his poetry is a confrontation with the Nietzschean diagnosis of the absence of divinity. The theme is ubiquitous in Stevens, but a poem that seems to concentrate on it, at least in the poet’s earlier period, is definitely the post-religious meditation on seeing the world no longer protected, or founded, by metaphysics, delivered by the female speaker of “Sunday Morning.” A different well-known poem of Stevens’s early phase, “The Man with the Blue Guitar,” contains the following poetic treatment of “the earth”: “The earth is not earth but a stone, / Not the mother that held men as they fell // But stone... // An oppressor that grudges them their death / As it grudges the living that they live.”⁵⁷ This, one of the scenes in Stevens’s ongoing opposition between reality and imagination, is precisely the rendering of earth that is worked against in the vision achieved toward the end of “Sunday Morning.” Here, the realization of freedom from metaphysical backing – “We live in an old chaos of the sun [...] Or island solitude, unsponsored, free”⁵⁸ – leads to a liberating imaginative boost, which endows the natural with a sense of uncanny radiance, as if its presence is accurately seen for the first time. The ensuing picture is of nature on earth as life, an introduction to a recuperation of the creaturely and the finite that we have seen as the final achievement in Bielik-Robson’s narrative of “more life”: “Deer walk upon our mountains, and the quail / Whistle about us their spontaneous cries.”⁵⁹ There is a chance to see life for once in separation from the need for final justification, a relief in the rejection of the ontology and theology of final causes that Harold Bloom has commented on in the following way: “If we are isolated, so is the sky, in a cosmos where all power is ‘spontaneous’ and ‘casual.’ There are no causes, only temporal effect.”⁶⁰ Bloom is careful to note that, after all, the vision in “Sunday Morning” ends in darkness, with “the casual flocks of pigeons” sinking into twilight, which in the end gives us an “appropriate” rendering

55. Louise Glück, *Poems 1962–2012*, 526.

56. See, for example: J. Hillis Miller, *Poets of Reality*; Harold Bloom, *Poems of our Climate*.

57. Stevens, *Collected Poetry and Prose*, 142.

58. Stevens, *Collected Poetry and Prose*, 56.

59. Wallace Stevens, *Collected Poetry and Prose*, 56.

60. Harold Bloom, *Wallace Stevens: The Poems of Our Climate* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 35.

of a world where “no spirits linger.”⁶¹ But the vitalist vision of earth and nature freed from the yoke of the *nomos* of causes, clearly an entry to Stevens’s later, more affirmative approaches to the world of pure contingency, is not diminished in its power by the ending of the poem. B. J. Leggett has discussed the poem in the light of Nietzsche’s philosophy of becoming and has noted how the earth, freed from the “sponsorship” of divinities is returned to an assertion of its “beauty, spontaneity, transiency” found in the innocence of becoming.⁶² And yet, this is clearly not a naturalist poem; given Stevens’s later development, the treatment of nature here is clearly an overture to the acknowledgment of the creaturely, an entry to “more life.”

The earth in Glück’s *Averno* is also an island of metaphysical solitude, a region from which the earlier intensity of the battle with kinds of transcendence has been evacuated, but it is precisely the kind of life-endowing and life-enabling treatment of this post-religious contingency that speakers in *Averno* deny themselves. Where Stevens installs the imaginative play of the mind, Glück reduces even this sphere, and her following of the changing light of the year (also a strongly Stevensian trope), gives us the mental/poetic play as another space of destitution: “[the songs] have been concentrated in a smaller space, the space of the mind. / They are dark, now, with desolation and anguish.”⁶³ Not even the poetic is a cure to the late condition of exile. Here, the vision is closer to Stevens’s declarations from “The Man with the Blue Guitar,” with the earth being a grudging mother, a blockage of barrenness. This is perhaps especially visible in “Persephone the Wanderer,” a poem in which Glück returns to her long-established topic of the relation with the mother, and, in this sense, reenters a clearly confessional mode. Here, the classical mythos of winter being the result of Persephone’s dwelling in hell for half a year is revised and the earth seems to be the place of perennial winter. There is a permanence of deathness which translates into the stance of the living-death: “You do not live; / you are not allowed to die. // You drift between earth and death / which seem, finally, / strangely alike.”⁶⁴ This is precisely the world of the withering away of any vitality of the subject, the Lacanian version of *Gelassenheit* described by Bielik-Robson (and related by her to Lacan’s reading of *The Waste Land*, another poem-predecessor of *Averno*). The trope of earth, the Heideggerian “Erde,” here

61. Wallace Stevens, *Collected Poetry and Prose*, 56.

62. B. J. Leggett, *Early Stevens: The Nietzschean Intertext* (Durham: Duke University Press, 1992), 117.

63. Glück, *Poems 1962–2012*, 497.

64. Glück, *Poems 1962–2012*, 503.

amounts to another blocking cherub in the volume: “why did I reject my life? And I answer / *Die Erde überwaltigt mich*: / the earth defeats me.”⁶⁵

There are, of course, other moments in *Averno*, moments in which the subject acknowledges the transient beauty of the earth. But it seems that the subject withering away amidst the earth as barren rock is the prevailing position. In a sense, what happens in the volume is a return of the distant echo of the earlier, the more tense and sublime Thanatic phase. In a short poem called “Telescope,” the speaker declares that she has lived for too long “in the silence of the night sky,” and she decides to collapse her far-space viewing device and aim her gaze back in the direction of the surrounding earth; but to return to finitude and locality like that proves a difficult task. Looking around her, the subject “sees again how far away / each thing is from every other thing.”⁶⁶ The entropic cosmic night – the night of nothingness that presided over Glück’s early phase as the “entropic glow of *acephalic* Neo-Platonism,” returns here, contaminating and quenching any chance for “more life.” The subject is stranded permanently in the desert; the progress toward the exodus of “more life” is blocked.

Concluding Remarks

It is possible to summarize the trajectory that Glück’s poetic subjectivities travel by saying that this poetry chooses a Thanatic reading of Eliot against the vitalist reading of Stevens. In the end, Glück’s ascesis dominates all other psycho-theological affects found in her poems. The barrenness of the modernist waste land translates fully into a certain incapacitation of the poetic livelihood itself, as if poetry were acquiesced in its role of being no more than a report from spiritual wastage. Where Stevens invests frequently in the reality of the poem’s ability to stand against the nomotropic precedence of orders, thus discovering a certain impotence of nothingness, Glück’s poetry never crosses this threshold. Here the poetic fades into the dry soil, isolated not just from transcendence, but, more importantly, from the idea of life affirming the power of its finitude.

65. Glück, *Poems 1962–2012*, 529. Clearly, this treatment of Heidegger’s rich concept of *die Erde*, found in an American poet struggling with her Thanatic preoccupations, requires much further discussion. It would require a further delving into Agata Bielik-Robson finding Heidegger to fail, in his later phase, to appreciate and hold on to the idea of human finitude, the argument that she develops in *Another Finitude*, and it exceeds the bounds of this article.

66. Glück, *Poems 1962–2012*, 550.

Bibliography

- Altieri, Charles. "T. S. Eliot." *The Cambridge History of American Poetry*, edited by Alfred Bendixen and Stephen Burt, 542–556. New York: Cambridge University Press 2015.
- Bidart, Frank. "Louise Glück," *The Threepenny Review*, No. 90 (Summer, 2002), 19.
- Bloom, Harold. *Wallace Stevens: The Poems of Our Climate*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Bielik-Robson, Agata. *Another Finitude: Messianic Vitalism and Philosophy*. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Bielik-Robson, Agata. *Na pustyni: Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2008.
- Bielik-Robson, Agata. *The Saving Lie: Harold Bloom and Deconstruction*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011.
- Glück, Louise. *Poems 1962–2012*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- Glück, Louise. *The First Four Books of Poems*. Hopewell, NJ: The Ecco Press, 1995.
- Leggett, B. J. *Early Stevens: The Nietzschean Intertext*. Durham: Duke University Press, 1992.
- Miller, J. Hillis. *Poets of Reality: Six Twentieth Century Writers*. New York: Atheneum, 1969.
- Morris, Daniel. *The Poetry of Louise Glück: A Thematic Introduction*. Columbia: University of Missouri Press, 2006.
- Sastri, Reena. "Psychoanalytic Poetics." *The Cambridge History of American Poetry*, edited by Alfred Bendixen and Stephen Burt, 1003–1026. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2015.
- Selinger, Eric. "It Meant I Loved? Louise Glück's Ararat." *Postmodern Culture*, vol. 3, no. 3, May 1993; posted online 25 September 2013. <http://www.pomoculture.org/2013/09/25/it-meant-i-loved-louise-glücks-ararat> (15.05.2021).
- Stevens, Wallace. *Collected Poetry and Prose*. New York: The Library of America, 1997.
- Vendler, Helen. *Soul Says: On Recent Poetry*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
- Von Hallberg, Robert. "Authenticity." *The Cambridge History of American Literature, Vol. 8: Poetry and Criticism, 1940–1995*, 123–159. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Zazula, Piotr. "A Gnostic in the Garden: Myth and Religion in Louise Glück's Poems." *Academic Journal of Modern Philology*, vol. 10 (2020), 255–268.



Perskie oko Hermesa “Numery” Olgi Tokarczuk, czyli hermeneutyka w działaniu

Hermes’s Wink. “Numbers” by Olga Tokarczuk or Hermeneutics in Action

Abstract: In the light of the interpretation presented in this article, “Numbers” (1993) – one of the first short stories by Olga Tokarczuk – are the literary embodiment of hermeneutic reflection with the key concepts of trace, mystery and semantic clearance. In her readings of signs left by the hotel guests, the narrator-maid is the heir to the thought of Dilthey, Gadamer and Derrida, which orders to investigate for the truth about another human being, at the same time agreeing to its inconclusiveness and distraction. For the hermeneutic commentary of the work, the very gesture of its interpretation is also important, as it doubles the protagonist’s procedure and overwrites the metaliterary (and thus metahermeneutic) level of meanings on the basis of a countersignature.

Keywords: hermeneutics, interpretation, “Numbers”, Olga Tokarczuk

*Ślad jest w istocie absolutnym źródłem sensu
w ogóle. [...] Ślad jest różnicą [différance],
która otwiera zjawianie się i znaczenie.*

– Jacques Derrida¹

“Numery” Olgi Tokarczuk są jednym z pierwszych opowiadań, które pisarka zdecydowała się opublikować pod swoim imieniem i nazwiskiem². Decyzję tę wy-

1. Jacques Derrida, *O gramatologii*, przedmowa, posłowie i przekład Bogdan Banasiak (Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2011), 100.

2. Według informacji zawartych w opracowanej przez Adama Bieniasa i Magdalenę Rabizo-Birek “Bibliografii rozproszonych tekstów Olgi Tokarczuk”, w: *Światy Olgi Tokarczuk. Studia i szkice*, red. Magdalena Rabizo-Birek, Magdalena Pocałun-Dydzyc, Adam Bienias (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Biblioteka “Frazy”, 2013), 365–370, noblistka debiutowała w czasopiśmie *Na Przelaj* w roku 1979, publikując dwie małe prozy pod pseudonimem Natasza Borodin (posłużyła się nim jeszcze trzykrotnie). Pierwszym utworem pisarki wydanym pod własnym imieniem i nazwiskiem był wiersz “Trójkąt bermudzki”, zamieszczony na łamach *Życia Literackiego* 48 (1983), w rubryce “Poczta literacka”. Napisane w roku 1989 “Numery” miały swój pierwodruk w 5. numerze *Czasu Kultury* z roku 1993. W formie książkowej ukazały się w ramach zbioru pt. *Szafa* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997) – wraz z opowiadaniem tytułowym

pada uznać za gest znaczący, dopatrując się w niej czegoś więcej niż tylko wyrazu przekonania o wartości artystycznej własnego tekstu, wystarczającej, by zmierzyć się z otwartą przyłbicą z opiniami odbiorców. W postanowieniu o ujawnieniu autorstwa utworu można się bowiem doszukać także ruchu kontrującego to, co dzieje się w przestrzeni jego świata przedstawionego, jako że „Numery” są w pierwszym rzędzie historią o dociekaniu cudzej tożsamości, o (re)konstruowanej na podstawie śladów tajemnicy drugiego człowieka stanowiącego w swej anonimowości frapującą zagadkę z nikłą szansą na jedyną i niepodważalną odpowiedź. Nawet w tak ogólnie nakreślonej zasadniczej linii tematycznej opowiadania nie sposób nie dostrzec hermeneutycznego powinowactwa, przejawiającego się przede wszystkim w działaniach i refleksjach jego narratorki, która rusza tropem Innego, formułując opowieść o nim równie atrakcyjną, co nieweryfikowalną, podobną interpretacyjnym hipotezom, z zasady zwieńczonym znakami zapytania. I choć pytanie o fikcję nie jest tym najważniejszym, jakie zadaje sobie czytelnik po zakończeniu lektury „Numerów”, trudno zignorować fakt, iż zaczynem tego utworu jest prawda – uobecniająca się nie tylko pod postacią jednoznacznej deklaracji jego autorstwa, lecz także w powiązaniu z biografią pisarki, a konkretnie z epizodem jej dorywczej pracy w londyńskim hotelu w charakterze pokojówki³. Osadzony w realiach punkt wyjścia sprzyja podjęciu interpretacyjnego tropu, będąc czymś w rodzaju przynęty, która w toku narracji odsłoni zarówno swą zwodniczość, jak i kulturową produktywność⁴. Nie sposób odmówić mu też war-

oraz utworem „Deus ex” – w serii „Współczesne opowiadania polskie”. Recenzująca ów tom na łamach *Twórczości* Magdalena Rabizo-Birek prognozowała: „Podejrzewam, że zawierająca trzy krótkie opowiadania *Szafa* będzie największym hitem wydawniczym lubelskiej serii [...]. Pozycja to oczekiwana, a zarazem pozostawiająca wrażenie niedosytu właśnie dlatego, że jest częścią większej i mniej znanej całości, jaką stanowią małe prozy Tokarczuk, rozsiane po wielu polskich czasopismach, [...]”. Magdalena Rabizo-Birek, „Komputer, numery i stara szafa”. *Twórczość* 7 (1998), 113. Zestawienie adresów bibliograficznych komentarzy krytycznoliterackich towarzyszących publikacji zbioru sporządziła Bernadetta Darska, w ramach artykułu „Między realnością a mitem. O twórczości Olgi Tokarczuk”, w: *Skład osobowy. Szkice o prozaikach współczesnych*, cz. 1, red. Agnieszka Nęcka, Dariusz Nowacki, Jolanta Pastarska (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014), 517. Zob. także Alicja Szalagan, „Olga Tokarczuk”, w: *Polscy pisarze i badacze literatury przełomu XX i XXI wieku*, http://www.ppibl.ibl.waw.pl/mediawiki/index.php?title=Olga_TOKARCZUK (21.04.2022).

3. Ten epizod swojej biografii pisarka wspomina następująco: „Dorabiałam też w hotelu. Teraz to jeden z najbardziej eleganckich hoteli w Londynie. Wszłam wtedy głównym wejściem i komuś w liberii powiedziałam bezczelnie, że chcę tu pracować. Przyjęli mnie na czarno. Szybko awansowałam na piętrową i dowodziłam sprzątnięciem innych dziewczyn. Zamiast okropnego fartuszka pokojówki w różowe angielskie paski dostałam służbową czarną sukienkę. [...] Napisałam tam ‘Numery’, pierwsze opowiadanie”. Robię porządki. Z Olgą Tokarczuk rozmawiali Michał Cichy i Włodzimierz Nowak. *Gazeta Wyborcza*, 12.10.2019 [dodatek *Nasza Tokarczuk*, 6].

4. Zob. Paweł Dybel, „Co to jest prawda?”, w: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermenetyce Hansa-Georga Gadamera* (Kraków: Universitas, 2004), 164.

tości referencyjnej, umożliwiającej, dokonujący się w obrębie interpretacji, kontakt świata wyobrazonego z doświadczeniem czytelnika⁵.

Rysującą się tu dwuwymiarowość jest dla lektury "Numerów" kategorią kluczową. W jej przebiegu nieustannie będziemy obserwować – tak atrakcyjny z punktu widzenia hermeneutyki postnowoczesnej – ruch znaczeń, mylenie tropów, przemieszczanie sensów. Dlatego incipit: "W hotelu Capital zatrzymują się tylko ludzie bogaci"⁶ (N, 15) to w istocie onomastyczny manewr zwodzący, mający na celu pozorowanie stabilnego statusu ontologicznego miejsca akcji jako centrum (które, idąc za myślą Jacques'a Derridy, "nie jest centrum"⁷, lecz "nie-miejscem, w jakim rozgrywają się w nieskończoność podstawienia znaków"⁸ warunkujące nieskończoność lektury), a zarazem sygnał początku tożsamościowej gry jako nadrzędnej zasady organizacyjnej utworu. Eleganckie liberie portierów, "mosiężne klamki [...] wyściełane dywanami schody, [...] wielkie kanapy, ciężkie, pikowane kapy, śniadania w łóżku, klimatyzacja, bielsze niż śnieg ręczniki, mydła, pachnące szampony, dębowe sedesy" (N, 15–16) jedynie udają działanie według odwiecznych reguł, sprytnie markują zakorzenienie, podczas gdy, będący wielką figurą metaliteracką, hotel to z definicji otwarta semantycznie przestrzeń tymczasowości, permanentnej zmiany, co czyni go wręcz idealnym polem obserwacji wariantywności znaczeń, niekończącego się ruchu skupiania i rozpraszania sensów – tych nowych i tych powtórzonych.

Takiej właśnie obserwacji oddaje się narratorka opowiadania, dla której sprzątanie (czynność z zasady oparta na repetycji) hotelowych pokoi-tekstów jest okazją do (re)konstrukcji zdarzeń (to jest sylwetek i losów gości/bohaterów, które sumują się w zdarzenie literackie w rozumieniu zaproponowanym przez Dereka Attridge'a⁹), czyli *de facto* do nadpisywania znaczeń i aranżowania ich połączeń w – zgodnym z założeniami hermeneutyki ontologii – przekonaniem, iż za tekstem stoi człowiek,

5. Odnoszę się tu do uwagi sformułowanej przez Katarzynę Rosner: "Znaczenie tekstu powstaje w toku interpretacji, przez przyswojenie go, tzn. odniesienie zawartego w nim przekazu do naszej sytuacji egzystencjalnej, wyposażenie w referencję do naszego świata". Katarzyna Rosner, "Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim", w: *Problemy teorii literatury*, seria 4: Prace z lat 1985–1994, wybór Henryk Markiewicz (Wrocław: Ossolineum, 1998), 300.

6. Tekst opowiadania cytuję za wydaniem: Olga Tokarczuk, "Numery", w: *Szafa* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2016), 13–51. Cytaty oznaczam skrótem N; w nawiasach podaję numery stron, z których cytaty te pochodzą.

7. Jacques Derrida, "Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych", w: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004), 484.

8. Derrida, "Struktura...", 485.

9. Sformułowana przez Attridge'a koncepcja literackości pozwala dostrzec na korytarzach hotelu "Capital" "otwarte drzwi prowadzące do inności [...]. Ten proces inicjacji, ruch w nieznanie jest doświadczeniem czegoś, co *zdarza się* czytelnikowi w trakcie pełnej oddania i uważnej lektury". Derek Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. Paweł Mościcki (Kraków: Universitas, 2007), 90.

którego bycie w świecie tekst ów sprawozdaje. Uwaga, jaką bohaterka poświęca pozostawionym przezeń śladom, pozwala myśleć o tradycji humanistyki rozumiejącej Wilhelma Diltheya z jej postulatami wnikania i przeżywania, która z kolei wyznaczyła azymut refleksji hermeneutycznej zawartej w pismach Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Na podstawie pozostawionych przez hotelowych gości przedmiotów i ich układu narratorka formułuje hipotezy, a więc czyta i interpretuje (Jarosław Klejnocki nazywa ją „klasyczną interpretatorką”¹⁰), po czym dzieli się z czytelnikiem swoimi przypuszczeniami, wpisując się tym samym idealnie w rolę, jednocześnie powściągliwej i docieklivej w orzekaniu, hermeneutki-pośredniczki, wiernej imperatywowi odkrywania wciąż umykającego sensu, roszczonej sobie przy tym prawo do jego korekty czy wręcz przekłamania. Jej oparta na doświadczeniu kolejnych fragmentów hotelowej przestrzeni selektywna relacja dostarcza wiedzy o świecie przedstawionym, przede wszystkim jednak jest źródłem materiału do dalszych spekulacji, także tych czynionych w niniejszym tekście, w efekcie czego dochodzi do zwielokrotnienia hermeneutycznego gestu. Gest ów zarówno w pierwszej (narratorskiej), jak i drugiej (czytelniczej) instancji ma/powinien mieć antymetodologiczny charakter, w czym wyraża się – właściwy hermeneutyce szacunek dla indywidualności poszczególnych obiektów poznania (będącej odbiciem indywidualności poznającego podmiotu¹¹), powiązany ze spontanicznością oraz imperatywnością interpretacyjnych działań, które hermeneutyka radykalna *sensu largo*¹² rozumie jako sposób bycia człowieka w świecie.

Nim jednak narratorka rozpocznie, zgodną z właściwą hermeneutycznemu kołu optyką całości i części, lekturę pokojów hotelu „Capital”, dokonuje swoistej metamorfozy:

[...] być może „ja” to za wiele powiedziane, niewiele zostaje ze mnie, gdy w kantorku na końcu korytarza przebieram się w pasiasty fartuszek. Zdejmuję przecież *moje* własne kolory, *moje* bezpieczne zapachy, ulubione kolczyki, *mój* waleczny makijaż i buty na wysokich obcasach. Zdejmuję także *mój* egzotyczny język, *moje* dziwaczne imię, rozumienie kawałów, zmarszczki mimiczne, upodobanie do niebywałych tutaj potraw, pamięć

10. Określenie to pada w związku z zaprojektowanymi przez krytyka dwoma trybami lektury „Numerów”, które „dają się czytać zarówno jako opowieść teoriopoznawcza, jak i metaliteracka”. Jarosław Klejnocki, „Deus ex armario”, *FA-art* 1–2 (1998), 48.

11. Zob. „Hermeneutyka to nie tyle metoda, co postawa człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka, albo – jako słuchacz bądź czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź. Ale zawsze chodzi o zrozumienie tego jednego człowieka, tego jednego tekstu”. Hans-Georg Gadamer, „Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?”, w: *Czy poeci umilkną?*, przeł. Kazimierz Bartoszyński (Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 1998), 160.

12. Określenie to przywołuję za Patrykiem Szajem, autorem książki pt. *Wierność trudności. Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo a poezja Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka* (Kraków: Universitas, 2019), 16.

drobnych zdarzeń – i staje naga w tym biało-różowym mundurku, jakbym stanęła nagle w morskiej pianie. (N, 16) [podkr. I.G.-W.]

Prozaiczna czynność zmiany stroju na roboczy urasta na tym etapie utworu do rangi rytuału oczyszczenia z emblematów własnej tożsamości, koniecznego, by móc rozpoznać tożsamość cudzą. Wyrażony mitologiczną aluzją akt kreacji nie oznacza jednak powrotu do stanu *tabula rasa*; to raczej wcielenie w postać demiurga, kogoś, kto w otwierającej się przed czytelnikami przestrzeni będzie rozdawał role, dopasowywał sensy – ten ktoś tytułem drugiej części tekstu autorytarnie oznajmia: “Moje jest całe drugie piętro” (N, 16). Tym sposobem kostium ostatecznie potwierdza rolę, jaką przyjmuje narratorka względem pozostałych elementów zarówno wewnątrz-, jak i zewnątrztekstowego świata, przypieczętuje relację, jaką zostają połączeni na czas – naszej i jej – lektury.

Dla hermeneutycznego trybu tej lektury nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż droga do królestwa drugiego piętra prowadzi przez pismo. Narratorka otrzymuje bowiem od zawiadującej personelem Miss Lang (langue?) swoistego rodzaju mapę, “kartkę przeznaczoną specjalnie dla mnie, a na niej w rubrykach i okienkach diagnoza całego drugiego piętra, stan każdego pokoju. [...] zawsze w trybie biernym: zajęty, brudny, opuszczony, wolny od kilku dni” (N, 18). Te lakoniczne uwagi budzą skojarzenie z powieściowym spisem treści orientującym czytelnika z grubsza w zawartości książki bądź bibliotecznym katalogiem pozwalającym rozeznąć się w charakterze księgozbioru. Narratorka zapoznaje się z nimi, “obmyślając strategie, rozkładając siły” (N, 18); dokonuje niejako przymiarki do lektury, w czym pomaga jej zmysł węchu – olfaktoryczny bodziec zwiastuje obecność hotelowych gości (“swoisty zapach drugiego piętra”, N, 19), przywodząc na myśl praktykę rasowych czytelników rozpoczynających lekturę od zapoznania się z zapachem książki. Dramaturgia przygotowań osiąga kulminacyjny punkt w zwierzeniu: “Wszystkie osiem pokoi tkwi w moim mózgu, chociaż ich jeszcze nie widzę” (N, 20), sugerującym gotowość do eksploracji oraz potencjalność mających się odsłonić obrazów, szkicowanych w głowie narratorki na podstawie doświadczenia i intuicji, co nadaje im kształt Heideggerowskich prze(d)sądów¹³. Ponownie wskazówek co do kierunku podróży dostarcza pismo – tym razem uobecnione pod postacią kartoników z informacją “Don’t disturb” bądź “The room is ready to be serviced” (N, 20), mających wartość przepustki, “która daje wejście w miniaturowy świat” (N, 21). Świat przedstawiony.

Wizyty narratorki w kolejnych, chwilowo opuszczonych, pokojach mają w sobie coś z Derridiańskiej gry nieobecności i obecności¹⁴, która przybiera najsubtelniejszą formę w przypadku pokoju numer 224 zamieszkiwanego przez parę

13. Zob. Paweł Dybel, “Przesąd i uprzedzenie”, w: *Granice rozumienia...*, 255.

14. Derrida, “Struktura...”, 503.

Japończyków (“Wygląda jednak, jakby nie był zamieszkany w jakimkolwiek sensie”, N, 23). To z jednej strony przestrzeń oswojona, tak przez wielokrotne wizyty, jak i za sprawą przyjaznej aury roztażanej przez jej mieszkańców i ich nieliczne rzeczy osobiste. Z drugiej strony, to przestrzeń “pusta”, nieoznaczona zapachem gości, niemal bez śladów ich pobytu, stanowiąca tym samym dobitny dowód na to, że “można być w sposób, jakby się w ogóle nie było” (N, 23). Nazywany przez narratorkę “małą świątynią” (N, 25) pokój Japończyków oferuje jej przez to, czym nie jest wiarę w to, że w ogóle jest, tak jakby dopiero odejmowanie znaczeń nadawało znaczenie. W myśl tej samej logiki gry przeciwieństw, nasuwającej skojarzenie z paradoksem haiku, odcieśniony, bo pozbawiony widoku odcisków palców i zgubionych włosów, pokój numer 224 staje się przestrzenią Erosa:

[...] ścielę im to łóżko z miłością. Wyglądam poduszki, pieszczę prześcieradła, [...] Robię to wolno, z namaszczeniem, czuję, że daję. Rozpływam się w dawaniu; zapominam się w sobie. Pieszczę ich pokój, muskam czule rzeczy. (N, 24)

Scena ta mogłaby być literacką ilustracją do sformułowanego w *Przyjemności tekstu* Rolanda Barthes’a pytania o dialektykę przyjemności pisania i przyjemności czytania, gdzie tekst ma być “przestrzenią rozkoszy”¹⁵. Narratorka, jako *alter ego* autorki, występowałaby tu w podwójnej roli: jak ta, która opisuje (pisze) pokój-tekst, ale też jako ta, która go czyta, nam zaś (i tym, którzy czytają niniejsze słowa) przypada w udziale rola podglądacza, kolejnego ogniwa w wieloelementowej strukturze perwersji tekstu¹⁶. Proponowane tu uwzględnienie hermeneutycznego wymiaru działań bohaterki, jaki przeziiera przez jej motywowane fabułą zachowania, warunkuje zarysowanie się szczeliny, w której istnieniu Barthes upatruje miary wartości utworu.

Minimalistyczna przestrzeń pokoju 224 dostarcza narratorki czystej przyjemności obcowania, pozwala na zawieszenie interpretacyjnych procedur, jest niejako samą radością czytania, tą, jaką znamy z lektur wielokrotnych, tych starych znajomych towarzyszących nam niekiedy od czasu dzieciństwa. W pokojach 226 czy 227 tego rodzaju komfort musi ustąpić miejsca postawie czujności i zaangażowania. To tu obserwujemy mechanizm dedukcji znaczeń (bliską analizie tekstu literackiego metodą rozbioru na czynniki pierwsze), który narratorka puszcza w ruch, (re)konstruuje powiązania pomiędzy rekwizytami i postaciami, do których one należą (“Mężczyzna (bo męskie kosmetyki w łazience) jest pewnie Arabem (arabskie napisy na walizce, arabska książka)” N, 28). Tego rodzaju zachowanie

15. Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997), 9.

16. Barthes, *Przyjemność tekstu...*, 45.

nie nosi jeszcze znamion pisarskiego proceduru; dochodzi on do głosu dopiero w tych partiach relacji, które mają charakter probabilistycznego fabularnego szkicu:

Musiał być zdenerwowany albo nieuważny, co na jedno wychodzi. Musiał nagle poczuć się obco, gdy taksówka przywiozła go tu w nocy z lotniska. W takich razach przychodzi zniecałkowanie na seks. Nic tak nie oswaja świata jak seks. Pewnie wymknął się szybko na poszukiwanie ciał kobiecych czy męskich, tych wątych łódek, które bezboleśnie przewożą przez każdy niepokój, każdy lęk. (N, 29)

Akapit ten to w istocie mikrozarys opowiadania, może nawet skromna ekspozycja powieści z anonimowym bohaterem w aurze everymana. Znalazło się tu miejsce na psychologiczne umotywowanie działań postaci, ich powiązanie z prawdą ogólną, której egzemplifikację mają stanowić, oraz intrygujące otwarcie dające się dopełnić wieloraką treścią. Zachowany został przy tym tradycyjny kierunek inspiracji podyktowanej ciekawością splotu ludzkich losów i pytaniem o możliwość zamknięcia ich w tekście – od życia do literatury.

W wędrówce narratorki przez pokoje hotelu "Capital" najbardziej intrygujące jest, podobnie powyższemu, połączenie procedur lektury i skryptyury. Pierwsza z nich, umotywowana obowiązkami pokojówki, ma charakter uwertury, rozpoznania scenografii, w jakiej będzie się rozgrywać wymyślona za chwilę historia:

Pozostawione wszędzie szklanki z nie dopitymi drinkami, popiół z papierosów, rozlany sok, kubek na śmieci pełen butelek po wódkach, tonikach, koniakach. (N, 29)

Ten jednocześnie chaotyczny i spójny zbiór rzeczy jest nie tylko przedmiotem opisu, ale i obiektem interpretacji. Narratorka działa według trzypunktowej procedury: widzę – opisuję – interpretuję. Podsumowując wygląd pokoju numer 227 zdaniem: "Zapach zamkniętego kręgu i beznadziejności" (N, 29–30), demonstrowa coś więcej niż życiową mądrość czy empatię. Rzeczywistość prowokuje ją do (od)tworzenia zdarzeń, które jest w istocie ich projekcją i to projekcją szczególną, taką, w której znajduje się miejsce na detal i dramaturgię:

Ten facet musiał długo stać przed lustrem i przymierzać krawaty. Może nawet zmieniać garnitury, lecz każda odmiana siebie była mu wstrętą. Potem poszedł do łazienki – na umywalce stoi nie dopity drink. Był niezadany i bezradny, wylał szampon na posadzkę i próbował go zetrzeć białym ręcznikiem. [...] Codziennie rano, przerażony obcością swojej twarzy, musi stawiać przed lustrem i drżącymi rękami przywracać jej dawny wygląd. Chwieje się, niedowidzi, przysuwa się do lustra, mażąc je palcami. Wylewa szampon, klnie, chce go wytrzeć, a potem po angielsku, francusku czy niemiecku mówi: "Sram na to". I już chce wyjść na świat taki, jaki jest, ale kiedy widzi się w lustrze, kapituluje, wraca i kończy makijaż. [...] W końcu udaje mu się wyjść [...]. (N, 30–31)

Podobnie jak w przypadku pokoju 226, tu również narratorka oddaje się spekulacjom spod znaku pisarskiego procederu. W jej opowieści tryb warunkowy stopniowo ustępuje miejsca narracji unaoczniającej, która wzbogacona o element minimonologu przydaje "Numerom" cech kompozycji szkatułkowej. Do głosu dochodzi również boska omnipotencja twórcy, jaką bohaterka przejawia w kilkukrotnym geście wybaczenia, w którym nieprzypadkowy udział ma pismo:

[...] jestem tu po to, żeby mu wybaczyć. W pewnym momencie przychodzi mi nawet do głowy, żeby zostawić kartkę, na której napisałabym tylko: "Wybaczam ci", a on przyjąłby te słowa, jakby je napisała sama Opatrzność [...]. (N, 31)

"Ale to rzeczywistość jest Opatrznością" (N, 32) – sygnalizuje narratorka wyjście z konstruowanego naprędce świata przedstawionego, wskazując jednocześnie na źródło jego pochodzenia. Ta lakoniczna konstatacja odsłania ciężar gatunkowy ćwiczeń z wyobraźni, jakie wykonuje w przestrzeniach kolejnych pokoi, które znaczą zarówno we wzajemnym odniesieniu (jako ślady w ujęciu Derridy), jak i w kontekście całości hotelu (jako fragmenty w ujęciu Gadamera)¹⁷. Nieprzypadkowo aktorami we wszystkich tych etiudach fabularnych są rzeczy, jako że to one – w połączeniu z przygodnością hotelu – stanowią najlepsze tło dla refleksji o prawie zmiany, która w "Numerach" jest nazwana "Przemianą" (zob. N, 21, 51). W pokoju młodych Amerykanów przedmioty to już nie tylko tropy służące (od)tworzeniu postaci i ich zachowań, lecz obdarzone wartością emocjonalną dowody na istnienie. Ich zniszczenie i chaotyczne wymieszanie narratorka odbiera jako naruszenie ontologicznego fundamentu:

Pokój wygląda jak małe pole walki. Te jedwabne drogie sukienki przerzucone niedbale przez poręcz fotela, zapach luksusowych perfum, beztroski, bogactwa, tężyzny fizycznej, zapach metra dziewięćdziesiąt osiem, nieliczenia się z porządkiem, który jest integralną częścią rzeczy. Cała ta nerwowa aktywność, niezauważanie terażniejszości i brak zrozumienia, że to ona jest załączkiem świętej przyszłości – budzi we mnie lęk. To jest jedna strona w tej walce. Po drugiej stronie jest stabilny, terażniejszy i niezmienny pokój 223. I ja stoję po stronie pokoju. (N, s. 34)

Ta jednoznaczna deklaracja oznacza przyjęcie obowiązków strażniczki prawdy o życiu (sprowadzającej się ostatecznie do konstatacji jego przemijania), tak ostenta-

17. Zob. "[...] ontologie dzieła sztuki Derridy i Gadamera mimo wszystko istotnie się od siebie różnią – podczas gdy 'ślad' Derridy odsyła jedynie do innych śladów (zwichnięte koło dekonstrukcyjne), 'fragment' Gadamera konotuje istnienie całości (koło hermeneutyczne)". Patryk Szaj, "Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej", *Forum Poetyki* (wiosna/lato 2017), 85, <http://fp.amu.edu.pl/sledzenie-sladow-sensu-tekst-i-lektura-w-hermeneutyce-ponowoczesnej/> (22.09.2021).

cyjnie ignorowanej przez zamieszkujących pokój numer 223 młodych Amerykanów. To również głos w obronie istnienia świadomego, opartego na pogłębionej refleksji, odrzucającego konsumpcję i rywalizację, w której zwycięstwo zawsze jest pozorne z uwagi na wspólny mianownik śmiertelnego ciała (“Żyjąc, umieramy. Tak samo oni, jak i ja” N, 36). W tak jawnie wyrażanej przez narratorkę gotowości do obrony zasad najlepiej realizuje się, właściwa tradycyjnie pojmowanej hermeneutyce, optyka postrzegania literatury jako repozytorium wartości¹⁸. To oczywiście gest heroiczny, poniekąd straceńczy, jako że niezmiennosc pokoju 223 jest ułudą. Można wprawdzie przywrócić w nim porządek, manifestując triumf terażniejszości¹⁹, ostatecznie nie ma jednak sposobu, by wyjąć go spod władania czasu:

Zaczynają [goście hotelowi – przyp. I.G.-W.] widzieć tam zadrapanie, odbarwienie, ten rodzaj kurzu, którego nie da się zetrzeć, brudu, którego nie da się zmyć. W takich momentach dywany łysieją jak chore kobiety, a w doskonałości tiulowej firanki tkwi wypalona papierosem dziurka. Atlas poduszek rozłazi się w szwach, rdza dobiera się do klamek i okuć. Krawędzie mebli ścierają się, płaczą się frędzle przy zasłonach. Wtedy pled traci swą sprężystość i flaczeje ze starości. Cuchnie kurzem. (N, 37)

Być może to jednak w tej nierównej, choć niezłomnej, walce zarówno z chaosem, jak i z entropią hotelowego pokoju najlepiej realizuje się, przyjęta przez narratorkę, misja ocalania świata – ta sama, którą powierzono literaturze.

Katalog pryzmatów, przez które narratorka postrzega pisarską profesję, nie wyczerpuje się jednak w rolach kreującej nowe światy bogini czy strzegącej ich porządku westalki. Kolejny na trasie jej wędrówki pokój numer 229 pozwala dodać do tego wieloznacznego portretu nowy, może nawet najważniejszy w hermeneutycznej wykładni tekstu, wymiar – autorefleksję²⁰:

18. Zob. “[...] hermeneutyka toczy walkę o wartości i dąży do ich ugruntowania. Przypisując sobie misję tłumaczenia świata, stawiania drogowskazów, rozświetlania mroków, hermeneutyka tak często nazywa siebie ‘domem’ ludzkości”. Maria Janion, “Hermeneutyka”, w: *Humanistyka. Poznanie i terapia* (Warszawa: PIW, 1982), 124.

19. Sama terażniejszość nie oznacza zresztą zwycięstwa nad czasem, co konstatuje narratorka autotematycznego opowiadania “Gra na wielu bębenkach” z tomu pod tym samym tytułem: “[...] uświadomiłam sobie nagle, co oznacza ‘teraz’. ‘Teraz’ bowiem znaczy – już nigdy. ‘Teraz’ znaczy, że to, co jest, właśnie w tym samym momencie być przestaje, obsuwa się jak zmurszały stopień schodów. Jest pojęciem strasznym, przerażającym, obnaża całą okrutną prawdę”. Olga Tokarczuk, “Gra na wielu bębenkach”, w: *Gra na wielu bębenkach* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2015), 396.

20. Jak pisze Paweł Dybel w komentarzu do myśli Gadamera, “[p]ostawa ja-hermeneuty zawiera zatem w sobie element autorefleksyjności, dystansowania się wobec własnych poglądów w konfrontacji z tym, co mówi inny. I to niezależnie od tego, czy owym innym jest żywy społeczny partner ja, czy też zagadujące go ty autora danego wytworu kulturowego. Ja winno zdobyć się wówczas na szczególną ‘odwagę’ poddania własnych poglądów próbie prawdziwości w zderzeniu z wypowiedzią innego. Chodzi tutaj nie tylko o odpowiednie zrozumienie wypowiedzi innego,

Tutaj słyszę mój własny oddech, widzę moje dłonie napęczniałe od wody, mniej przypadkowo odbijam się w lustrach. [...] przysiadam na chwilę w fotelu i wsłuchuję się we własny przyspieszony oddech. Pokój otacza mnie sobą, obejmuje. Jest to najczulsza, niedotykalna pieszczota, tak może pieścić tylko zamknięta przestrzeń. W takich momentach czuję wyraźnie, że moje ciało istnieje i wypełnia po brzegi różowo-biały mundurek. Czuję kołnierzyk na szyi i zimno błyskawicznego zamka między piersiami. Czuję, jak troki fartuszka ciasno opasują mnie w talii. Czuję moją skórę, jak żyje, ma swój zapach, paruje, i czuję włosy, jak muskają uszy. Lubię wtedy wstać i zobaczyć się w lustrze, i nigdy nie jest tak, żebym się nie dziwiła. To ja? To ja? Dotykam palcami twarzy, naciągam skórę na policzkach, mrużę oczy, mocniej ściągam gumką włosy. Tak się sobie zresztą śnię – zawsze w lustrze, zawsze z inną twarzą. (N, 40)

Pokój 229, w kontekście którego narratorka próbuje zdefiniować siebie (w myśl zasady, iż “[r]ozumienie tekstu okazuje się jednocześnie sposobem samorozumienia interpretatora”²¹), jest tu czymś w rodzaju inkubatora samowiedzy wyprowadzonej z dotknięcia ciała, także ciała tekstu, jakim jest zarówno to konkretne pomieszczenie, jak i cały hotel (mówi, iż jest “uwięziona w ciele hotelu Capital”, N, 17). Zwraca uwagę, nieobca hermeneutyce, dwukierunkowość tej relacji: dotknąć vs. zostać dotkniętym oraz jej intensywność ujęta passusem odwołującym się do legendarnego Lewiatana (“[...] gdy Hotel się obudzi, zacznie mnie niespiesznie trawić, dobierze się do moich myśli i wchłonie wszystko to, co jeszcze ze mnie zostało, pożywi się mną, zanim bezgłośnie zniknę”, N, 17). Poczucie tekstu, dotknięcie tekstu czy też zostać przezeń dotkniętym to nadać interpretacji wymiar zmysłowy (*vide* zapachowy trop, którym podąża bohaterka opowiadania), przesunąć ją z obszaru intelektu w przestrzeń afektu²². Dlatego tak ważna jest tu trzykrotnie powtórzona przez narratorkę deklaracja “czuję”, mająca swój kontrapunkt w podwojonym pytaniu retorycznym wyrażającym niedowierzenie przedstawieniu samej siebie. Zarówno sensualizm, jak i niepewność własnego, pochodzącego z odbicia, zwielokrotnionego wizerunku w połączeniu z jego usytuowaniem na styku realnego i wyobrazonego mieszczą się w granicach kategorii fikcji, w której teoria literatury upatruje wszak jednego

ale również o przekształcenie samorozumienia ja”. Paweł Dybel, *Oblicza hermeneutyki* (Kraków: Universitas, 2012), 337–338.

21. Michał Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 144. Na temat ontologii podmiotu w perspektywie hermeneutycznej zob. także Wojciech Kalaga, “Interpretacja i ontologia”, *Teksty Drugie* 1 (1996), 42–48.

22. Odwołuję się tu do spostrzeżeń Patryka Szaja, który pisze: “Wydaje się, że zaryzykować można opis radykalnohermeneutycznej relacji z tekstem za pomocą metafory dotkliwości. Słowo to wskazywałoby – z jednej strony – na nieobojętność interpretacji, na swoiste bycie dotkniętym przez czytany tekst, na żywą relację z nim, z drugiej zaś – na jednostkowość doświadczenia tekstu, na wydarzeniowy (w sensie: niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju) charakter interpretacji, w którą czytelnik jest zaangażowany egzystencjalnie”. Szaj, “Śledzenie (ślądów)...”, 90 *et passim*.

z wyznaczników literackości²³. Paradoksalnie, to właśnie owa niejednoznaczność kształtu istnienia decyduje o atrakcyjności pokoju 229 jako obszaru introspekcji ("Miło jest tak siebie zawiesić na chwilę w istnieniu", N, 51). Być "zawsze z inną twarzą", nie tracąc przy tym swojej prymarnej tożsamości: czyż nie to cieszy nas – tak czytelników, jak i autorów – w literaturze najbardziej?

Radość ta zostaje jednak narratorce odebrana wraz z nieoczekiwaną obecnością hotelowego gościa, który obserwuje jej pracę. Zpozoru chodzi tylko o zrozumienie w takiej sytuacji skrepowanie, wymuszoną kontrolę zachowania, opresję społecznej hierarchii spod znaku płci i pieniądza, której destruktywny wpływ na bohaterkę potwierdza reakcja jej ciała ("Czuję się nieświeża, mokra od potu, zmęczona", N, 43). Klucz hermeneutyczny pozwala jednak upatrywać źródła dyskomfortu bohaterki w czymś innym. Niechciane towarzystwo przesądza bowiem o jednoznaczności całej sytuacji, eliminuje domysł i sugestie wyparte przez banał konkretnego – przerywa czytanie, zawiesza interpretację. Hotelowy gość nie jest już, jak w przypadku dotychczas odwiedzanych przez narratorkę pokoi, paletą możliwości i supozycji, a jego zmaterializowana postać nie jest już pożywką dla wyobraźni, zestawem miejsc niedookreślenia wymagających konkretyzacji ("Już wiem, że go nie lubię. Jest przerażająco żywy", N, 41). Tekst pokoju traci wartość metaforyczną, stając się dokumentem, mechanicznym zapisem dyktowanym przez rzeczywistość, w którym nie ma miejsca na autorską inwencję ("Moje sprzątnięcie nie jest już wszechwładne, niewiele znaczy", N, 41). To, co ocalało z literackiego wymiaru sceny, znajduje się teraz tylko po naszej, czytelników, stronie – prawo imaginacji, które utraciła narratorka, stając twarzą w twarz z bohaterem swojej opowieści, wciąż przysługuje tym, którzy ją czytają.

Metaliteracka wymowa "Numerów" nie ogranicza się wyłącznie do hermeneutycznej praktyki narratorki czytającej ślady historii gości hotelu "Capital" w myśl – sformułowanej przez Marię Janion – dewizy hermeneuty: "Uszanować tajemnicę i wydrzeć tajemnicę"²⁴. Tokarczuk wmontowuje dodatkowo w narrację trzy fundamentalne motywy, z których każdy ma synonimiczną względem literatury wartość, co znacząco sprzyja metaliterackiej wykładni utworu.

Pierwszy z nich napotykamy w scenie przerwy śniadaniowej, podczas której poznajemy niższy personel hotelu. Maria, Angelo, Pedro, Ana, Wesna, Margaret, Mirra tworzą społeczność, dla której płaszczyzną tak podobieństwa, jak i różnicy jest język, tworzywo literatury. Wybierając jako temat rozmowy, prowadzonej we wspólnym, choć nieojczystym języku, jego praindoeuropejskie korzenie, uruchamiają znaczenie wieży Babel, w cieniu której rozwija się wszak

23. Zob. Henryk Markiewicz, "Wyznaczniki literackości", w: *Prace wybrane*, t. 3: *Główne problemy wiedzy o literaturze* (Kraków: Universitas, 1996), 58–70.

24. Janion, *Hermeneutyka...*, 128.

literatura i towarzysząca jej sztuka przekładu, której noblistka poświęciła esej pod – znaczącym tu – tytułem: “Prace Hermesa, czyli jak tłumacze codziennie ratują świat”²⁵. Tokarczuk wydobywa w “Numerach” ambiwalencję mitu Babel, ale nie koncentruje się na wątku degrengolady skłóconego rodzaju ludzkiego, lecz na radości udziału we wspólnotach języków postrzeganych jako drogi poznania i utożsamienia²⁶ (“Margaret jest moja; mówi tym samym językiem, [...]”, N, 27) oraz energii płynącej z językowej różnorodności (“[...] wszystkie różowo-białe panny szumią po swojemu; słowa jak klocki terkocą, spadając po schodach w dół do kuchni, pralni, magazynów z bielizną. Słysząc jak wibruje od nich fundament hotelu ‘Capital’”, N, 27–28), przez co zbliża się do wizji Barthes’a kreślonej przezeń w *Przyjemności tekstu* w kontekście doznań czytelnika:

[...] pomieszanie języków przestaje być karą, podmiot osiąga rozkosz, bo języki *spółkują*: tekst przyjemności, oto Babel szczęśliwa²⁷.

Figura wieży Babel zdaje się tu łączyć przede wszystkim ze, stanowiącą zasadniczy przedmiot utworu, interpretacyjną procedurą, o której translacyjnym rodowodzie (w kontekście uprzywilejowania, wywiedzionej z myśli Nietzschego, Freuda i Heideggera, tezy o językowej naturze ludzkiego doświadczenia świata) Gadamer pisał:

Zrozumiały stał się odtąd awans pojęcia interpretacji. Jest to słowo, które pierwotnie odnosiło się do relacji pośredniczącej, do funkcji pośrednika między mówiącymi różnymi językami, to znaczy do tłumacza, i stamtąd zostało przeniesione na czynność tłumaczenia trudno zrozumiałych tekstów w ogóle²⁸.

Wątek splątania języków tworzy w “Numerach” płynne przejście do drugiego z wielkich literackich mitów – labiryntu. Oba motywy, niejednokrotnie ze sobą kojarzone, w interpretacji Tokarczuk (zgodnej zresztą z ich współczesną wykładnią) eksponują swą chaotyczność jako atut, obierając za patrona Borgesa²⁹. Numeryczny porządek, wedle którego narratorka podróżuje przez plątaninę pokoi

25. Olga Tokarczuk, “Prace Hermesa, czyli jak tłumacze codziennie ratują świat”, w: *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 73–92. Tytułowa postać powraca w eseju noblistki pt. “Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania” w roli wynalazcy literatury i pisma. Tokarczuk, *Czuły narrator*..., 93–113.

26. Na temat hermeneutycznej koncepcji języka-mostu zob. Januszkiewicz, *Kim jestem ja...*, 148–151.

27. Barthes, *Przyjemność tekstu*..., 8.

28. Hans-Georg Gadamer, “Tekst i interpretacja”, w: *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie Piotr Dehnel i Beata Sierocka (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 111.

29. Zob. Elżbieta Rybicka, “Rzut oka na konstrukcję labiryntowe”, w: *Formy labiryntu w prozie polskiej XX wieku* (Kraków: Universitas, 2000), 11–71.

i własnych myśli, nie wyklucza, tak ważnego dla literatury, wątku błędzenia, gubienia i odnajdywania drogi, wkraczania po raz kolejny na tę samą, nie do końca rozpoznaną, ścieżkę. Tokarczuk wytycza zresztą w przestrzeni hotelu “Capital” taki właśnie specjalny obszar zabłąkania:

Squar to naprawdę najbardziej tajemnicza część Hotelu. Trzeba być bardzo byстрыm, żeby tu nie zabłądzić. Same schodki, przejścia, półpiętra i zakręty. Jest to rodzaj wieży z przyległościami, na którą składają się trzy kondygnacje, na każdej zaś z nich są dwa pokoje z numerem zaczynającym się od siedem. Wiem, że w sumie jest tam osiem pokoi, ale nie potrafię sobie wyobrazić, w jakich zakamarkach znajdują się te dwa pozostałe. (N, 44–45)

Przywołana przez narratorkę wyobraźnia jest tu aspektem kluczowym. W przestrzeni labiryntu literatura potrafi wykorzystać mechanizm imaginacji nie do produkcji destrukcyjnego lęku, lecz do kreowania światów możliwych, roztaczających się za kolejnym zakrętem narracji. To właśnie dlatego tajemniczy Squar nie przeraża, lecz kusi, wabi rozmaitością znaczeń, jakimi dałoby się go wypełnić:

Może zamieszkują je [pokoje Squaru – przyp. I.G.-W.] mizantropi albo niewygodne żony, niebezpieczni bracia bliźniacy, mroczne kochanki. Może wynajmuje je mafia do nielegalnych transakcji albo głowy państw, żeby tu, w zamknięciu spiralnej przestrzeni, pobyć kimś zwyczajnym. (N, 45)

Cytat ten dobrze obrazuje zachowanie narratorki, które można by nazwać kompulsywnością narracji, automatyczną reakcją na każdą, gościnną dla wyobraźni przestrzeń i podpowiadany przez nią wątek. Sięgając po tytułową frazę Ryszarda Koziołka, powiedzielibyśmy, że narratorka “Numerów” “dobrze się myśli literaturą”³⁰, przy czym w jej wypadku jest to literatura przyszłości, ta, która ma dopiero wcielić się w tekst. Projektowane fikcje i narracje są atrakcyjniejsze niż te, które doczekały się już realizacji i miejsca w kanonie. Losem tych ostatnich jest bowiem wąta obecność w życiu współczesnego czytelnika, który klasykę raczej posiada niż czyta i, co za tym idzie, przeżywa:

Szafy ukryte w ścianach, werandy, dziwaczne meble i sztuczne książki. Całe półki zastawione sztucznymi książkami: Szekspir, Dante, Donne, Walter Scott. Gdy wziąć taką do ręki, okaże się, że to tekturowe puste pudełeczko udające okładkę. Biblioteki pustki. (N, 45)

Pozbawionym wpływu na terażniejszość książkom-wydmuszkom stanowiącym wątpliwą dekorację w “tajemniczej części Hotelu” (N, 44), przeciwstawiony zostaje

30. Zob. Ryszard Koziołek, *Dobrze się myśli literaturą* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016).

ostatni z topicznych fundamentów literatury – motyw Księgi. W powieściowej twórczości Tokarczuk, rozpiętej między debiutancką *Podróżą ludzi Księgi* a monumentalnymi *Księgami Jakubowymi*, ma on trudną do przecenienia wartość, zasługując na osobne, wielowątkowe opracowanie. Na końcu drogi, jaką przebywa narratorka “Numerów”, także znajduje się księga, i to nie jedna:

Na stoliku obok łóżka leżą koło siebie dwie książki. Nad słuchuję, czy nikt nie kręci się po korytarzu, i robię coś, czego mi nie wolno zrobić. Otwieram pierwszą z nich, to gruby zeszyt, chyba pamiętnik, bo na każdej stronie jest data, a pod nią drżące, okrągłe pismo w zupełnie niezrozumiałym dla mnie języku. Zeszyt jest zapisany prawie do końca, zostało tylko kilka pustych stron. (N, 50)

Pierwsza z książek oznacza spotkanie z pismem, niepodrabialnym znakiem ludzkiej ręki, sygnaturą. Sugestywnie przemawia tu symbolika: pamiętnik to tekst intymny, zorganizowany wokół “ja”, a przez to dobitnie wyrażający niepowtarzalność pojedynczej ludzkiej egzystencji. Ten, który trafia do rąk narratorki, należy do starszego człowieka (pokój zamieszkuje para Szwedów w podeszłym wieku; ona – jak twierdzi Angelo – “przyjechała tu umrzeć”, N, 49) – starość tłumaczy zarówno rozchwianie pisma, jak i nieliczne niezapisane strony, jakie pozostały w zeszycie. Wymowa tej sceny nie powinna być jednak zawężana do symbolicznej paraleli: człowiek–książka. Istotniejsze wydaje się tu sprzężenie ludzkiego losu z pismem, odwieczna potrzeba notacji siebie, towarzyszenia sobie w piśmie. W tym porządku mieści się również refleksja narratorki nad drugą ze znalezionych książek:

Druga książka to Biblia po szwedzku. Nie rozumiem nic, a jednak wszystko wydaje mi się znajome. Czerwona wstążka założona jest tam, gdzie zaczyna się księga Eklezjasty. Przelatuję wzrokiem wiersze i mam wrażenie, że zaczynam rozumieć wszystko. Najpierw znajome stają się pojedyncze słowa, a potem całe zwroty wypływają z pamięci i mieszają się z drukiem. “To, co jest, było już dawno, a to, co będzie, też już jest od dawna; bo Bóg przywraca to, co przeminęło”. Najbardziej tajemnicze słowa Świętej Księgi. (N, 50–51)

Zważywszy na sakralny element tej sceny, użycie określenia “komunia” na oznaczenia związku narratorki z tekstem, nie powinno być nadużyciem. Przekroczenie bariery obcego języka, stopniowy proces otwierania się tekstu przy współdziałaniu pamięci, wreszcie tajemnica, która się odsłania, pozostając jednocześnie zbiorem pustych miejsc do wypełnienia – wszystko to przywołuje hermeneutyczny sposób myślenia o literaturze zarówno w nowoczesnym, jak i ponowoczesnym kształcie. Dla narratorki, będącej wszak – to dobre miejsce, by o tym przypomnieć – *alter ego* autorki, atrakcją jest zarówno samo chodzenie po śladach i dociekanie ich znaczeń, jak i obserwowanie ich gry i relokacji.

Lektura tekstu/człowieka/świata (to w gruncie rzeczy określenia synonimiczne) jest poruszaniem się na linii od “nie rozumiem nic”, przez “zaczynam rozumieć wszystko”, by ostatecznie przeczytać “najbardziej tajemnicze słowa”, z koniecznym w tym miejscu zaznaczeniem, iż z perspektywy hermeneutyki Gadamerowskiej za zdecydowanie bardziej produktywne uważane są obie skrajne sytuacje³¹. W tym akcie zatopienia w lekturze istotną rolę odgrywa ciało – to ono kotwiczy czytający/piszący podmiot w materii świata (“Ale moje ciało żyje i wypełnia skórę po brzegi”, N, 51) i to z jego porządku pochodzą tak ważne w tej opowieści o hotelu-tekście zapachy (“Wącham rękaw mojego mundurka – pachnie zmęczeniem, potem, życiem”, N, 51) – ich spleciona ścieżka towarzyszy narracji o poszczególnych pokojach, układając się w ciąg kolejnych, tym razem somatycznych, sygnatur³². Zapach – tu dodatkowo zapośredniczony notacją literacką – niczym pismo poświadcza istnienie, ale też podobnie jak ono potrafi (z racji subiektywizmu wszelkich doznań zmysłowych) zwodzić i wyprowadzać na manowce. “Numery”, nawiązujące swym tytułem do procedur deszyfracji i łamania kodów, przekonują jednak, że wartość prawdy w literaturze polega przede wszystkim właśnie na tym, iż nigdy nie można jej być pewnym, a gra (rozumiana za Gadamerem jako “sposób bycia samego dzieła sztuki”³³) w fikcję jest najlepszym, co może nam się w lekturze przydarzyć. I to właśnie w duchu tak pojętej przyjemności tekstu Tokarczuk zamyka swoje opowiadanie jeszcze jedną sceną przemiany, która utrwała w czytelniku to bezcenne poczucie dezorientacji:

Gdy wychodzę na zalaną słońcem ulicę, mijam przebierającego się w bramie Szkota. Kraciasta spódniczka leży na kobzie, a on zapina modne dziurawe dżinsy.

– Wiedziałam, że jesteś fałszywy – mówię.

Uśmiecha się tajemniczo i robi do mnie oko. (N, 51)

Przyjmijmy i my ów mimiczny gest, pozostawiając dalsze znaczenia “Numerów” tam, gdzie ich, wyznaczone przez Derridę, miejsce – w plisach szkockiego kultu.

31. Zob. “[...] w oczach Gadamera mało płodne poznawczo są sytuacje, w których zrozumienie przez badacza sensu jakiegoś świadectwa kulturowego czy wypowiedzi innego nie sprawia mu większych problemów. Wtedy bowiem nie widzi on potrzeby konfrontacji własnego samorozumienia z owym sensem i wypracowania nowej perspektywy jego ujęcia”. Dybel, *Oblicza hermeneutyki...*, 340.

32. Tym sensualnym tropem interpretator opowiadania może dojść do nebularnej koncepcji tekstu Wojciecha Kalagi, który przywołując słowa Bachtina o “zapachu” słów, dowodzi osmotycznego charakteru relacji intertekstualnych. Zob. Wojciech Kalaga, “Mgławice tekstu”, w: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja* (Kraków: Universitas, 2001), 214–217.

33. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran (Kraków: Inter Esse, 1993), 121.

Bibliografia

- Attridge, Derek. *Jednostkowość literatury*, przeł. Paweł Mościcki. Kraków: Universitas, 2007.
- Barthes, Roland. *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997.
- Bienias, Adam, Rabizo-Birek, Magdalena. "Bibliografia rozproszonych tekstów Olgi Tokarczuk". W: *Światy Olgi Tokarczuk. Studia i szkice*, red. Magdalena Rabizo-Birek, Magdalena Pocałun-Dydcz, Adam Bienias, 365–370. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Biblioteka „Frazy”, 2013.
- Darska, Bernadetta. "Między realnością a mitem. O twórczości Olgi Tokarczuk". W: *Skład osobowy. Szkice o prozaikach współczesnych*, cz. 1, red. Agnieszka Nęcka, Dariusz Nowacki, Jolanta Pastarska, 491–523. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Derrida, Jacques. "Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych". W: *Pismo i różnica*, przeł. Krzysztof Kłosiński, 483–504. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Derrida, Jacques. *O gramatologii*, przedmowa, posłowie i przekład Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna, 2011.
- Dybel, Paweł. "Co to jest prawda?". W: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, 153–189. Kraków: Universitas, 2004.
- Dybel, Paweł. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg. "Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?". W: *Czy poeci umilkną?*, przeł. Kazimierz Bartoszyński, 67–165. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. "Tekst i interpretacja". W: *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie Piotr Dehnel i Beata Sierocka, 99–141. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Janion, Maria. "Hermeneutyka". W: *Humanistyka. Poznanie i terapia*, 123–131. Warszawa: PIW, 1982.
- Januszkiewicz, Michał. *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Kalaga, Wojciech. "Interpretacja i ontologia". *Teksty Drugie* 1 (1996), 42–48.
- Kalaga, Wojciech. "Mgławice tekstu". W: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, 205–241. Kraków: Universitas, 2001.
- Klejnocki, Jarosław. "Deus ex armario". *FA-art* 1–2 (1998), 48.
- Koziółek, Ryszard. *Dobrze się myśli literaturą*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016.
- Markiewicz, Henryk. "Wyznaczniki literackości". W: *Prace wybrane*, t. 3: *Główne problemy wiedzy o literaturze*, 58–70. Kraków: Universitas, 1996.
- Rabizo-Birek, Magdalena. "Komputer, numery i stara szafa". *Twórczość* 7 (1998), 112–115.
- Robię porządki*. Z Olgą Tokarczuk rozmawiali Michał Cichy i Włodzimierz Nowak. *Gazeta Wyborcza*, 12.10.2019 [dodatek *Nasza Tokarczuk*, 6].

- Rosner, Katarzyna. "Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim". W: *Problemy teorii literatury*, seria 4: *Prace z lat 1985–1994*, wybór Henryk Markiewicz, 296–304. Wrocław: Ossolineum, 1998.
- Rybicka, Elżbieta. "Rzut oka na konstrukcje labiryntowe". W: *Formy labiryntu w prozie polskiej XX wieku*, 11–71. Kraków: Universitas, 2000.
- Szaj, Patryk. "Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej". *Forum Poetyki wiosna/lato 2017*, 85. <http://fp.amu.edu.pl/sledzenie-sladow-sensu-tekst-i-lektura-w-hermeneutyce-ponowoczesnej/> (22.09.2021).
- Szaj, Patryk. *Wierność trudności. Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo a poezja Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka*. Kraków: Universitas, 2019.
- Szałagan, Alicja. "Olga Tokarczuk", w: *Polscy pisarze i badacze literatury przełomu XXI i XXII wieku*. W: http://www.ppibl.ibl.waw.pl/mediawiki/index.php?title=Olga_TOKARCZUK (21.04.2022).
- Tokarczuk, Olga. "Gra na wielu bębenkach". W: *Gra na wielu bębenkach*, 381–410. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2015.
- Tokarczuk, Olga. "Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania". W: *Czuły narrator*, 93–113. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Tokarczuk, Olga. "Prace Hermesa, czyli jak tłumacze codziennie ratują świat". W: *Czuły narrator*, 73–92. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Tokarczuk, Olga. "Numery". W: *Szafa*, 13–51. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2016.
- Tokarczuk, Olga. *Szafa*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997.



Światy bizardne Olgi Tokarczuk

The Bizarre Worlds of Olga Tokarczuk

Abstract: The article takes up the theme of truth and mystery based on two “bizarre” stories by Olga Tokarczuk: “Transfugium” and “Calendar of Human Holidays.” The reference is made to other issues of interest important for the author of *The Flights*: they include eco- and gynecritical threads, evident in “Transfugium,” which tells, among other things, about the pitfalls of the anthropocentric position and the suggested exit in the form of the metamorphosis of humans into animals, specifically into a wolf. In the second of the analyzed stories, the focus is on the place of religion, the Church and faith in our lives, including faith in revealed truth and a miracle, and on how it may lead to a reevaluation of patterns and dogmas imposed by the institution of the Church, also in terms of the place of women in the established order by Church hierarchs. Although the focus of my attention remains on Tokarczuk’s two short stories, I also make contextual references to the works of the Hungarian writer Sándor Márai and to the short story of Gustaw Herling-Grudziński, who, in a sense, dialogue with each other on the issue of understanding truth, mystery, and the human need for miracle, and thus probably unintentionally refer to Tokarczuk’s futurological reflection.

Keywords: mystery, truth, miracle, fantasy, transgression, Olga Tokarczuk, *Bizarre Stories*

Czasy współczesne, naznaczone natłokiem zdarzeń i dynamicznych zmian, skondensowanych w stosunkowo niewielkim odcinku czasowym, nieprzerwanie inspirują do zadawania pytań o to, co przeżyliśmy i przeżywamy, a co rzuca cień na przyszłość. Odpowiedzi na egzystencjalne rozterki, na zmieniające się formy bytu, niesprzyjające osadzeniu się w (nie) pewności dnia dzisiejszego, niejednokrotnie szukamy na polu literatury, stanowiącej, jak się wydaje, niewyczerpany katalog potencjalnych sytuacji, w jakich znaleźć się może jednostka i ludzka wspólnota. Pomocne w poszukiwaniu sensotwórczych znaków i śladów mogą być wysiłki interpretatorów: historyków i teoretyków literatury, wspomagających się zróżnicowanymi narzędziami badawczymi, ustaleniami filozofów i szkół badawczych. Wiara w potęgę i siłę interpretacji, odkrywających – jak by się wydawało – wszystkie tajemnice, docierających do ukrytej prawdy, objaśniającej świat i nasze w nim miejsce, pozwalającej zrozumieć nawet najbardziej powikłane – transgresyjne i graniczne – doświadczenia zdaje się jednak słabnąć. Dotyczy

to narzędzi badawczych używanych w metodologiach od lat: od strukturalizmu i hermeneutyki począwszy, na komparatystyce skończywszy, czy odkrywanych nowych metodologiach, takich jak: gender, queer, ekokrytyka, animal studies czy transhumanizm.

Wielość kluczy przykładanych do klasycznych, okrzepłych niejako interpretacji tekstów kultury może niepokoić pluralistycznym podejściem, dowodząc, że wszelkie odczytania, niejednokrotnie bardzo odległe od “domniemanego” sensu dzieła, są możliwe i uprawnione. Ale mogą też prowadzić do nadużyć i nadinterpretacji, do manipulacji dziełem, do celowego mylenia tropów dla osiągnięcia partykularnych celów. Hermeneutyka przestała być lekiem na tego typu bolączki i niepewności, paradoksalnie, zamiast pomagać, nasilając czytelnicze niepokoje i mnożąc pytania o znaczenie literatury w czasach wielorako rozumianego kryzysu. Czasach sprzyjających tworzeniu światów równoległych, ucieczce w wirtualne przestrzenie, w obszary fantastyki czy dawne mitologie, przykładane do sytuacji współczesnych w nadziei na odnalezienie paraleli i sensu. Wydaje się przy tym, że gatunki fantastyki ewoluują bodajże najdynamiczniej wśród form literackich na przestrzeni ostatnich dwóch wieków. Przyczynia się do tego między innymi niesłabnące zapotrzebowanie czytelnicze na ten rodzaj literatury, transponowanej również na tereny pozaliterackie, chociażby na twórczość filmową czy gamingową.

Od momentu pierwszych definicji i przybliżeń fenomenu fantastyki, rozpiętej pomiędzy baśnią i science-fiction¹, będącej w klasycznej wersji grą ze strachem², niejednokrotnie próbowano doprecyzować i rozwinąć badawcze ustalenia z początku XX wieku³. Sporą część naukowych dociekań zajmowały i nadal zajmują te związane z próbą odpowiedzi na pytanie o kierunki ewolucji fantastyki, ze wskazaniem trendów i czynników wpływających na przemianę jej “klasycznej” postaci. Oczywiście jest, że formuła naukowości zaproponowana przed laty przez Stanisława Lema⁴ dziś straciła w większej części swój futurystyczny zakrój,

1. Tym biegunom przyglądał się m.in. Roger Caillois w swoich esejach, zwłaszcza w “Od baśni do science-fiction”, w: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór Maciej Żurowski, słowo wstępne Jan Błoński, przeł. Jan Błoński et al. (Warszawa: PIW, 1967).

2. Zob. Marek Wydmuch, *Fantastyka grozy. Gra ze strachem* (Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 1975).

3. Por. m.in. *Spór o SF. Antologia szkiców i esejów o science fiction*, teksty wybrali Ryszard Handke, Lech Jęczynek, Barbara Okólska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1989); *Fantastyka, fantastyczność, fantazmaty*, red. Anna Martuszczyńska (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1994); Małgorzata Niziołek, “Zdefiniować fantastykę, czyli ‘fantastyczne’ (i nie tylko) teorie literatury fantastycznej”, *Przestrzenie Teorii*, nr 5 (2005), 267–278; Grzegorz Trębicki, *Fantasy – ewolucja gatunku* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2007); *Tekstowe światy fantastyki*, red. Mariusz M. Leś, Weronika Łaskiewicz, Piotr Stasiewicz (Białystok: Wydawnictwo Prymat, 2017).

4. Por. Stanisław Lem, “Ontologia porównawcza fantastyki”, w: *Fantastyka i futurologia*, t. I (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976), 84–119.

aczkolwiek warstwa psychologiczna *Solarisu*, *Edenu* czy *Cyberiady* zachowuje uniwersalny wymiar⁵.

Propozycja, którą zamierzam przedstawić w niniejszym artykule, zasadniczo nie ma wielu punktów stycznych ze wspomnianym klasykiem fantastyki naukowej, choć jego powieści były przez Olgę Tokarczuk, bohaterkę tego szkicu, chętnie czytane. Jak wspomina w eseju “Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania”, pozostała wierna “powieściom, które mają odwagę opisywać nieznośną dziwność świata”⁶. Zastanawiając się, czego nauczył ją Lem, dochodzi do wniosku, że “poluzował [jej – przyp. B.Z.] klepki”⁷ i niejako ochronił przed “grzecznością” oraz “pragmatycznością”, kierując jej zainteresowania lekturowe i pisarskie w stronę dociekań nad wspomnianą dziwnością świata, w czym, jak się wydaje, pomocne mogło być jej psychologiczne wykształcenie. W Lemie autorka docenia ów światowy zakrój, pozwalający stawiać go w jednym rzędzie z Kafką, Czechowem, Dostojewskim, Schulzem, Meyrinkiem, Huysmansem, Toporem, Philipem K. Dickiem i Faulknerem.

Refleksja nad literackimi zasługami Lema zdaje się zatem poświadczać, że Olgi Tokarczuk myślenie o dziwności, nieprzezroczyści świata zawdzięcza niejedno autorowi *Bajek robotów*. Kategoria dziwności, którą do swoich opowiadań wprowadziła Tokarczuk, wpisuje się w porządek futurystycznego rzutowania losów ludzkich w rejony niezbadane, związane z pragnieniem odnalezienia swojego miejsca w świecie jako niekoniecznie oswojonego i obwarowanego racjonalnymi regułami⁸. W przestrzeni, w której indywidualność i odmienność są wartościami cenniejszymi niż upodobnienie się do innych. Tym samym opowiadania Tokarczuk inspirują do pytań, na które trudno znaleźć jednoznaczne odpowiedzi⁹. Czynniki psychologiczne są w przypadku tej prozy równie ważne jak wymiar

5. Na tę warstwę interpretacji zwraca uwagę m.in. Feliks Netz w szkicu “Historia pokuty. O *Solaris* Stanisława Lema”, w: Feliks Netz, *Ćwiczenia z wygnania* (Mikołów: Instytut Mikołowski, 2008), 176–193.

6. Olga Tokarczuk, *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 108.

7. Tokarczuk, *Czuły narrator*, 109.

8. Nawiązując do Freudowskiej definicji niesamowitości (*das Unheimliche*), Tokarczuk rozważa jej realizację na gruncie kinematografii, a eseistyczne analizy autorki wskazują na tropy, które są istotne w konstrukcji fabuł *Opowiadań bizarnych* czy *Biegunów*. Zob. Olga Tokarczuk, “Niesamowity tygiel braci Quay, londyńskich alchemików filmu”, w: *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020), 64–72.

9. Twórczość Tokarczuk doczekała się wielu interpretacji, także tych dotyczących *Opowiadań bizarnych*. Oprócz recenzji ukazały się liczne artykuły naukowe, studia, szkice i dwie znaczące monografie: *Światy Olgi Tokarczuk*, pod red. Magdaleny Rabizo-Birek, Magdaleny Pocałun-Dydczyk i Adama Bieniasa (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013) oraz Katarzyny Kantner *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2019). Autorkę ostatniej wymienionej monografii interesują praktyki językowe w prozie Tokarczuk, które są wyrazem sprzeciwu pisarki wobec dyskursów hegemo-

filozoficzny, który stał się znakiem rozpoznawczym utworów Tokarczuk, twórczyni nieodmiennie ponawiającej pytanie o tożsamość jednostki w zmieniającym się świecie, sprzyjającym rozproszeniu i zagubieniu swojej odrębności. Autorka posługuje się motywiką fantastyczną dla zaprezentowania dziwności świata, jego niewytłumaczalności, labilności, zaś w futurystycznych wizjach zderza postęp cywilizacyjny z problemami emocjonalnymi współczesnego człowieka. Francuskie słowo “bizarre”, użyte w tytule zbioru opowiadań z 2018 roku, przywołane jest tu w znaczeniu dziwny, niezwykły, ale może być też tłumaczone jako śmieszny¹⁰.

Dla mojego oglądu szczególnie istotne będą dwa utwory ze zbioru *Opowiadań bizarnych*: “Transfugium” oraz “Kalendarz ludzkich świąt”, oba wpisujące się w filozoficzny namysł nad ludzką kondycją, nad znaczeniem religii, przekształcającej nasze myślenie o świecie, oraz nad projektowaniem przyszłości odmiennej od tej, w której dominacja antropocentrycznego myślenia prowadzi do zerwania więzi człowieka ze światem natury, zburzenia harmonii i równowagi gatunków, co podkreślane jest przez badaczy nurtu ekokrytycznego i stanowi ważny wątek rozważań Tokarczuk, podejmowanych zarówno w formach eseistycznych, jak i beletrystycznych¹¹.

Dyskurs z zawłaszczeniami patriarchalnej władzy, obejmującej także sferę religii, przyjmującej formę zinstytucjonalizowaną w ramach wspólnoty Kościoła, mieści się w refleksji ginokrytycznej Tokarczuk, zaprezentowanej w pełni już w *Domu dziennym, domu nocnym* z 2005 roku w historii Kummernis i Paschalisa.

nicznych (znalazły się tu m.in. analizy dotyczące problematyki dyskursu antropocentrycznego w rozdz. II oraz postsekularyzmu i dyskursu dogmatycznej religijności w rozdz. III).

10. Zob. blurb na okładce książki Olgi Tokarczuk, *Opowiadania bizarne* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019) (wyd. drugie), sygnalizujący tematykę książki w tak sformułowanych pytaniach: “Czym jest poczucie dziwności i skąd się ono bierze? Czy bizarność jest cechą świata, czy może jest w nas?”. W pierwszych recenzjach po ukazaniu się tomu opowiadań łączono nazwisko Tokarczuk z innymi klasykami gatunków fantastycznych: z E.A. Poem, E.T.A. Hoffmannem i S. Grabińskim, dostrzegając w historiach bizarnych stylizację na “klasyczną literaturę dreszczu i grozy” i wykorzystanie “najpewniejszej recepty na wskrzeszenie dawnych lęków” przez “przeniesienie ich w przyszłość”. Zob. Maciej Jakubowiak, “Opowieści zwyczajne”, *Dwutygodnik*, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/7783-opowiesci-zwyczajne.html> (12.04.2021). Atmosferę niesamowitości, płynącą z “drobnego, niespodziewanego przesunięcia” podkreśla Antoni Zajac w *Teologii wiecznego kryzysu według Tokarczuk*, <http://magazynkontakt.pl/teologia-wiecznego-kryzysu-wedlug-tokarczuk.html> (12.04.2021), co doskonale przylega do rozważań Marka Wydmucha, definiującego niesamowitość jako rysę, pęknięcie powstające w racjonalnie postrzeganej rzeczywistości.

11. Tu szczególnie ważny jest zbiór esejów *Moment niedźwiedzia* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012) oraz szereg tytułów powieściowych z ekokryminałem *Prowadź swój pług przez kości umarłych* na czele. Problematykę tę rozważam w szkicu “Zerwane więzi. Zwierzęta w klatkach cyrku i zoo (na przykładzie wybranych utworów z literatury polskiej)”, *Litteraria Copernicana*, nr 1 (37) (2021), 11–30 oraz w rozdz. “Człowiek i zwierzę w *Prowadź swój pług przez kości umarłych* – wyjście z klatki antropocenu?”, w: *Czas – przestrzeń – egzystencja. Tożsamość w podróży. Szkice o literaturze* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2021), 354–372.

Literackie przetworzenie losów pretendującej do świętości kobiety z brodą oraz zakonniką przekraczającego granice płci wskazuje na istotny krąg transgresyjnych zainteresowań związanych z możliwością, jaką daje labilność tożsamości, w tym płciowej. Pojawia się tu pytanie o pełnię człowieczeństwa, swobodę ekspresji oraz szansę, jaką stwarza androgyniczny projekt egzystencji¹². Podobny wymiar uzyskuje refleksja o amorficzności czy możliwości metamorfozy, wiążąca się z transseksualizmem oraz powrotem do natury, co w przypadku "Transfugium" wyrażone zostało poprzez historię przemiany kobiety w wilka.

Poszukiwanie opcji alternatywnych dla człowieka nieczującego się dobrze we własnej skórze, świadomego ograniczeń narzucanych przez binarność opozycji płciowych, właściwych dla usystematyzowań społecznych i obyczajowych, wpisuje się w coraz popularniejszą problematykę inności i wykluczenia. Tokarczuk, od dawna wkraczająca na te tereny literackiej refleksji, posługuje się różnymi konwencjami gatunkowej ekspresji, przyjmując postawę "czułego narratora"¹³, wsłuchującego się w głosy Innych, w bolączki wypowiedane przez tych, którzy nie mieszczą się w kręgach "poprawnej" większości, wśród nich "braci mniejszych", narażonych na cierpienie, wynikające z okrucieństwa człowieka¹⁴. Konwencja fantastyczna stwarza szczególne możliwości egzemplifikacji tej problematyki. Co interesujące – Tokarczuk sięga po motywy i wątki popularne w literaturze traktującej zarówno o utopijnych (i dystopijnych) projektach, jak też tej przetwarzającej klasyczne wątki fantastyki naukowej. Ważne w przypadku jej powieściowych historii jest budowanie wartkiej, dynamicznej fabuły opartej na wyraziście zarysowanych losach zindywidualizowanych bohaterów. Tak się dzieje na przykład w *Podróży ludzi księgi*, w której pojawiają się charakterystyczne dla tej pisarki opozycje i zderzenia świata żeńskiego oraz męskiego, co jest punktem wyjścia do refleksji o nieosiągalnej pełni człowieczeństwa w ramach jednej płci, "wybrakowanej" wówczas, gdy nie udaje się w niej połączyć pierwiastków miękkich, kobiecych z męskimi. Ostatecznie to bohaterka, Weronika przechodzi zwycięsko przez trudy podróży i próbę człowieczeństwa, czego nie udaje się osiągnąć towarzyszącym jej mężczyznom. Podejmując wątek homunkulusa – sztucznego człowieka

12. Karina Jarzyńska zauważa, że historia Kummernis i mnicha Paschalisa rozgrywa się w "transgresywnym ruchu między przeciwieństwami" i "żadna z tych postaci nie mieści się w ramach przypisanej im płci kulturowej, co okazuje się napędzać ich duchowe poszukiwania", Karina Jarzyńska, "Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach", *Ruch Literacki*, R. LXI, z. 5 (362) (2020), 516.

13. Te założenia swojego pisarstwa przedstawiła szerzej w zbiorze esejów *Czuły narrator*.

14. Jednym z najbardziej wymownych tekstów na ten temat jest esej "Maski zwierząt", w którym m.in. znalazło się bardzo osobiste wyznanie autorki, że jeśli niezawinionemu ludzkiemu cierpieniu niejednokrotnie nadaje się sens wyższy, podbudowuje je np. martyrologią, to taki argument nie znajduje zastosowania w odniesieniu do cierpienia zwierząt.

z próbowki, autorka nawiązuje do popularnego motywu literatury fantastycznej osnutego wokół pragnienia nieśmiertelności, skutkującego fantazjami o biologicznych eksperymentach czy eliksirach młodości, o długowieczności, możliwości zatrzymania degradującego działania upływu czasu. Co charakterystyczne dla prozy Tokarczuk – jej historie “futurystyczne” wprowadzane są w kontekst realistyczny, mieszcząc się niejako w granicach prawdopodobieństwa. Także wtedy, gdy fabuła dotyczy retrospekcji, jak jest w przypadku *Podróży ludzi księgi*, w której to opowieści przemieszczanie, podróż celowa, tożsama jest z gestem heroicznym i aktem determinacji, choć może się wydawać wysiłkiem absurdalnym, przerastającym możliwości i siły jednostki¹⁵. W historiach Tokarczuk próba człowieczeństwa dotyczy jednostki, nawet wówczas, gdy wiąże się z przygodą podejmowaną w grupie, jak we wspomnianej *Podróży ludzi księgi*. Człowiek sam musi zmierzyć się z doświadczeniem lokacji, z metamorfozą i marzeniem (częściej niespełnionym niż urzeczywistnionym), ze złem i groźącym mu rozproszeniem, z lękiem przed pokusą czynienia zła dla własnej korzyści. Temat ten rozwinięty jest w *Biegunach*, gdzie dyslokacja staje się szansą uniknięcia zła, wiążącego się z gnuśnym, stabilnym trwaniem w miejscu. “Ruch i niedoskonałość idą ze sobą w parze i współtworzą wartość sakralną. Najpełniejszym wykładem proponowanej w tej książce *teologii nomadycznej* jest doktryna biegunów, kolejny w cyklu Tokarczukowych apokryfów”¹⁶.

Przemiana człowieka w zwierzę nie jest motywem nowym, a znanym już w starożytności za sprawą *Metamorfoz* Owidiusza¹⁷. Chętnie wykorzystywano go w bajkach, baśniach, dynamicznie rozwijającej się fantastyce romantycznej czerpiącej ze źródeł ludowej demonologii. Motyw wilkołaka, berserka czy lokisa zadomowił się na dobre w literaturze grozy, zdobywając popularność na równi z motywem wampira, figurą jak się wydaje bardziej skomplikowaną i niejednoznaczną niż te wymienione wcześniej. Olga Tokarczuk w “Transfugium” proponuje jednak inną wersję przemiany w wilka, która różni się od tych wspomnianych między innymi tym, że jest skutkiem dobrowolnej decyzji, wynikającej z przekonania bohaterki o wyższości tej formy egzystencji nad dotychczasową. Jak zauważa Magdalena Jagodzka: “Wilki są ukazane w perspektywie transcendentnych doświadczeń ludzi: ich wyobrażenia wydają się uosabiać lęki oraz pragnienia ludzkich bohaterów”¹⁸.

15. Jarzyńska konstatuje, że “Ich podróż jest ruchem wychodzenia poza siebie i to właśnie ten ruch okazuje się najważniejszym źródłem poznania”. Jarzyńska, “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”, 514.

16. Jarzyńska, “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”, 519.

17. To w opowiadaniu Tokarczuk “hotelowa święta księga”. Zob. O. Tokarczuk, “Transfugium”. W: *Opowiadania bizarne* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019), 134.

18. Magdalena Jagodzka, “Wilki z Krainy Metaksy”, *Fraza*, nr 4 (2021), 231. Autorka szkicu dostrzega continuum motywu wilka w prozie Tokarczuk, począwszy od opowiadania “Wilki”

Tak jak motyw metamorfozy jest zakorzeniony w tradycji ludowej, tak również w skontrastowaniu dwóch przestrzeni: miasta i dziczy widziałabym pogłos charakterystycznych między innymi dla romantyzmu przeciwstawień natury i cywilizacji oraz wynikających z tej opozycji wniosków o wyższości pierwotnego świata natury nad ustanowionym przez ludzi porządkiem cywilizacji. Porządkiem ujawniającym wyraziście emocjonalne problemy ludzi niepotrafiących ze sobą rozmawiać (czego najprostszą ilustracją jest posługiwanie się „głupimi emofejkami”¹⁹ zamiast słów), wyalienowanych, samotnych, zdystansowanych wobec innych. Futurystyczna wizja rzeczywistości, w której rzeczy reagują na głos człowieka (np. auto-auto bez kierowcy, oferujące rozmowy „na każdy temat” czy rozsuwające się bezszelestnie drzwi i ściany), to udogodnienia redukujące obecność innych ludzi, bezpośredni kontakt z nimi zastępujące bezdusnością materii. W „Transfugium” te dwa przeciwstawne światy zestawione są w odniesieniu do sytuacji obu siostr: Renaty, przedstawicielki nauk ścisłych (jej obszar zainteresowań to inżyniera kosmiczna), wiodącej uporządkowane, stabilne i „sportowe” życie (do momentu śmierci męża, kiedy następuje załamanie) oraz jej siostry (z której punktu widzenia prowadzona jest narracja), żyjącej w „bałaganie”, w wiecznym ruchu. To dla niej, czującej się pewnie w mieście, „w bezpiecznie zaplanowanej przestrzeni, akurat w sam raz na ludzki rozum i ludzkie rozmiary”²⁰, decyzja siostry była czymś niewytłumaczalnym, niezrozumiałym, wręcz postrzeganym jako samobójstwo, eutanazja, gwałt przeciw naturze²¹. Co nie bez znaczenia dla tej relacji – są to siostry przyrodnie, co nie zmienia dramatyzmu przeżywanych przez narratorkę emocji i jej bezsilności wobec stanowczości Renaty. Podsumowujące stwierdzenie: „wszystko w niej wyrwało się na pomoc siostrze, ale musiało zostać powstrzymane”²², jest równoznaczne z diagnozą fatalności kryjącej się w przejściu na stronę dziczy, do królestwa zwierząt, wejścia w doskonalszą formę relacji między osobnikami, w mniemaniu Renaty przewyższającymi ludzi nie tylko w sferze emocji i wartości, ale też w zakresie „społecznej organizacji”, czego wyrazistym przykładem jest obraz dwóch połączonych na zimę watah, idących w przemyślanym porządku, zgodnie z hierarchią i funkcją, jaką poszczególne

z 1990 roku, fragmentu „Ciasto z trawy” z powieści *Dom dzienny, dom nocny* z 1998, na „Transfugium” skończywszy. Nie tyle jednak podkreśla ewolucję tematu, ile dowodzi, że pisarka „ukazuje kolejne poziomy integracji międzygatunkowej, której patronuje [...] postać wilka”, Jagodzka, „Wilki z Krainy Metaksy”, 240.

19. Tokarczuk, „Transfugium”, 125.

20. Tokarczuk, „Transfugium”, 125.

21. Dorosły syn Renaty, nazywany „bezobow” jako Boy, typ Piotrusia Pana pod czterdziestkę (mającego za sobą nieudane małżeństwo), czyn matki określa dosadnie jako szaleństwo, w którego tryby wciągnęła resztę rodziny.

22. Tokarczuk, „Transfugium”, 126.

osobniki zajmują w stadzie²³. Łączy się to z ważnymi słowami Renaty o zwierzętach – mistrzach w rozpoznawaniu intencji – którymi chce przekonać swoją siostrę. Co ważne – wilki, choć nieme, nieposługujące się językiem werbalnym, trafniej niż ludzie wyrażają swoje emocje mową ciała, spojrzeniem czy nawet milczeniem²⁴.

Nieprzypadkowo wilk staje się w historii opisanej przez Tokarczuk symbolem powrotu do natury oraz figurą wartościowej dla człowieka transformacji, wpisując się w dyskusję nad miejscem tego ginącego, do niedawna tępionego gatunku, demonizowanego i dyskredytowanego²⁵. Wilk w “Transfugium” jest symbolem nie tyle drapieżności i dzikości, ile empatii, uważności w odczytywaniu emocji, przenikliwości i solidarności w obrębie gatunku, a więc tych wszystkich przymiotów, których brakuje człowiekowi, zwłaszcza temu “przenicowanemu” przez nieczułość cywilizacji, wpływającej nie tylko na degradację środowiska, lecz także na skrzywienie, wypaczenie relacji międzyludzkich, również tych najbliższych, rodzinnych. Widać to wyraźnie na przykładzie zatamizowanej rodziny Renaty, stanowiącej dla niej bodziec do diametralnej zmiany nieakceptowanej formy istnienia w grupie i dążenia do samorealizacji, niemożliwej na łonie rodziny, w której czuje się “zapach uwięzienia”²⁶.

Dla androgynicznego, metroseksualnego lekarza Choi z kliniki, w której dojdzie do metamorfozy Renaty, akt ów jest czymś “w rodzaju kosmicznej symfonii – powrotu rozproszonych chaotycznie elementów na swoje miejsce”²⁷. On, podobnie jak pacjentka (klientka) poddawana biomedycznemu zabiegowi (mającemu jednak wiele wspólnego z futurystyczną utopią i magią), widzi w tym akcie powrót do pierwotnej harmonii, doskonałości i pełni. Końcowy obraz Renaty, której doświadczenie graniczne, transgresja z jednej formy w drugą, kończy się symbolicznym przekroczeniem “tamtego brzegu”, oddzielającego przestrzeń

23. Ten ruchomy obraz wyświetlany jest na domowym ekranie i wymaga uważnego wzroku, by dostrzec zróżnicowanie wielkości poszczególnych osobników w stadzie oraz porządek, jaki w nim zajmują podczas przemieszczania się. Siostra Renaty tego nie widzi, dopiero po jej wyjaśnieniach dostrzega istotne szczegóły.

24. Temat wilka, z którym człowiek nawiązuje więź, zaprzyjaźnia się, nie jest nowy, zarówno w literaturze polskiej, jak i obcej. Jest związany z nurtem proekologicznym, którego przedstawicielką jest Tokarczuk, ale wcześniej powieści o wilkach ogłosiła np. Maria Nurowska, autorka *Nakarmić wilki* (2010) oraz *Requiem dla wilka* (2011), wpisując się w społeczną dyskusję nad kwestią ochrony dzikiego drapieżnika, tępionego do momentu objęcia go prawną ochroną w 1998 roku.

25. Por. Farley Mowat, *Nie taki straszny wilk*, przeł. Robert Stiller (Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i spółka, 1997), 112–120. Zob. też rozmowę z Wojciechem Eichelbergerem *Dlaczego mężczyźni zabijają?* na temat męskiej potrzeby polowania oraz mitów związanych z dzikimi zwierzętami, w: Zenon Kruczyński, *Farba znaczy krew*, przedmowa Olga Tokarczuk (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2017), 178–192.

26. Tokarczuk, “Transfugium”, 141.

27. Tokarczuk, “Transfugium”, 148.

ludzką od dziczy, zdaje się z jednej strony poświadczając jej samotność wśród ludzi, nierozumiejących tej decyzji, z drugiej zaś oznaczać wejście w nową, doskonalszą społeczność “wilkowatych psów”, spoglądających z drugiego brzegu równie badawczo i przenikliwie jak nowoprzyjęta do stada²⁸. Takim obrazem kończy się scena przejścia: “Zwierzę stojące spokojnie jak posąg z pochyloną głową. Wilk. Zwierzę obejrzało się i patrzyło spode łba przez chwilę w ich stronę, aż połknął je zupełnie cień tamtego brzegu”²⁹.

W “Transfugium” istotne jest wskazanie zniewolenia człowieka wypływającego z dążności do wyjaśniania wszystkiego w sposób racjonalny, jednoznaczny i wiążącą się z tym tendencją do klasyfikacji, dualnych podziałów, binarnych opozycji. Przekleństwo definiowania, klasyfikowania³⁰ skutkuje niemożnością akceptacji zjawisk niemieszczących się w jednoznacznych opozycjach, które między innymi dotyczą płci, podziału na świat ludzki i zwierzęcy, tożsamości etnicznej czy “przynależności” do wierzących lub ateistów. W “Transfugium” problem niemożności przekroczenia granic rzutuje na opór i bunt bliskich Renaty, niebędących w stanie zrozumieć i zaakceptować jej decyzji. Opozycja pomiędzy “dzikim światem” natury, Sercem czy rezerwatem zwierząt wynika z oddzielenia, granicy zbudowanej przez ludzi, którzy stali się “więźniami samych siebie”, a skupiając się na sobie, przestali widzieć i rozumieć świat natury. By do niej powrócić, musieliby się zmienić, co wydaje się niemożliwe. Z kolei zakorzenione w myśleniu jej siostry dzielenie ludzi na dwie ściśle określone płci skutkuje męczącym ją wysiłkiem dociekania, rozwiązywania zagadki płci doktora Choi (który – co nie bez znaczenia, jest Azjata: często przez Europejczyków przedstawiciele tej nacji postrzegani są jako jednakowi, niezindywidualizowani, nieróżniący się między sobą) oraz wiążącym się z tym brakiem sympatii dla “androgynicznego, smukłego i wysportowanego” osobnika³¹. Ową niechęć bohaterki można tłumaczyć

28. Skojarzenie kobiety z wilkiem może nawiązywać do archetypu dzikiej kobiety, stojącej po stronie natury, spopularyzowanego za sprawą książki Clarissy Pinkoli Estés *Biegnąca z wilkami*, łączącej nurt ekokrytyczny z feminizmem i będącej pochwałą kobiecej wrażliwości, siły, instynktu oraz empatii.

29. Tokarczuk, “Transfugium”, 150.

30. Por. Umberto Eco, “Listy miejsc”, w: *Szaleństwo katalogowania*, przekład Tomasz Kwiecień (Poznań: Wydawnictwo Rebis, 2009), 81–112.

31. Problematykę tę z powodzeniem podejmuje również Joanna Bator, np. w *Ciemno, prawie noc* w wątku spotkanego przez główną bohaterkę “gnoma ogrodowego nieodgadnionej płci” (przedstawianego ze sporą dozą sympatii), którego “Głos wskazywał na kobietę albo kontratenora, gęsto owłosione lydki na męską kobietę albo przeciętnego mężczyznę”, Joanna Bator, *Ciemno, prawie noc* (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2013), 352. Wątek dociekania rodzaju płci używa humorystyczne zabarwienie, wynikające z dystansu “ogrodowego gnoma z pomalowanymi na czerwono ustami, hobbita transwestyty, jakiego nie wymyśliłby Tolkien” do kwestii płci, który na pytanie bohaterki “zbitej z tropu fizjonomią gnoma kontratenora i jego niemożliwą do odgad-

sytuacją niezgody na wilczą przemianę siostry i potraktowaniem doktora Choi jako promotora (czy raczej stręczyciela) tego procesu, ale też jej postrzeganie wynika z chłodu emocjonalnego, dziedzicznego wraz z wychowaniem w domu rodzinnym, przenieszonego na jej relacje z ludźmi, także tymi okazującymi życzliwość, troskę i empatię (a tak jest w przypadku Choi).

Te zawikłane emocje bohaterki oddaje fragment jej rozważań: “O Choi powinno się chyba powiedzieć ‘ono’, ale w języku, który był jej najbliższy i w którym mówiono w domu, brzmiałoby to dziwacznie, neutrum od wieków było bowiem zarezerwowane nie dla człowieka, lecz raczej dla istoty nie-ludzkiej, jakby człowieczeństwo musiało dać się ukrzyżować za biegunowość płci. Więc uznała już przedtem, że będzie myślała o Choi jako o ‘nim’. To pomagało zbudować dystans. Nienawidziła spoufalania się”³². Zakorzenioną niechęć do znoszenia podziałów, brak akceptacji dla labilności natury widać w różnicy zdań siostry Renaty (co ciekawe, osoby bez imienia, anonimowej) i dr Choi na temat transfugacji. Bohaterka postrzega ów proces jako eutanazję, samobójstwo (tak też interpretują decyzję córki jej rodzice oraz dzieci), gwałt zadany człowiekowi, który przestaje być sobą, dr Choi natomiast, powołując się na Owidiuszowskie *Przemiany*, w których poeta przeczuwał jedność świata, widzi w transfugacji proces akcentujący podobieństwa, a nie różnice. Zgodnie z tym poglądem: “Oddzielają nas od siebie zaledwie fugi, drobne szczeliny bytu”, jako że “*Unus mundus. Świat jest jeden*”³³.

W “Kalendarzu ludzkich świat” z kolei w fabułę utworu, wykorzystującą konwencję fantastyki, wpisana została dyskusja z zasadniczymi dogmatami wiary/religii chrześcijańskiej: z dogmatem nieśmiertelności Boga oraz przypisaniem mu płci męskiej, a także z instytucjonalnym wykluczeniem kobiet z celebracji świętości oraz brakiem ich udziału w posłudze kapłańskiej³⁴. W warstwie fabuły

nięcia płci” odpowiada bagatelizująco: “– Pan czy pani – prychnął gnom – co to za różnica. – Niewielka – zgodziłam się – ale niektórzy wyolbrzymiają”, 352. Obie autorki zatem nawiązują do idei postgenderyzmu, braku tożsamości płciowych i ich identyfikacji.

32. Tokarczuk, “Transfugium”, 127.

33. Tokarczuk, “Transfugium”, 132.

34. Problem ten wcześniej przedstawiany był przez pisarkę w *Annie In w grobowcach świata* (2006). Ta specyficznie skonstruowana powieść “szczególnie dobitnie artykułuje pytanie o metafizyczną jakość kobiecości. Tokarczuk kreuje tu matriarchalną alternatywę dla wiary w zmartwychwstałego Chrystusa”, zauważa Jarzyńska, “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”, 519. Podejmując refleksję nad tym, w co wierzy Tokarczuk i dokonując przeglądu dotychczasowych kierunków interpretacji religijnych aspektów jej dzieł, autorka szkicu dostrzega wagę czytania i literatury, podnoszonych przez noblistkę do rangi religii, czy szerzej – wiary. Jak zauważa, specyfika wiary pisarki tkwi w “takim operowaniu religijnym imaginariem, by nadać tworzonej literaturze moc destabilizowania rozmaitych granic, zwłaszcza tej pomiędzy ego czytelnika a innymi instancjami psychicznymi oraz między nim a innymi podmiotami, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzkimi”, Jarzyńska, “Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach”, 506.

przejawia się to w tym, że główny bohater Ilon Masażysta (męska odmiana żeńskiego imienia Ilona), rekon (funkcja osobliwego opiekuna Monodikosa), nieposiadający syna, nie mógł “przysposobić” do funkcji kontynuowania posługi przy bóstwie swej córki, Oresty, która zresztą brzydziła się tym, co robił ojciec, to jest przywracaniem i utrzymywaniem przy życiu bóstwa wątpliwego, bo znajdującego się w opłakanym stanie, na granicy życia i śmierci, zabijanego corocznie poprzez ukamieniowanie.

Ludzkie pragnienie nieśmiertelności i boskości przekłada się na podtrzymywanie fikcji niezniszczalnego boga, którego do życia przywraca Ilon, potajemnie “ćwicząc” masaż na fantomie człowieka (“map-ciele”), by w porę wskrzesić Monodikosa, zgodnie z oczekiwaniami “wiernych”. To mężczyzna zatem w sposób sztuczny podtrzymuje życie (zrodzone z kobiety), niejako je stwarza i odnawia. Imputowana przez ludzi pragnących cudu wyjątkowość Monodikosa skrywa się już w etymologii jego imienia: mono to pojedynczy, niepowtarzalny. Jego pojawienie się zaciera się w mrokach przeszłości, owiane jest legendą, wskazującą też na jego bosko-ludzki status ontologiczny (jego twarz przedstawiała “oblicze ludzkie i nie-ludzkie zarazem”³⁵), przywołujący analogię z postacią Chrystusa, co podkreślone jest we fragmencie z “Wczesnej wiosny”.

Zatarcie genezy bóstwa ma zatem inny wymiar niż linearna historia Chrystusa z początkiem w postaci niepokalanego poczęcia Maryi i narodzin w żłóbku betlejemskim. Znalezienie Monodikosa na pustyni można skojarzyć z czterdziestodniowym kuszeniem Chrystusa przez diabła³⁶. Ważne jest to, że Monodikos “przyszedł, gdy wszyscy najbardziej go potrzebowali”³⁷, w momencie klęski ekologicznej³⁸, kiedy oczekiwano pomocy, czy wręcz cudu. “Wszyscy uważali, że przyszedł w reakcji na ich prośby, że odpowiedział na błagania”³⁹.

35. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, w: *Opowiadania bizarne*, 207.

36. Liczba ta pojawia się również w odniesieniu do rytmu wskrzeszeń, przywracania przez specjalistów funkcji życiowych umarłego ciała Monodikosa, który “przez 40 godzin [...] nie żyje. Ustają wszelkie funkcje...” (235), zaś okres jego śmierci nazwany jest “Galene, Ciszą, coroczną próbą niebytu, [kiedy – przyp. B.Z.] świat traci swe właściwości, a całe życie zawiesza się” (236). “Potem – to każdy wie – między czterdziestą a czterdziestą czwartą godziną Monodikos powraca do życia”, 236. Pobudzenie Monodikosa do życia jest gwarancją trwania świata, gdyby nie jego wskrzeszenia “powstałaby pustka”. Toteż zachodzi tu ścisła symbioza pomiędzy “Naszym Bratem, który odnawia świat” i oczekiwaniami wiernych, że nastąpi to w rytmie świąt wpisanych w ludzki kalendarz. Odniesień do Chrystusa jest więcej, np. w opisie corocznego kamieniowania (zamiast ukrzyżowania) Monodikosa, dokonywanego przez sześciu “Godnych”, wybieranych corocznie spośród 40-letnich mężczyzn.

37. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 212.

38. Klęska ta była wynikiem ludzkich działań: wyhodowanie bakterii niszczącej zalewający świat plastik wymknęło się spod kontroli i spowodowało jej ekspansję na inne rodzaje materii, m.in. metal, do którego niszczenia przyczyniała się także nadmierna wilgotność klimatu. Katastrofa ekologiczna, ogarniająca świat, powodowana była przez “kwaśną rdzę”. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 229.

39. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 229.

Mechanizm powstawania wiary zgodnej z pragnieniami i oczekiwaniami człowieka znajduje więc ujście w wykreowaniu postaci może nie doskonałej, ale zdolnej ze swej słabości uczynić siłę, stanowiąc w takim sensie wzorzec dla wiernych. Ilon podporządkowuje swoje życie służbie, choć doskonale wie, że to dzięki zabiegom fizjoterapeutycznym, całej machinie przywracania funkcji życiowych obumierającemu ciału, Monodikos zawdzięcza cudowne odrodzenia, skrywa przed córką prawdę. Zdaje się stawiać w pozycji fanatycznego wyznawcy, odrzucającego racjonalne wyjaśnienia i dociekania, związane ze sposobem istnienia “bóstwa” czy z próbami wytłumaczenia jego genealogii. Odżegnywanie się od wyjaśnień spotyka się z oporem Oresty, pozostającej pod wpływem przyjaciółki Filipy (z którą stanowi parę) oraz wywrotowych zakazanych lektur, takich jak broszurka w czerwonej okładce *Świat do zmiany*. Filozofia łagodnej rewolucji, mogącej stanowić bodziec do podważenia dogmatów wiary, opartej na iluzji czy wręcz na oszustwie. Ilon nie był w stanie i nie chciał odpowiadać na wątpliwości Oresty, takie, jak te zapisywane ołówkiem na wewnętrznej stronie okładki ukrywanej przez niej książki, będącej filozoficznym credo, świadectwem zwątpienia w bóstwo⁴⁰.

Ludzkie pragnienie czegoś, co nie mieści się w racjonalnych regułach, jest tak silne, że skutkuje niejednokrotnie mnożeniem i powielaniem rzekomo cudownych zdarzeń i postaci oraz pragnieniem stwarzania świętości, na co Kościół odpowiada co pewien czas beatyfikowaniem osób spełniających “ludzkie” kryteria świętości. W kategorii cudownych zdarzeń, na których wspiera się wiara chrześcijańska, mieści się śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, co w opowieści Tokarczuk przekłada się na wiosenne “Okazanie”, odpowiednik Wielkanocy, symbolizującej czas triumfalnego powrotu do życia.

W “Kalendarzu ludzkich świąt” (właśnie ludzkich, czyli utworzonych na potrzeby wiernych: dla nich i przez nich) obnażona została słabość wiary, gdyż aby była ona podtrzymywana, musi otrzymywać naoczne dowody cudu, zwłaszcza dowód na nieśmiertelność ciała Monodikosa⁴¹. Ceremoniał wiosennego powrotu do życia, wskrzeszania ciała urasta do roli cudu, rokrocznie wiążąc się z coraz większym wysiłkiem Ilona, mistrza rekonwalescencji, super masażyisty, stale

40. Polemiczne fragmenty układają się w ciąg zdań, prezentujących wątpliwości Oresty oraz przeciwstawne przekonania jej ojca. Oresta wyraża je w formie mnożących się pytań, odnoszących się do paradoksów teodycei, czy też absurdu istnienia. Na pytanie o wartości, o naturę “bóstwa”, dopuszczającego zło, o jego bezwolność i “manipulację”, jakiej jest poddawany w imię podtrzymywania wiary, Ilon używa argumentu o istnieniu ekonomii zbawienia, przylegającej do tego, w jaki sposób oddala się wątpliwości niewierzących.

41. Proces ten uwikłany jest w psychologiczny mechanizm samookłamywania się, bo jak czytamy: “Teraz w ogóle nie uważa się, że Monodikos ma ciało, choć jednocześnie wszystko opiera się na ciele Monodikosa”, 221.

myślącego o ciele Monodikosa, zafiksowanego niejako na jednej czynności przywracania cielesnej formy do takiego stanu, by przekonać wiernych, że cud znów się powtórzył⁴². W jakimś sensie bliskie jest to eksperymentom ze stwarzaniem sztucznego człowieka, homunkulusa, ucieleśniającego utopię i ludzkie pragnienie nieśmiertelności, nawet wówczas, gdy to pragnienie objawiać się będzie w tak nędznej, kalekiej powłoce.

Uwzniesienie postaci Monodikosa przejawia się w nadawanych mu przydomkach, nazywa się go “Naszym Bratem, Phorošem, Niosącym w Przyszłość”⁴³, a nawiązanie do idei braterstwa (a nie ojcostwa) podkreśla pragnienie równości w obrębie jednej płci – męskiej. “Zagrożona” i efemeryczna cielesność Monodikosa prowadzi do paradoksu: z jednej strony “omijania” ciała (“Ilon, rekonii i farmaceuci byli więc niejako tajną jednostką, zajmującą się czymś, co istnieje tylko mgliście”⁴⁴), a z drugiej skupienia wysiłków na tym, aby to ciało zachowało formę możliwą do naocznego “okazania” wiernym. Temu służyła somologia, oparta na pamięci ciała, jego mapie (swoistym atlasie anatomicznym zapisanym na konkretnym ciele, imitującym ciało Monodikosa, będącym “pismem bólu”⁴⁵), której adepci: lekarze, masażyści i psychoterapeuci wierzyli, że uda się uwolnić z ciała “najbardziej subtelne wspomnienia za pomocą odpowiednich ucisków i masażu”⁴⁶. Paradoks profesji rekona przejawiał się w tym, że było to zarówno zajęcie wyuczone, jak i płynące z natchnienia, do tego, jak wspomniano, dziedziczone w linii męskiej, zaszczytne i sekretne, mające charakter magiczny. Powód ukrywania przez Ilona map-ciała miał prawdopodobnie pozorować przewagę natchnienia nad wyuczeniem.

Równie niejasną sprawą jak pochodzenie Monodikosa oraz jego cielesność jest kwestia płci. Monodikos zdaje się bytować poza czasem, także poza płcią. Odkrycie tajemnicy płci jest dla Oresty i Filipy (tak jak Ilon nosi “zmaskulinizowane” imię żeńskie, tak z kolei Filipa żeńską wersję imienia męskiego) ważne, jako że wiąże się z nadaniem ludzkiego i cielesnego wymiaru temu, któremu

42. W tym wątku posłużyć się można odwołaniem do prozy Sándora Máraiego, zafascynowanego cudem ożywającej (wrzającej) co roku krwi świętego Januarego, przechowywanej jako relikwia w jednym z włoskich kościołów w Neapolu. Fenomen cudu daje się w tym przypadku wytłumaczyć racjonalnie, co czyni autor w *Dzienniku*, powołując się na notatkę prasową w jednej z angielskojęzycznych gazet. Zob. Sándor Márai, *Dziennik 1967–1976*, wybór, przekład, oprac., przypisy i posłowie Teresy Worowskiej (Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 2019), 125. Do kwestii tej powrócę w zakończeniu artykułu.

43. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 221.

44. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 221.

45. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 225. Jako że zaznaczono na tym gumowym fantomie każdą ranę, złamanie, dysfunkcję, przybywające rokrocznie po kolejnym ukamienowaniu, stwarzającym niebezpieczeństwo, że “Okazanie się nie odbędzie”, 226.

46. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 223.

przypisuje się atrybuty bóstwa, w założeniu istoty bezcielesnej i pozbawionej płci. Dlatego dopytują o płęć w rozmowie z Ilonem. Można zatem mówić o labilności płciowej bóstwa, które nie jest androgyniczne, lecz oscyluje pomiędzy przeciwnymi biegunami płciowości, zmieniającymi się co kilkadziesiąt lat, zgodnie niejako z rytmem długości ludzkiego życia. Ów proces “falowania płci”, bycia “czymś w rodzaju kobiety” oznacza, że nie podlega on jednoznacznym klasyfikacjom, choć, wedle słów głównego rekona, przyszywanego ojca Ilona, o Monodikosie mówiono “on”, tak jakby “ludzki umysł nie potrafił przyjąć idei Naszej Siostry zamiast Naszego Brata”⁴⁷.

Jeśli w “Transfugium” problem zacierania płci objawia się w postaci metroseksualnego lekarza z kliniki biomedycznej oraz w procesie przemiany Renaty w wilka (nie w wilczycę), to w “Kalendarzu ludzkich świąt” uaktywniony zostaje w kwestii dyskursu o istocie boskości, jak się okazuje uwikłanej w dylematy płci. Nie jest bowiem obojętne, czy wierni modlą się do kobiety, czy do mężczyzny. Dla Ilona kwestia płci Monodikosa nie ma znaczenia, ale wynikać to może z faktu, że jest on mężczyzną pełniącym spolegliwą służbę przy wskrzeszonym do życia bóstwie i obowiązuje go dyskrekcja, lojalność i nieujawnianie wątpliwości co do sensu służby czy też tych związanych ze statusem ontologicznym “rekonwalescenta”. Jeżeli zatem w “Transfugium” postawione zostało pytanie o przyszłość człowieka i szansę jego przemiany (a tym samym zakwestionowana zasadność dominacji antropocenu), to w “Kalendarzu ludzkich świąt” dominuje refleksja nad przyszłością wiary i podważona zostaje sensowność celebracji nieracjonalnych rytuałów poświadczających nieśmiertelność bóstwa, wiary, której dogmaty ustanawiane są dla podtrzymania iluzji i złudnych nadziei wiernych. Wiary w takiej postaci niemożliwej do zaakceptowania przez empatyczne bohaterki, wykradające ciało Monodikosa, by przerwać rytuał okrutnej męki człowieka. Spektakl wiary opartej na oszustwie toczyć się będzie jednak dalej: po zniknięciu Monodikosa nadrekon kliniki nakaże skonfiskowanie map-ciała, gumowego fantoma, udającego kamieniowane bóstwo, by zamarkować jego obecność i nieśmiertelne trwanie. Pytanie o przyszłość “osieroconej” ludzkości pozostanie otwarte. Tak, jak w “Transfugium”

47. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 234–235. Można tu przywołać dylematy wyrażone również przez wspomnianą Joannę Bator, autorkę *Ciemno, prawie noc* (dialogującą z Tokarczuk jako autorką *Domu dziennego, domu nocnego*), która zadała pytanie o nieobecność siostrzeństwa, a “ekspansji” braterstwa, także w odniesieniu do “usynowienia” i braku odpowiednika w postaci “ucórczenia”. Inspiruje to do pytania o lingwistyczne wykładniki nierówności, dotyczące takich opozycji, jak: usynowienie–ucórczenie, mędrzec–mądrała, męstwo–żeństwo, starzec–starucha, pokazujących, że oprócz braku niektórych odpowiedników żeńskich, w odniesieniu do innych uruchamiane jest pejoratywne znaczenie utworzonych form (mądrała, starucha). Obie autorki podejmujące polemiczny dyskurs o lingwistycznej nierówności odnoszą go również do żeńskich i męskich odmian tego samego imienia, czego dowodem jest np. transpłciowa bohaterka Celestyn-Celestyna w *Ciemno, prawie noc*, czy Ilon i Filipa w analizowanym wyżej opowiadaniu Tokarczuk.

spojrzenie Renaty przemienionej w wilka można postrzegać jako milczący komunikat, czy wręcz przesłanie z “drugiego brzegu” dla jej nic nierozumiejącej siostry i reszty świata, tak zdanie końcowe z “Kalendarza ludzkich świąt” odbierać można jako zapowiedź Apokalipsy, bowiem, jak czytamy: “Ciemność zapadała szybko, wydawało się – tym razem nieodwracalnie”⁴⁸.

Wspomniana na początku kategoria dziwności i niezwykłości nie tyle wiąże się z inspirowaniem czytelnika do przeżyć przynoszących satysfakcję estetyczną i przyjemność związaną z “bezpiecznym” dystansowaniem się wobec świata w tej futurystycznej postaci, którą w obu analizowanych opowiadaniach pisarka przedstawia. Wizje te raczej wzbudzają niepokój, wykorzeniają ze strefy czytelniczego komfortu, inspirują do pytań o los człowieka zamkniętego w pułapce przyzwyczajzeń, stereotypów i mitów z jednej strony, z drugiej zaś wystawionego na pokusę zawłaszczenia, podporządkowania świata natury oraz dalece idącej ingerencji w jej harmonię i ład. Eksperymenty biomedyczne mogą okazać się niebezpieczne i prowadzić do manipulacji (“Kalendarz ludzkich świąt”), ale też w jakimś sensie być ocaleniem dla człowieka, który poprzez metamorfozę ma szansę powrotu do autentycznej relacji międzygatunkowej (“Transfugium”).

Jeśli w “Kalendarzu ludzkich świąt” na plan pierwszy wysuwa się przede wszystkim filozoficzny namysł nad relacją pomiędzy wiarą i ateizmem, czy szerzej – świeckością, co mieści się w formule postsekularyzmu, to w “Transfugium” aktywowane są pytania istotne dla idei posthumanizmu, zarówno w jego wersji krytycznej (filozoficznej), skupionej na relacjach człowieka z otaczającą go rzeczywistością, zwłaszcza ze zwierzętami, ale też odniesieniem do roślin czy przedmiotów, jak również transhumanizmu zmierzającego do stworzenia nowej, doskonalszej istoty, tzw. trans-człowieka, co możliwe jest dzięki osiągnięciom medycznym i technologicznym⁴⁹. “Kraina Metaksy” jawi się jako miejsce

48. Tokarczuk, “Kalendarz ludzkich świąt”, 250.

49. Kwestie te są obecnie szczegółowo rozważane przez badaczy, podejmowane w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w zachodnim kręgu kulturowym zyskały popularność także na gruncie polskim. Można tu wymienić przykładowo prace takich autorów, jak: Monika Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 2010); Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2011); Janusz Guzowski, “Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?”, *Szkice Humanistyczne*, nr 1–2 (2014), 89–105; Anna Cieślak, “Golem czy postczłowiek? Transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej”, *Acta Humana*, nr 4 (2013), 95–108; Ewa Walewska, “Techno-organiczna hybryda człowiekiem przyszłości? Od idei transhumanizmu do antropologii cyborgów”, *Transformacje*, nr 1/4 (2012), 474–499; Marta Soniewicka, “Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego”, *Ethics in Progress*, nr 1 (2015), 38–55; Kamil Szymański, “Transhumanizm,” *Kultura i wartości*, nr 13 (2015), 133–152; Zuzanna Sokołowska, “Posthumanizm – nowa definicja lęku?”, *Fragile*, nr 2 (2016), 32–33.

pośrednie pomiędzy gatunkami, miejsce styku tego, co ludzkie i pozaludzkie, miejsce reorientacji, gdzie status wilka wykracza poza kategorię istoty nie-ludzkiej, a człowiek zwraca się ku przyrodzie⁵⁰. Jeśli w “Kalendarzu ludzkich świąt” kwestie etyczne i aksjologiczne akcentowane są wyraźnie (głównie poprzez zderzenie stanowiska Oresty i Filipy oraz Ilona, hamującego ich wątpliwości etyczne), to w “Transfugium” są wypowiedziane lakoniczniej (np. we wspomnianym zderzeniu sądu siostry Renaty i doktora Choi). Oba opowiadania zbliża “koncepcja transreligijna (łącząca elementy różnych tradycji, w tym buddyzmu, gnozy i chrześcijaństwa), postantropocentryczna (podkreślająca płynność granic międzygatunkowych i wzajemną zależność mieszkańców planety) oraz postsekularna (uznająca względną przekonania religijnych i – przynajmniej wyjściowo – immanentną ramę ludzkiej egzystencji, a zarazem sceptyczna wobec rozumu instrumentalnego). Co istotne, to także koncepcja zorientowana etycznie”⁵¹.

Tajemnica i prawda w kontekście bizarnych opowiadań Olgi Tokarczuk tworzą wspólny (s)plot. Słowa Chrystusa: “Ja jestem drogą, prawdą i życiem, a kto we mnie wierzy, choćby i umarł, będzie miał życie wieczne”⁵², nabierają szczególnego znaczenia w świetle wydarzeń z “Kalendarza ludzkich świąt”, gdzie namysł nad istotą prawdy pojawia się w sporze Ilona z córką Orestą i jej przyjaciółką Filipą, niegodzących się na manipulację “cudem” wskrzeszania Monodikosa do życia. Cienka granica między prawdą objawioną (niepoddawaną racjonalnemu wytłumaczeniu) i kłamstwem, prawdą cudu, którego istota opiera się na wierzeniu, a nie racjonalizacji, obnaża niebezpieczeństwa manipulacji wierzącymi (wiernymi prawdzie). W narracji o wydarzeniach “legendarnych” podjęta została kwestia konieczności przewartościowania naszego stosunku do religii, do Kościoła jako instytucji i do prawdy objawionej, podanej do wiary, a nie roztrząsania zgodnego z prawami ratio, tym samym określenia swego stosunku do tajemnicy cudu⁵³. W tym kontekście rozważań mieszczą się także refleksje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego w *Cudzie*⁵⁴ oraz Sándora

50. Jagodzka, “Wilki z Krainy Metaksy”, 233.

51. Jagodzka, “Wilki z Krainy Metaksy”, 528.

52. *Ewangelia według św. Jana*, w: *Nowy Testament*, tłum. sekcja red. LivingStreamMinistry, Anaheim: LivingStreamMinistry, 2017, rozdz. 11, wers 25–26, 403.

53. “Sięganie do zasobu różnych tradycji religijnych, przy świadomości ich historycznej zmienności i wzajemnej zależności – a tym samym ograniczonej racji – stało się z czasem jedną z dystynktywnych cech pisarstwa Tokarczuk, słusznie, jak sądzę, interpretowaną przez Dunin jako forma komentarza do kultury współczesnej”, konstatuje Jarzyńska, *Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach*, 512.

54. Paweł Panasza uważa, że w twórczości Herlinga-Grudzińskiego “cud nie jest nigdy dziełem przypadku, wybrykiem ślepego losu, pomyłką oczekujących nań ludzi – każdorazowo stoi zanim sam Bóg”, a zasadnicza różnica pomiędzy tymi wątkami w twórczości Herlinga i Máraiego polega

Máraiego w *Krwi świętego Januarego* oraz zapisach diarystycznych poświęconych temu fenomenowi⁵⁵.

Obaj twórcy: Herling-Grudziński i Márai, podobnie jak Tokarczuk, zadają pytanie, na ile ludzka potrzeba cudu i wiary w niewytłumaczalną racjonalnie tajemnicę może prowadzić do manipulacji. Towarzyszy temu głęboka refleksja nad mechanizmami czasu: ujmowanego na sposób historyczny, czasu wpisanego w historię ludzkości, ale też czasu symbolicznego, oscylującego wokół mitu i legendy.

na tym, że o ile polskiego pisarza “interesuje człowiek, jego pragnienie obecności Boga i realna natura cudu, a południowe Włochy są tu jedynie scenerią dla opowiadanych wydarzeń, o tyle u Máraiego jest odwrotnie: cud pełni rolę dobrego pretekstu, aby pokazać specyfikę duchowości ludzi żyjących w Neapolu i jego najbliższych okolicach”, Paweł Panas, “Znaki obecności Boga. Kilka uwag o istocie cudu w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego”, *Humanum. Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne*, nr 7 (2) (2011), 158.

55. Wątku tego, rozważanego przez Pawła Panasa, z uwagi na ograniczenia objętości artykułu nie będę jednak rozwijać. Piszą o nim również Włodzimierz Bolecki, “Sándor Márai, Gustaw Herling (i inni)”, w: *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005), 236–251. Na temat doświadczenia religijnego Herlinga por. także Paweł Panas, *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012).

Bibliografia

- Bakke, Monika. *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 2010.
- Bator, Joanna. *Ciemno, prawie noc*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2013.
- Bolecki, Włodzimierz. "Sándor Márai, Gustaw Herling (i inni)". W: *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, 236–251. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Caillois, Roger. "Od baśni do science-fiction". W: *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór Maciej Żurowski, słowo wstępne Jan Błoński, przeł. Jan Błoński et al., 31–65. Warszawa: PIW, 1967.
- Cieślak, Anna. "Golem czy postczłowiek? Transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej". *Acta Humana*, nr 4 (2013), 95–108.
- Eco, Umberto. "Listy miejsc". W: *Szaleństwo katalogowania*, przekład Tomasz Kwiecień, 81–112. Poznań: Wydawnictwo Rebis, 2009.
- Eichelberger, Wojciech. "Dlaczego mężczyźni zabijają?". W: Zygmunt Kruczyński, *Farba znaczy krew*, przedmowa Olga Tokarczuk, 178–192. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2017.
- "Ewangelia według św. Jana". W: *Nowy Testament*, tłum. sekcja red. Living Stream Ministry, Anaheim: Living Stream Ministry, 2017.
- Guzowski, Janusz. "Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?". *Szkice Humanistyczne*, nr 1–2 (2014), 89–105.
- Ilnicki, Rafał. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2011.
- Jagodzka, Magdalena. "Wilki z Krainy Metaksy". *Fraza*, nr 4 (2021), 231–241.
- Jakubowiak, Maciej. "Opowieści zwyczajne". *Dwutygodnik*, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/7783-opowiesci-zwyczajne.html> (12.04.2021).
- Jarzyńska, Karina. "Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach". *Ruch Literacki*, R. LXI, z. 5 (362) (2020), 505–528.
- Kantner, Katarzyna. *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*. Kraków: Universitas, 2019.
- Lem, Stanisław. "Ontologia porównawcza fantastyki". W: *Fantastyka i futurologia*, t. I, 84–119. Kraków 1973.
- Martuszevska, Anna (red.). *Fantastyka, fantastyczność, fantazmaty*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1994.
- Márai, Sándor. *Dziennik 1967–1976*, wybór, przekład, oprac., przypisy i posłowie Teresy Worowskiej. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 2019.
- Mowat, Farley. „*Nie taki straszny wilk*”, przeł. Robert Stiller, 112–120. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i spółka, 1997.
- Netz, Feliks. "Historia pokuty. O *Solaris* Stanisława Lema". W: *Ćwiczenia z wygnania*, 176–193. Mikołów: Wydawnictwo Mikołowskie, 2008.

- Niziołek, Małgorzata. "Zdefiniować fantastykę, czyli 'fantastyczne' (i nie tylko) teorie literatury fantastycznej". *Przestrzenie Teorii*, nr 5 (2005), 267–278.
- Panas, Paweł. *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Panas, Paweł. "Znaki obecności Boga. Kilka uwag o istocie cudu w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego". *Humanum. Międzynarodowe Studia Społeczno-Humanistyczne*, nr 7 (2) (2011), 151–159.
- Sokołowska, Zuzanna. "Posthumanizm – nowa definicja lęku?". *Fragile*, nr 2 (2016), 32–33.
- Soniewicka, Marta. "Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego". *Ethics in Progress*, nr 1 (2015), 38–55.
- Spór o SF. Antologia szkiców i esejów o science fiction*, teksty wybrali Ryszard Handke, Lech Jęczyński, Barbara Okólska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1989.
- Szymański, Kamil. "Transhumanizm". *Kultura i wartości*, nr 13 (2015), 133–152.
- Światy Olgi Tokarczuk*, pod red. Magdaleny Rabizo-Birek, Magdaleny Pocałun-Dydycz i Adama Bieniasa. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013.
- Tekstowe światy fantastyki*, red. Mariusz M. Leś, Weronika Łaszkiwicz, Piotr Stasiewicz. Białystok: Wydawnictwo Prymat, 2017.
- Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Tokarczuk, Olga. *Moment niedźwiedzia*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.
- Tokarczuk, Olga. *Opowiadania bizarne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.
- Trębicki, Grzegorz. *Fantasy. Ewolucja gatunku*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2007.
- Walewska, Ewa. "Techno-organiczna hybryda człowiekiem przyszłości? Od idei transhumanizmu do antropologii cyborgów". *Transformacje*, nr 1/4 (2012), 474–499.
- Wydmuch, Marek. *Fantastyka grozy. Gra ze strachem*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 1975.
- Zając, Antoni. "Teologia wiecznego kryzysu według Tokarczuk". *Magazyn Kontakt*. <http://magazyinkontakt.pl/teologia-wiecznego-kryzysu-wedlug-tokarczuk.html> (12.04.2021).
- Zwolińska, Barbara. "Człowiek i zwierzę w Prowadź swój pług przez kości umarłych – wyjście z klatki antropocenu?. W: *Czas – przestrzeń – egzystencja. Tożsamość w podróży. Szkice o literaturze*, 354–372. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2021.
- Zwolińska, Barbara. "Zerwane więzi. Zwierzęta w klatkach cyrku i zoo (na przykładzie wybranych utworów z literatury polskiej)". *Litteraria Copernicana*, nr 1 (37) (2021), 11–30.



Uśmiech Giocondy – tajemnica a interpretacja Analiza trzech przypadków

Gioconda's Smile: Mystery and Interpretation. Three Case Studies

Abstract: The subject of reflection in this sketch is the mystery of an artwork. It is not understood as a property of an artistic object but as a function of interpretation of the ontological character. The effect of the “work of interpretation,” which each time is inscribed in the experience of art, does not uncover the work or reveal what is inside, but as such, it constructs and concretizes it *ad hoc*. From this perspective, we consider the mystery of art as a discursive construct, transforming with the changes of contexts and interpretative tools: a construct formulated within the framework of selected narratives – tactics of conceptualization, conditioning not only the way of thinking about the mystery of a work of art but also its *ad hoc*, theoretical concepts.

Keywords: Gioconda's smile, mystery, artwork, interpretation, discourses, interpretive communities

To, co jesteśmy w stanie przejrzeć do samego dna, przestaje nas [...] intrygować¹.

Georg Simmel

[...] wszystkie przedmioty są tworzone, nie zaś odkrywane, zaś tworzone są poprzez strategię interpretacyjną, które wprawiamy w ruch².

Stanley Fish

Niewiele w sztuce ikonografii³ uśmiechu. Rzecz jasna dla wielu, zwłaszcza zajmujących się sztuką i twórczością, ta wydaje się sprawą nader poważną. Szczególnie, gdy wieszczono (i wierzone) w sztuki nadprzyrodzone – *supra naturam* – tajemniczy i istotowy wymiar oraz, jak określił to Jean Baudrillard, “właściwą

1. Cytuję za Moniką Tokarzewską i w jej tłumaczeniu. Monika Tokarzewska, *Georg Simmel o tajemnicy*, http://www.studiasocjologiczne.pl/img_upl/studia_socjologiczne_2008_nr2_s.65_90.pdf (22.08.2021).

2. Stanley Fish, “Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi”, przeł. Adam Grzeliński, w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abrysowski i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas 2008), 91.

3. Ikonografię rozumiem tutaj w tym jej aspekcie, który odnosi się nie tyle do subdyscypliny historii sztuki, jej zakresu badawczego, praktyk klasyfikacyjnych i interpretacyjnych, ile do całości kształtu wizualnych, a ściślej plastycznych konkretyzacji tematycznie/gatunkowo zróżnicowanych.

jej wołę transcendowania świata”⁴. Tajemnicze, istotowe, transcendentne zwykle nie licowały z uśmiechem i chociaż przeczy temu przykład, do którego będziemy się tutaj odwoływać, zdaje się on wyjątkiem potwierdzającym regułę. Sami artyści więc, czy to w kontekście łączonych ze sztuką funkcji, czy też “ikonograficznej ekonomii” i związanej z nią “hegemonii znaczeń” oraz stabilnością utrwalonych konwencji obrazowania, rzadko obdarzali uśmiechem (co nie znaczy wesołością) bohaterów własnych malowideł, rzeźb, grafik. Próżno, z oczywistych powodów, uśmiechu szukać w ikonografii pasyjnej (może z wyjątkiem szyderczych aparycji oprawców w *Niesieniu krzyża* Hieronima Boscha), w problematyce eschatologicznej, w scenach sądu ostatecznego i oplakiwania, w holdach czy motywach batalistycznych, w przedstawieniach czcigodnych mędrców i świętych Kościoła. Nie uśmiechają się święte niewiasty, chłopki, służące, bogate mieszczyki w amfiladowych wnętrzach XVII-wiecznego malarstwa holenderskiego; nie uśmiechają się renesansowe Wenus Botticellego, Tycjana, Giorgione’a i wielu innych, jakby świadome przemijających powabów zmysłowego piękna, któremu zdają się dawać tymczasowe świadectwo. Melancholijnie smutnie pozostają madonny Giotta, Rafaela czy Guida Reniego. Godności, cnotcie, a zwłaszcza świętości nie po drodze z uśmiechem. Ale niejednokrotnie próżno go szukać tam także, gdzie wydawałby się czymś naturalnym. Witalność bawiących się chłopów Bruegla Starszego pozostaje w jawnym kontraście do ich pozbawionych uśmiechu twarzy. Nie znajdziemy go także (może nie tylko ze względu na dyktat konwencji, lecz także właściwą sztuce tego czasu gnomiczną nadbudowę) u biesiadujących chłopów i tańczących dzieci braci Le Nain, mających coś z niewymuszonej godności muzealnych artefaktów. Sytuacja niewiele lepiej wygląda w sztuce portretu. Funkcje gatunku oraz znaczenie przywiązywane do kreowania własnego wizerunku zgodnie z uznaną formą prezentacji rodziły naturalną nieobojętność portretowanego wobec tego, jak i w jaki sposób zostanie on przedstawiony (upamiętniony)⁵. A związania z tym godność przedstawienia łączona często z kanonem cnót o niemal sokratejskiej proveniencji (*prudentia, fortitudo, iustitia, temperantia*) nie korespondowała z franciszkańską cnotą radości (*laetitia*). Pewną odmianę w tym deficycie uśmiechu wyznaczało malarstwo Fransa Halsa, przełamujące w przedstawieniach pospółstwa a utrwalające w oficjalnym portrecie konwencjonalność gatunku. Dyskretnie więc uśmiecha się sportretowany Pieter van den Broecke, ostentacyjnie poważni pozostają natomiast w swych uroczystych pozach w portretach zbiorowych członkowie

4. Jean Baudrillard, *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o Spisku sztuki*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo “Sic!” 2006), 109.

5. W rezultacie najzwyczajniej “[...] przybiera pozę, żebyśmy go zobaczyli nie takim, jaki naprawdę jest, tylko takim, jakim chce, żebyśmy go widzieli”. Andrzej Nowicki, *Spotkania w rzeczach* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991), 59.

gwardii i straży obywatelskiej, regenci i regentki haarlemskich stowarzyszeń. Swobodnym uśmiechem obdarza Hals ludzi z gminu: pijaka, cygankę, grającego na lutni błazna, rubasznym śmiejącą się całą gębą Malle Babbe, szaloną kumoszkę (czarownicę) z Haarlemu.

Nie sposób tutaj jednak pominąć uśmiechu, który tym niedostatkom czyni zadość, a który w dyskursywnej semioprzestrzeni kultury, obrośły literaturą i komentarzami, za tajemniczy i wyjątkowy uchodzi, nie będąc malarsko wyjątkowym. I nie chodzi o to, by stwierdzeniem tym kwestionować walor artystyczny czy oczywistą wirtuozerię warsztatową. Te nie podlegają dyskusji, zyskując oparcie w wizualnym konkrety, w plastycznym ustrukturuwaniu sztuki “rękodzielnej”, “kunszcie reprezentacji” właściwym starym mistrzom, jak i w dyskursywnych ustaleniach tak wysoce skonwencjonalizowanych, że wydają się wręcz niekwestionowalne⁶. To słynny, tajemniczy uśmiech Lisy Gherardini, szerzej znany jako uśmiech Giocondy. Nie jest on jednak jednostkowy i niepowtarzalny. Co więcej, zważywszy, że o istotnych podobieństwach i styczościach można mówić także w przypadku innych realizacji Leonarda da Vinci, nie wykluczając prac nie w pełni autograficznych, nie jest też powiedziane, że obraz ów jest źródłową wersją tego uśmiechu bądź wnikliwą notacją mimicznej ekspresji sportretowanej. Nikt nie da dziś wiary anegdotycznym dygresjom Vasariego (opisującego portret przez siebie nigdy nie oglądany), jakoby Leonardo miał celowo zabawiać Giocondę sprowadzając “różnych trefnisiów”, aby “odsunąć melancholię, którą tak często w portretach okazuje malarstwo”⁷. Mniejsza jednak o to, bo dla prowadzonych tutaj rozważań nie ma znaczenia czy uśmiech ten, jak domniemywał niegdyś Zygmunt Freud, Leonardo “znalazł u swego modelu i tak dalece uległ jego czarowi, że od tej pory obdarzał nim swobodnie twory swej fantazji”⁸, czy też stanowił on efekt konstruktywistycznych skłonności florenckiego artysty, który “fascynujący uśmiech” miał podobno wykreślić, “układając linię ust na łuku koła sięgającego zewnętrznych

6. Co nie oznacza ewentualnej relatywizacji tego przeświadczenia w odmiennej infrastrukturze kulturowej i poznawczej, bo przecież nasze (nie tylko) estetyczne kwalifikacje nieodmiennie zależą – przypomina między innymi Maria Korusiewicz – od kulturowo determinowanych, historycznie zmiennych “systemów reprezentacji preferowanych w danej społeczności”. W efekcie nawet obiektywizująca “koncepcja realistycznej reprezentacji będzie zupełnie różna dla rdzennego mieszkańca australijskiego interioru, Japończyka żyjącego w czasach mistrza herbaty Sen-no Rikyu czy współczesnego polskiego nastolatka”. Maria Korusiewicz, “Jak funkcjonuje dzieło sztuki, czyli muzeum według Nelsona Goodmana”, w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. Maria Popczyk (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2005), 143.

7. Giorgio Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. Karol Estreicher (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1989), 311.

8. Zygmunt Freud, “Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa”, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1975), 414.

kącików oczu”⁹. W każdym razie faktem jest, że Leonardo powtarza go w różnych realizacjach, w malarstwie i szkicach. Wyraźne podobieństwo łatwo wszak dostrzec do uśmiechu Cecylii Gallerani (*Dama z gronostajem*), *Salvatora Mundi*, *Madonny w grocie* (zwłaszcza wersja z National Gallery w Londynie), *Madonny z wrzecionem* (z National Gallery of Scotland¹⁰), a o identyczności wypada wprost mówić w przypadku powstałych nieco później *Anny Samotrzeć* czy *Jana Chrzyciela* z Luwru. Ale to uśmiech Giocondy, konkretyzowany na różne sposoby, przykuwa uwagę jako fascynujący, uwodzicielski, demoniczny, urzekający, magiczny, nieprzenikniony, wieloznaczny, nieodgadniony, słowem: tajemniczy. W konfrontacji ze szczerym, dionizyjskim uśmiechem Halsowej Malle Babbe zdaje się wyznaczać nie tylko odrębność uśmiechu od śmiechu, lecz także przejrzystości od nieprzeniknioności, oczywistości od tajemnicy. W czym natomiast tkwi wyjątkowość/tajemniczość tego uśmiechu w relacji do wskazanych przedsięwzięć Leonarda, formalnie bliźniaczo podobnych, by nie powiedzieć identycznych, skoro nie sposób o niej rozstrzygać na płaszczyźnie plastycznego ustruktrowania? Co czyni różnicę, tajemnicę, której nie legitymizuje wizualność?

Śmiało można zaryzykować tezę, iż tkwi ona w tym, co należałoby za Wojciechem Kalagą odnieść do kulturowej “semiooprzestrzeni jako obszaru bytowania”¹¹ sztuki; przestrzeni sensów, interpretacji, reinterpretacji. Samoreferencyjność bowiem, a co za tym idzie zdolność sztuki do samodefiniowania własnej specyficzności (artystyczności), możemy włożyć dziś między bajki. Gruntownie zresztą zrewidowała ją twórcza *praxis*, bezwzględnie obnażył choćby dadaizm czy konceptualizm. Niemniej w przypadku tradycyjnego paradygmatu artystycznego, a o takim właśnie w kontekście *Giocondy* trzeba mówić, fizyczność również nie stanowi struktury decydującej o kulturowej określoności obiektu. Wprawdzie odgrywa znaczącą rolę w procesach “umiejscowienia” dzieła – “w czasie, w przestrzeni, w tradycji, w *oeuvre* artysty, w kontekście, w ramach, na tle, wobec [...] etc.”¹² – ale to owe procesy, dyskursy i narracje, a w konsekwencji związane z nimi interpretacje,

9. Maurice H. Goldblatt, “Leonardo da Vinci and Andree Salai”, *The Connoisseur* V, (1950). Cyt. za: Alicja Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego* (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1988), 210.

10. Wprawdzie trwają dyskusje co do zakresu zaangażowania Leonarda w ten obraz, niemniej przyjmuje się, że “prawdopodobnie ogólny projekt i wykonanie postaci oraz skał na pierwszym planie są całkowicie jego. Krajobraz z tyłu został prawdopodobnie dodany przez innego artystę, zakrywając jeden naszkicowany przez Leonarda, ale nigdy nie ukończony”, <https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/94762/madonna-yarnwinder> (7.10.2021).

11. Wojciech Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001), 142.

12. Maria Poprzęcka, “Miejsce dzieła”, w: *Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*, red. Małgorzata Kitowska-Łysiak, Elżbieta Wolicka (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe KUL, 1999), 22.

okazują się rozstrzygające o określoności i obecności sztuki w kulturowej semio-przestrzeni. Różnica wynika więc z interpretacyjnej aktywności, mówiąc inaczej interpretacyjnego naddania, a tkwi zasadniczo w doraźnych konkretyzacjach, w których obraz bytuje jako taki w społecznym obiegu. Dotyczy to także własności formalnych, które – w przypadku tej realizacji – skonwencjonalizowały się równie silnie, jak opinie i sądy o samym dziele. Innymi słowy, to, czego nie potwierdza wizualność, certyfikują dyskursy, wzajemnie napędzające się w głoszeniu i utrwalaniu przypisywanej *Giocondzie* wyjątkowości. Budujące jej legendę z siłą niegasnącej i niepowstrzymanej proliferacji, przypominającej zależność, w której, jak to prześmiewczo komentował “stadny zachwyty” dla sztuki Witold Gombrowicz, jeden “oklask prowokuje drugi – wzajemnie się podniecają – i w końcu wytwarza się sytuacja, iż każdy musi przystosować się [...] do zbiorowego szału”¹³. I chociaż w świetle ustaleń “estetyki sytuacyjnej” i temporalizacji percepcji sztuki nie sposób wskazać jednego akontekstualnego zbioru własności trwale charakteryzujących wytwór artystyczny, zdaje się, że w tym przypadku niekwestionowany autorytet arcydzieła i milczącej wiedzy (władzy – dopowiedziałby niewątpliwie Michel Foucault) dyscyplin zajmujących się sztuką radykalne rekonstrukcje czynią mało prawdopodobnymi. Co nie znaczy niemożliwymi.

Ujmując rzecz ściślej, żaden z Leonardowych uśmiechów nie stał się przedmiotem refleksji i interpretacyjnych dociekań w stopniu, który dałoby się porównać ze skalą piśmiennictwa poświęconego uśmiechowi Giocondy. Żaden uśmiech, żaden też obraz w dziejach sztuki nie został tak skutecznie i na niezliczoną ilość sposobów dyskursywnie “ofrankowany”, żaden nie zyskał miana “światowego klejnotu malarstwa”, nie wyzwolił tak wielu narracji i przestrzeni dyskursywnego bytowania, “konstytuujących ‘sztukę’ w historycznym procesie jej funkcjonowania”¹⁴. Żaden nie zawładnął tak skutecznie wyobraźnią badaczy, ale także masowego odbiorcy, jak uśmiech z “najsłynniejszego portretu świata”, w tym wielotysięcznych tłumów wizytujących Luwr “ospałych podróżników”, powodowanych nie tyle potrzebą zobaczenia (skądinąd powszechnie znanego i niemal na wszystkim reprodukowanego) obrazu, ile pragnieniem “kulturowego bonusu” i “udokumentowanej obecności widza przed obrazem”¹⁵. Żadnemu wreszcie nie poświęcono tyle uwagi, interdyscyplinarnych domysłów, sporów, dywagacji, jakby utwierdzających kolejne pokolenia interpretujących w przeświadczeniu mierzenia się z dziełem ze wszech miar wyjątkowym i nieodgadzionym, na którym – jak to swego czasu pisał o *Giocondzie* Walter Pater – “wszystkie myśli i całe doświadczenie świata pozostawiły

13. Witold Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989), 350.

14. Mieke Bal, “Czytanie sztuki?”, *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 1/2 (133–134) (2012), 43.

15. Michał Paweł Markowski, *Dzień na Ziemi* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2014), e-book.

[...] swój znak i swe piętno w tej mierze, w jakiej dane im jest uszlachetniać formę zewnętrzną i udzielać jej wyrazu”¹⁶.

W istocie *Gioconda* nie zwalnia z różnomyślności, nie zamarła w jakiejś do-
raźnej wersji konkretyzacji, jakby nieustannie pieczętując własną tajemniczość;
nie daje wytchnienia w domysłach i dociekaniach, i jak żadne inne dzieło sztuki
ujawnia diachroniczną pracę interpretacji. Umacnia powagą teorii Nietzscheań-
skie przeświadczenie o nadwartościowaniu interpretacji wobec faktów, jako tych,
które w “tekście świata, a ściślej tekście kultury [...] istnieją tylko w interpre-
tacjach”¹⁷. Zmysłowy, tajemniczy uśmiech Giocondy, tak różny – pisze Peter
Meyer – “od szczerzej pogody uśmiechu wczesnego renesansu”¹⁸, sprowokował
całą masę najróżniejszych konkretyzacji, które niełatwo ogarnąć, a tym bardziej
usystematyzować. W ich dialektycznych splotach, niczym w kłęzcu rekontekstu-
alizowanych domysłów – przywołajmy przykładowo kilka – uśmiech Giocondy
wiązano z esencją duchowości, “siłami duszy”, z neoplatońskimi ideałami czy-
stości, ale też z erotyzmem, antecedencją “femme fatale” czy “grzechami Borgiów
i rozpustą Rzymu”, by dostrzec w nim także jeden z (kilku podobno) medycznych
symptomów (porażenia Bella, klinicznej niedoczynności tarczycy) wyrażających
“urok niedoskonałości choroby, które nadają temu arcydziełu tajemniczą rzeczy-
wistość i wdzięk”¹⁹.

Problem w tym, że wbrew wszystkim dociekaniom nie można też wykluczyć,
zwłaszcza z perspektywy ćwiczącej się w zdolności do krytycznego myślenia
humanistyki, “że za uśmiechem tym nie kryje się nic”. Żadna tajemnica. Żadne
skrywane przesłanie. Nic do domyslenia czy odczytania, co byłoby uprzednie
wobec interpretacji i czekałoby na ujawnienie. Nic “poza [wyłącznie] zamysłem
malarza, aby wywołać wrażenie tajemniczości”, który “posługuje się [nim]
jako środkiem służącym ożywieniu, podobnie jak ma to miejsce u greckich
Eginetów, z tym, że czyni to bardziej świadomie”²⁰. Takie założenie, w pew-
nym stopniu kontrindukcyjne²¹ wobec masy dyskursywnych ustaleń, wydatnie
problematyzuje – skorzystajmy z oksymoronu – wybijającą się na oczywistość
tajemnicę/tajemniczość uśmiechu Giocondy, jako immanentną własność dzieła.
Wyzwała napięcie między obecnością a nieobecnością, zastanym a wnoszonym,

16. Walter Pater, *Die Renaissance* (1906), 157. Cyt. za: Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia...*, 209.

17. Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji* (Kraków: Universitas, 1997), 279.

18. Peter Meyer, *Historia sztuki europejskiej*, przeł. Franciszek Buhl, Tadeusz Dobrzeński i inni. T. 2, (Warszawa, Wydawnictwo PWN, 1973), 38.

19. Mandeep Mehra, Hilary Campbell, *The Mona Lisa Decrypted: Allure of an Imperfect Reality*. <https://www.mayoclinicproceedings.org/article/S0025-61961830579-2/fulltext> (23.10.2021).

20. Meyer, *Historia sztuki...*, 38.

21. Por. Paul Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. Stefan Wiertlewski (Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg, 1996).

ucieleśnionym a dyskursywnym. Rodzi wszak dylemat, czy głoszona z nużącą regularnością tajemniczość tego uśmiechu, pojmowana niczym jego naturalna cecha, implikuje ów zdywersyfikowany, historycznie zmienny korpus konkretyzacji, czy też została przezeń ustanowiona (wykreowana) w interpretacji? Czy to, “co w dziele”, bądź raczej: co w nim znajdujemy, jest jego przyrodzoną własnością, poprzedzającą percepcję i co najwyżej ze zmiennym powodzeniem ujawnianą w interpretacji, czy też raczej funkcją interpretacji ustanawianą doraźnie w świetle podzielanych przesłanek i teoriopoznawczych założeń? Mowa o doraźnych reinterpretacjach nie tylko ze względu na kontekstualność wszelkiego rodzaju doświadczenia, lecz także dlatego, że kształtowane są one “w ramach poddawanego regułom interpretowanego dyskursu, który sam jest historycznie formowany i przekształcany”²². Jako o doraźnych powinniśmy więc także myśleć o tych konkretyzacjach, które (niczym tajemniczość uśmiechu) okrzepły w dyskursach sztuki na tyle silnie (a w przypadku Giocondy takich nie brakuje), że przeobraziły się w funkcjonujące w długim trwaniu oczywistości, niebudzące podejrzeń, a co za tym idzie potrzeby krytycznego przemyślenia. Innymi słowy, czy nieodgadnioność, nieprzeniknioność, tajemniczość (niezależnie od tego, jakich form przymiotnikowych byśmy tutaj użyli) uśmiechu Giocondy zostały, niczym legenda portretu, namalowane czy napisane?

Przedstawione w szkicu stanowisko optuje zdecydowanie za konstruktem dyskursywnym i ustanawiającą pracą interpretacji. Formułując to pytanie, zastrzeżmy jednak, nie tylko o *Giocondę* idzie. Choć, mając na uwadze nieporównywalną z niczym skalę interpretacji narosłych wokół tajemniczego uśmiechu/portretu, stanowi *exemplum* pouczające, w tym przypadku przede wszystkim przyczynek inspirujący pytania i kierunek dociekań. *Gioconda*, jak żadne inne bodaj dzieło sztuki, ujawnia wpływ “protokołów teoretycznych” na kulturową określoność artystycznych artefaktów; znajdujemy w niej szczególną rekomendację do przemyślenia zagadnienia tajemnicy sztuki w domenie nieodczytującej a ustanawiającej mocy interpretacji. Idąc tym tropem, rozważmy – porzuciwszy ideę samoistności i samowystarczalności dzieła – tajemnicę sztuki i tajemnicę w dziele sztuki jako nieegzegetyczne a konstruktywistyczne wyzwanie. Jako dyskursywny konstrukt relokowany z obiektu artystycznego na interpretację i z nią zasadniczo wiązany. Pochodną sposobów konceptualizowania, warunkowanych określonością intencji, założeń i przesądzeń. Konstrukt rekontekstualizowany, przekształcający się wraz ze zmianami poznawczej infrastruktury, przesłanek czy interpretacyjnych narzędzi, które podobnie jak przedmioty interpretacji same

22. Joseph Margolis, *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Wojciech Chojna i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2004), 20.

stanowiły pochodne jej działania i podlegały historycznym przekształceniom. Konstrukty, powtórzymy, spełniający się w interpretacji ustanawiającej; interpretacji, która każdorazowo wpisana w doświadczenie sztuki, nie tyle odkrywa dzieło i jego własności, ile dyskursywnie konstytuuje je jako takie w kulturowej semioprzestrzeni. Konstrukty kształtowany i werbalizowany w obrębie wybranych narracji – taktyk konceptualizacji, determinujących nie tylko sposób myślenia o tajemnicy dzieła/sztuki, lecz także ustanawiających jej doraźne (teoretyczne) koncepty. Nie zapominajmy również, co ma niebagatelne znaczenie, że “[...] niekwestionowaną dziś przesłanką, obecną we wszystkich nurtach badań nad wytworami kultury i procesami ich interpretacji, jest ujmowanie ich jako wytworów i procesów językowych czy semiotycznych, a nie jako przedmiotów i procesów ich poznawania”²³. Myślmy zatem o tajemnicy jako czymś napisanym, zadany w interpretacji, nie namalowanym. Jako o własności nie tyle obiektu artystycznego, zdeponowanej i tkwiącej w strukturze dzieła, ile – analogicznie do Stanleya Fisha – dyskursów oraz wspólnot interpretacyjnych, z perspektywy których jest konstruowana i wyznaczana.

W kontekście pracy interpretacji oraz dzieła sztuki, w przypadku którego aktywność procedur interpretacyjnych nie ma sobie równych, stanowiącego szczególną rekomendację do przemyślenia tego zagadnienia w takim właśnie ujęciu, przeanalizujemy wybrane sposoby konceptualizacji tajemnicy sztuki. Włączymy w to również propozycje wyrastające z innych przesłanek niż tutaj przyjęte. Nie należy jednak widzieć w tym sprzeczności czy niekonsekwencji – choć uformowane w perspektywie odmiennych założeń teoriopoznawczych, nie wykluczając rozumienia samej interpretacji, w gruncie rzeczy stanowią (podkreślimy to wyraźnie) różne oblicza tego samego – aktywności dyskursów i pracy interpretacji. A co za tym idzie na swój sposób, niejako *à rebours*, uprawomocniają konstruktywistyczny, nieodczytujący i niewyjaśniający profil interpretacji. Wprawdzie inaczej skrojone, niemniej w dialektycznej wolcie, jako konstrukcje o ustalonych konsekwencjach związane zarówno z pracą interpretacji, jak i tym, co/jak interpretowane, *de facto* kwitują prymat dyskursów wobec określoności dzieła, a także tego, co w dziele, wbrew temu, co same głoszą i co legło u ich podstaw.

O jakich wobec tego sposobach konceptualizacji tajemnicy dzieła sztuki można by mówić? Pierwszy obszar skłonni jesteśmy wiązać z dyskursami, które, chociaż wariantowe i o różnych proveniencjach, łączy przeświadczenie o niepoznawalnej i nieodgadnionej naturze sztuki. Dyskursami, które, jak to określił Pierre Bourdieu, nie tylko wieszczą “[...] klęskę wiedzy [...], głosząc nieredukowalność dzieła

23. Katarzyna Rosner, “Wszyscy jesteśmy poststrukturalistami”, *Testy Drugie*, nr 4, 52 (1998), 40.

sztuki”²⁴, ale też zdają się dawać odpór epistemologicznym ambicjom moderny (nowoczesności) “co do zdolności rozumienia wszystkiego w ludzkiej kulturze i historii, nieważne, jak dalece odległej”²⁵. Otwartym pozostaje pytanie, czym jest owa nieodgadniona natura sztuki i jak ją definiować; zwróćmy się jednak najpierw w stronę charakteryzujących to stanowisko założeń, formułowanych zarówno przez artystów, jak i badaczy sztuki. Tajemnica/tajemniczość wynika w tym przypadku przede wszystkim z proklamowania nieodgadnionej (swoistej) natury sztuki, poznawczo niedostępnej i językowo nieuchwytniej. Niewypowiedzalność tajemnicy wiąże się tutaj z nieprzeniknionością natury sztuki, metafizycznej i niewyrażalnej. Z jednej więc strony mowa o naturze sztuki wymykającej się deskryptywnym procedurom; naturze nieprzeniknionej, będącej (podobno) nieustannym, nigdy niespełnionym “wyzwaniem dla naszego rozumienia sztuki”. Z drugiej natomiast o nieefektywności i nieadekwatności narzędzi werbalizacji, procedur artykułowania i ujawniania tego, co nie tylko z założenia (naturalnie dla podzielających to przekonanie), lecz także w kontekście słabości wspomnianych narzędzi za niepoznawalne i tajemnicze miało uchodzić. O takiej właśnie “naturze własnej” sztuki oraz “myśli plastycznej nieredukowalnej do żadnej innej”²⁶ wspominał między innymi Pierre Francastel. Bodaj najdosłowniej wyraził to jednak Hans Georg Gadamer, stwierdzając wprost: “[...] dzieło sztuki przedstawia wyzwanie rzucone naszej zdolności rozumienia, ponieważ bez końca wymyka się jakimkolwiek wyjaśnieniu i stawia zawsze nieprzezwycięzalny opór temu, kto chciałby je przełożyć na tożsamość pojęcia”²⁷. Natura własna sztuki okazuje się zatem w tym ujęciu (dyskursach) barierą z założenia nie do przebycia dla eksplanacyjnej praktyki językowych konkretyzacji. Czymś nieustannie wymykającym się werbalizacji, niedocieczonym i ostatecznie nieodgadnionym, chociaż całe nasze doświadczenie świata zawsze jest w jakimś zakresie powiązane z możliwościami językowego przeniesienia i referencji²⁸.

24. Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001), 9.

25. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), 385 cyt. za: Margolis, *Czym, w gruncie rzeczy...*, 16–17.

26. Pierre Francastel, *Twórczość malarska a społeczeństwo. Szkice*, przeł. Jolanta Karbowska, Anita Szczepańska (Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1973), 45.

27. Hans Georg Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits, II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine* (Paris: Aubier, 1991), 17. Cyt. za Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza...*, 9.

28. Sam zresztą Gadamer zauważał, że nie ma ucieczki od językowych konkretyzacji, w gruncie rzeczy będących “realizacją samego rozumienia, które nie tylko dla innych, [...] ale i dla samego interpretatora realizuje się dopiero w wyraźnej językowej wykładni”. Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran (Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1993), 365.

Nieodgadnioność i niezwykłą auratyczność sztuki (dzieła sztuki) wspierała także przypisywana jej – wspomniana zaraz na początku tekstu – zdolność do “transcendowania świata”: odkrywania istoty rzeczy, docierania do tego, co esencjonalne i niedostępne dla poznania dyskursywnego²⁹. To awans sztuki niebываły, będąc jednym z obszarów antroposfery, stała się czymś nadprzyrodzonym, niemal boskim. “Sztuka jest zjawiskiem koniecznym, bezpośrednio płynącym z absolutu – pisał Schelling – i tylko o tyle ma [...] realność, o ile może dowieść i okazać, że taką właśnie jest”³⁰. W neoplatońskich reinterpretacjach (od średniowiecza po neoklasycyzm) niczym *scientia divinitatis* wznosiła się ku doskonałości i doskonałość miała ujawniać. Komentujący strukturę kompozycyjną klasycystycznego malarstwa (obrazu idealnego) Ryszard Przybylski zauważa: “przewyciężając chaos estetyczny oko i umysł człowieka potrafią stworzyć z elementów materii uładzony doskonały świat, powołany do istnienia przez idee, które są pamięcią ku rzeczywistości noumenalnej”³¹.

W kontekście tych założeń zdumiewa to, że natura sztuki, rzekomo zdolnej do ujawniania istoty rzeczy i tego, co boskie, sama dziwnym trybem ma pozostawać nieuchwytna i nieodgadniona. Trzeba też przyznać, iż zwykle mamy do czynienia z koncepcjami, które mówią o tajemniczej i niepoznawalnej “naturze własnej” sztuki, ale, jakby w zgodzie na to, że ta “bez końca wymyka się jakiemukolwiek wyjaśnieniu”, bardziej prowokują pytania, niż dają nań odpowiedzi. W gruncie rzeczy nie wiadomo też, z czym i z jaką twórczością łączyć kategorię “natury

29. W kontekście tych dywagacji, postrzegania rzeczywistości i nieujmowania istoty rzeczy przez sztukę warto przypomnieć polemikę Czesława Miłosza z Wallace'em Stevenssem. W której to, jak konkluduje Ryszard Nycz, Miłosz “brawurowo odwraca Stevensowski punkt widzenia – z fikcji ‘niewinnego oka’ (biorącego w nawias wcześniejszą wiedzę) i opisującego niejako od początku nieznanego sobie przedmiot – na fikcję ‘niehumanistycznego’ obserwatora w ogrodzie rzeczywistości, któremu poznanie zarówno istoty rodzajowej przedmiotu, jak i jego unikatowej jednostkowości nieodwracalnie przesłaniają obrazy konkretnych egzemplarzy rozmaitych gatunków w konkretnej czasoprzestrzeni”. Ryszard Nycz, “Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego”, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2006), 9.

30. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1983), 7.

31. Ryszard Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec królestwa polskiego* (Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1983), 50. Ten sposób myślenia nie jest tylko kwestią przeszłości. Także współcześni twórcy łączą niejednokrotnie doświadczenie sztuki z odkryciem tego, co istotowe: “Jak rozpoznać ten impuls – pisze współczesna rzeźbiarka – który umożliwi artyście widzenie tego, co przed wzrokiem innych jest ukryte: samej istoty rzeczy, uczuć, natury; pozwala przedostać się poza grę pozorów i poza przemijające dokonania, by uchwycić jakąś trwałą formę: prawdę rzeczy/bytu?”. Krystyna Pasterczyk, *Poiesis* (Cieszyn: Instytut Sztuki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2007), 10.

własnej” sztuki. Zwłaszcza w kontekście jej medialnej, rodzajowej, a nawet ontycznej różnorodności: sztuki opartej na ontologii przedmiotu, praktyk konceptualnych, performatywnych, akcjonistycznych czy wreszcie wspólnotowych wydarzeń sztuki partycypacyjnej i interaktywnej, włączając w to niebywałą (i w tym przypadku bezdyskusyjną) zdolność praktyki artystycznej do ciągłych i radykalnych redefinicji sztuki, w której to, przynajmniej obecnie, “niezwykłość aż po granicę niezrozumiałości stała się jawnym prawem”³².

Z przedstawionych założeń można więc przystać w zasadzie na jedno. Zgoda, ale pod warunkiem radykalnej reorganizacji przesłanek, co do niemożności werbalizacji “natury własnej” sztuki. Zmiennej, historycznej, kontekstualnej, nieustannie konstruowanej i redefiniowanej w praktyce twórczej oraz dyskursach sztuki. Zgoda, rzecz jasna, nie w duchu argumentacyjnej współmyślności z tym, co wyraża specyfikę tego stanowiska, ale dlatego, że z perspektywy zakwestionowanego esencjalizmu określenie wsobnej, ponadkontekstualnej “natury własnej” sztuki było i jest po prostu niemożliwe. Niezależnie od poznawczej infrastruktury, polimorfii artystycznych przedsięwzięć, ani tego, w jaki sposób była czy będzie ona dyskutowana. “Natura własna” sztuki jest nieodgadniona nie dlatego, że taką właśnie jest i przez to wymyka się wszelkiemu poznaniu, ale dlatego, że jest niepoznawalna jako twór esencjalistyczny. Nie chodzi więc również o dyskursywne narzędzia, ich efektywność czy nieadekwatność, o niewyraźność czy niewypowiedzalność. Problem jest zdecydowanie inny, epistemologiczny i teoriopoznawczy. Najprościej rzecz ujmując, nasze poznanie okazuje się nieuchronnie stronnicze (polityczne³³), konwencjonalne, sytuacyjne, historyczne; a to oznacza, że nie docieramy do tego, co istotowe, esencjalistyczne, ponadkontekstualne, wbrew platońskiemu wezwaniu do badania istoty rzeczy. Jakże ponadto abstrakcyjne wydaje się myślenie o “naturze własnej” sztuki/dzieła sztuki w sytuacji, gdy – a *Gioconda* jest tego najlepszym przykładem – nigdy przecież nie doświadczamy dzieła sztuki (podobnie jak niczego) okiem nieuprzedzonym, w czystej “fizycznej” i niezinterpretowanej postaci. Nigdy wszak

nie stajemy oko w oko z dziełem samym w sobie; przedmiot artystyczny ukazuje się nam bowiem łącznie z kontekstami, które określają jego wartość i sens, staje przed nami zawsze już – jeśli można tak wyrazić – “opakowany”, owinięty we wcześniejsze odczytania, a także wyposażony we wspólnotową (przyjętą w danej kulturze) instrukcję odbiorczą

32. Hans Georg Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. Andrzej Przyłębski (Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992), 54.

33. Zastrzeźmy jednak, że polityczność rozumiemy tutaj szeroko, jako wykraczającą poza oczywistą konotację intencjonalną, pragmatyczną i wszechobecną grę celów i interesów.

“obsługi” jego pozycji i funkcji; dochodzi do nas rozpoznany, zinterpretowany, oceniony – włączony w instytucjonalny porządek tradycji i kultury³⁴.

To zaś oznacza, kontynuujemy za Ryszardem Nyczem, że

w przypadku dzieła sztuki nie jesteśmy w stanie skutecznie oddzielić obiektywnych cech i wartości dzieła sztuki od uprzedniej wiedzy podmiotu oraz rozległych i zróżnicowanych sensów i ocen wnoszonych przez kulturowe wspólnoty, które w równym stopniu określają jego naturę³⁵.

W tych rozważaniach o tajemniczej, nieodgadnionej naturze sztuki i wokół niej dopowiedzmy jeszcze jedną kwestię. Otóż nie istnieje też nic takiego (przynajmniej w humanistyce), jak definitywne wyjaśnienie czy też “najlepsze wyjaśnienie” czegokolwiek”. Powinniśmy jedynie myśleć, i to też nie zawsze, o propozycjach, ewentualnie tymczasowych rozwiązaniach “najlepiej odpowiadających celom tego, kto wyjaśnia”³⁶. Podkreślmy zatem, tworzymy wyłącznie doraźne koncepty, które co najwyżej za istotowe mogą uchodzić, przynajmniej dla dzielących taki punkt widzenia, wpisane weń przesłanki i metody. Koncepty odpowiadające nie tyle własnościom dociekanych zjawisk, ile ich interpretacyjnym konkretyzacji oraz intencjom i warunkom teorii, w ramach których zostały ukształtowane.

Sposób myślenia o tajemnicy sztuki ulegnie natomiast reorganizacji, gdy z konceptu niepoznawalnej “natury własnej” sztuki zwrócimy się w stronę tradycyjnej hermeneutyki z jej epistemologiczną charakterystyką interpretacji. Mowa tutaj o teorii interpretacji i zarazem pracy interpretacji na poziomie deskryptywnych procedur nie tylko w kontekście profilu refleksji szkicu, lecz także w głównej mierze dlatego, że wiąże się z tym pewna istotna współzależność: współzależność rozumienia dzieła sztuki i tego, co w dziele, jak i specyfiki oraz praktyk działania procedur interpretacyjnych. A są to kwestie pozostające w ścisłym związku, wręcz fundamentalne dla omawianej strategii konceptualizacji tajemnicy sztuki. Z tej perspektywy teoretycznej punkty węzłowe stanowią z jednej strony pojmowanie dzieła sztuki jako “utrwalonej ekspresji” umysłu, o holistycznej, samoistnej i autonomicznej strukturze, z drugiej natomiast koncept interpretacji epistemologicznej ukierunkowanej na ujawnienie tego, co w dziele. Rzecz jasna założenie holistycznej,

34. Ryszard Nycz, “Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego”, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2006), 12–13.

35. Nycz, “Kulturowa natura, słaby profesjonalizm...”, 21.

36. Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1999), 91.

samoistnej struktury obiektu jest dzisiaj (eufemistycznie rzecz ujmując) wysoce ryzykowne. Okazuje się bowiem dyskusyjne nie tylko w świetle aktualnych ustaleń w obszarze teorii interpretacji i sztuki (problem granicy tekstów kultury), przyjętych tutaj przesłanek, lecz także artystycznych redefinicji w zakresie samej praktyki artystycznej. Mogło więc uchodzić za zasadne, Gioconda okazuje się tutaj ponownie reprezentatywnym przykładem, wyłącznie w obrębie klasycznego paradygmatu artystycznego i twórczości opartej na ontologii przedmiotu. Podobnie zresztą jak egzegetyczna aktywność interpretacji i jej pochodne (konkretyzacje) odnoszące się do kategorii "bycia w dziele". Co najmniej problematyczne i nieuprawnione będzie natomiast w przypadku działań artystycznych, w ramach których substancjalność i jedność wytworów sztuki poddano procesom rozszczepienia, dematerializacji, upłynnieniu czy performatyzacji. W każdym bądź razie długi czas nie budziło wątpliwości przekonanie, że to substancjalność obiektu, identyfikowana z określonością *signifiant*, oraz ucieleśnione w niej własności formalne rozstrzygały o kompletności, samoistności oraz specyfice przedmiotu artystycznego³⁷. Zwłaszcza, że granice dzieła sztuki utożsamiano z fizycznym fundamentem. Tak rozumiane dzieło, rezultat sprawczej aktywności artysty, spełniało tym samym warunki formalnie ustrukturuwanego obiektu, jako bytu – jak przyjmowano – nie tylko zdolnego do samostanowienia o własnej artystyczności, lecz także zamkniętego i suwerennego wobec procedur interpretacyjnych oraz zasobów kontekstów³⁸, z czym się tutaj nie zgadzamy. Jako konsekwencję tego stanu rzeczy przyjmowano również (kwestionowaną) określoność znaczenia dzieła sztuki, które – ustanowione i zobiektywizowane w tworzywie – uchodziło za niezmiennie i akontekstualne. W relacji do tego interpretację rozumiano jako przygodną aktywność na autonomicznym przedmiocie/obiekcie, przyjmując oczywistą oddzielność dzieła/utworu i działającej nań interpretacji, która w swej poznawczej charakterystyce miała koncentrować się (niezależnie od indywidual-

37. Przypomnijmy choćby dywagacje o granicy książki Michela Foucaulta czy inspirujące rozważania Wojciecha Kalagi nad granicą tekstów. Zob. Wojciech Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001), zwłaszcza rozdział V, *Mgławice tekstu*.

38. "Najbardziej rozpowszechniony pogląd na naturę dzieła sztuki (plastycznego obrazu czy literackiego tekstu) – przypomina Ryszard Nycz – polega na uznaniu, iż zawiera ono zespół cech istotnych, czyli takich, które są jego obiektywnymi, niezależnymi od podmiotu i nieuwarunkowanymi przez kontekst własnościami. Właściwy odbiór takiego obiektu polega, jak się zdaje, na dokonaniu trzech operacji: (1) na odsunięciu (czy zawieszeniu) wszelkich poznawczych, wartościujących czy emocjonalnych nastawień, uwarunkowań i 'przesądów', które mogłyby zniekształcić naszą percepcję; następnie (2) na zidentyfikowaniu określonych cech konstytutywnych, których obecność (lub brak) umożliwia nam (3) rozpoznanie jego kategoriałnej przynależności (tzn. tego, czy np. mamy do czynienia z dziełem sztuki czy obiektem użytkowym, arcydziełem czy kiczem, wierszem czy prozą)". Nycz, "Kulturowa natura, słaby profesjonalizm...", 10, 11.

nych strategii i procedur) na ujawnieniu owego niezmiennego, zdeponowanego po stronie obiektu znaczenia. W takim ujęciu nie procedury, lecz zobiektywizowane w swej fizycznej określoności dzieło sztuki miało determinować znaczenie, innymi słowy, być “strażnikiem” ujawnianych sensów i potencjalnych interpretacji. Samą zaś interpretację, choć na różne sposoby, pojmowano nieprzerwanie jako wyłącznie aktywność poznawczą, egzegetyczną, odczytującą to, co w dziele. Tak rozumiana, jako intencjonalny, doraźny i utrzymujący się w “długim trwaniu” dyskursywny konstrukt, była

aktywnością o wyraźnie zarysowanym finale i spodziewanej konkluzji. [...] konstrukcją teoretyczną, utrwalaną od starożytności i obejmującą wiele, pozornie różnych technik egzegezy, “sztuk interpretacji”, typów “krytyki literackiej” czy metod lektury. Łączyło ją owo wspólne, podstawowe zadanie stawiane przed interpretacją: “wydobycie i wyjaśnienie sensu” zawsze uprzedniego wobec dzieła [...]”³⁹.

Rzeczony “uprzednie wobec dzieła” oraz kategoria bycia w dziele wymagają odrębnego skomentowania, jako to, co do odkrycia i ujawnienia. Zanim jednak do tego dojdziemy, wyeksponujmy w polu charakterystyki interpretacji epistemologicznej jej korespondujący z zagadnieniem tajemnicy dominujący rys. Rzecz w tym, że tak pojmowana interpretacja, w odróżnieniu od wyodrębnionego w tym stanowisku poziomu opisu, koncentrowała się na tym, co z powodzeniem z tajemnicą i tajemniczością daje się związać. Mowa wszak o tym, co ukryte, niejawne, utajnione, niedostępne, słowem: wykraczające poza oczywistość postrzeżenia. Podkreślano tym samym jej niezmiennie ukierunkowanie na poszukiwanie znaczenia niejawnego, ulokowanego “poza danymi bezpośredniej obserwacji empirycznej i nie pozwalającego się z nich wprost wyprowadzić”⁴⁰ (Sławiński). Interpretacja była tutaj “pracą myśli – konkludował Paul Ricoeur – która polega nad odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych, zawartych w dosłownym”⁴¹. Jeśli zatem – w świetle tych założeń – tajemnicę dzieła sztuki (tekstu kultury) traktować jako własność obiektu, jako to, co do-myślenia, wyzwanie do odszyfrowania i ujawnienia intersubiektywnego, ukrytego znaczenia dzieła, korelacja z celami i egzegetyczną praktyką deszyfryzującej interpretacji

39. Anna Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001), 239, 270.

40. *Słownik terminów literackich*, red. Janusz Sławiński, Michał Głowiński, Teresa Kostkiewiczowa, Anna Okopień-Sławińska (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Ossolineum, 1988), 199.

41. Paul Ricoeur, “Egzystencja i hermeneutyka”, przeł. Karol Tarnowski, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. Karol Tarnowski i inni, red. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1985), 192.

epistemologicznej nie podlega dyskusji. Z tej perspektywy tajemnica dzieła sztuki łączy się więc z kategorią “bycia w dziele”, a to, co w dziele, odnoszono zwykle (przynajmniej w domenie interpretacji epistemologicznej) do dwóch elementów, stanowiących ucieleśnione w tworzywie i strukturze medium cele interpretacyjnych dociekań. Z jednej strony chodziło o intencję autora, podobno uprzednią nawet względem procesu twórczego, z drugiej natomiast o intencję tekstu/dzieła (*intentio operis*). Obie łączyły się rzekomo z owym niezmiennym, akontekstualnym znaczeniem, a zgodnie z przyjętą logiką wydobywczego działania interpretacji w niej właśnie miały być ujawnione. W aspekcie poznawczym niewątpliwie więcej kontrowersji wzbudzała kwestia intencji autora, nawet wśród zwolenników tak definiowanej interpretacji, podzielających przeświadczenie o autorze jako centralnej postaci interpretacyjnych dyskursów sztuki. Niemniej, niezależnie od teleologicznego ukierunkowania interpretacji (*intentio auctoris*, *intentio operis*) wiążąca zdaje się tutaj konkluzja “późnego” Umberto Eco, że “jeżeli jest coś do zinterpretowania, interpretacja powinna mówić o czymś, co musi być gdzieś znalezione i w jakimś sensie uszanowane”⁴². Nadrzędność tekstu kultury wobec interpretacji jest więc tutaj ewidentna. To interpretowany obiekt warunkuje i uwiarygodnia, by nie powiedzieć: kontroluje interpretację. W ten sposób problem tajemnicy i tajemniczości z metafizycznej natury sztuki przemieszcza się na kategorię “bycia w dziele”. W strukturze którego tajemnicę umiejscawiano, ale którego to struktura “jako spójna całość” miała być także – zdaniem włoskiego semiologa – “parametrem [...] potwierdzającym interpretację”⁴³ i w efekcie determinującym potencjalne konkretyzacje tego, co w dziele. Problem w tym, że owo “to, co w dziele” – w kontekście szczególnie Leonardowego przykładu, który uczyniliśmy tutaj punktem wyjścia szkicu – okazuje się zagospodarowywane (inscenizowane) doraźnie na tak wiele sposobów, że nawet zdrowy rozsądek (także niewolny od interpretacyjnej aktywności) powątpiewa w sprawczość wskazanej przez Eco zależności. I nie ma tutaj znaczenia, czy będziemy myśleć kategoriami interpretacji czy “użycia” tekstu/dzieła, interpretacji wewnętrznej (deskryptywnej) czy zewnętrznej (produktywnej), historycznej czy adaptacyjnej. Zważywszy bowiem, że przeszłość jest nam dostępna wyłącznie temporocentrycznie i jako taka “[...] nie ma twarzy”, a wyłącznie “maski tworzone przez historyka”⁴⁴, wszystkie w zasadzie można uznać za rozwiązania na swój sposób adaptacyjne. Z tego również powodu

42. Umberto Eco, “Interpretacja i historia”, w: Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. Stefan Collini, przeł. Tomasz Bieroń (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008), 50.

43. Umberto Eco, “Nadinterpretowanie tekstów”, w: Eco, Rorty, Culler, Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, 73.

44. Franklin Ankersmit, “Narracja jako przedstawianie”, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, red. Jan Pomorski (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990), 79.

postulowane “uszanowanie zaplecza kulturowego” i historycznego – dla wielu twarde uprawomocnienie interpretacji – zdaje się także problematyczne. Realia historyczne i okoliczności powstania tekstu kultury nie uwiarygodniają i nie obiektywizują bowiem interpretacji, ponieważ same stanowią rezultat jej rekonstrukcyjnych praktyk⁴⁵. Eco – którego stanowisko zdaje się dobrze pointować przedstawiony w tej części sposób myślenia o tekście kultury i korespondującą z tym epistemologiczną charakterystykę interpretacji – głosi odpowiedniość interpretacji wobec znaczeniowórczego potencjału tekstu/obrazu, ekonomię myśli czy też inaczej pewną higienę umysłu wynikającą z “uszanowania tekstu”, wreszcie potrzebę nieustannego “sprawdzania domysłu” z obiektem interpretacji. To jednak wyzwala pytanie, dopowiedzmy retoryczne, które interpretacje z tej masy piśmiennictwa poświęconego *Giocondzie*, którego nie sposób ogarnąć, a tym bardziej usystematyzować, legitymizuje obraz Leonarda. Wszak zaistniały dyskursywnie. Co z tego rozziewu skrajnych dywagacji i dociekań wydaje się “uszanowaniem dzieła”, konkretyzacjami zdecydowanie zgodnymi z “ekonomią obrazu”: uśmiech Giocondy – symbol erotyzmu czy czystości i “sił duszy”, “grzechów Borgiów”, klinicznej niedoczynności tarczycy czy może jeszcze jakiejś innej? Które więc z nich moglibyśmy uznać za rzeczywiste konkretyzacje – tego, co zwolennicy epistemologicznej charakterystyki interpretacji określali zwykle mianem ponadkontekstualnej, niezmiennej “treści świadomości”, wyznaczającej trwale odniesienie wszelkich możliwych postrzeżeń? Skoro pokolenia historyków sztuki (i nie tylko) patrzą na to samo, ale widzą w portrecie Giocondy zupełnie coś innego. Wachlarz interpretacji *Giocondy* jest tak zdywersyfikowany, że utrzymanie zaistniałych konkretyzacji w polu “ekonomii obrazu”, z założeniem, że to obraz o nich rozstrzyga i je determinuje, jest po prostu niemożliwe. Wspomniany wyżej zdrowy rozsądek nie pozwala również zaakceptować myślenia, jakoby sam obraz w swej określoności antycypował ustanowione i potencjalne interpretacje. Zresztą dzieło sztuki niezdolne do samostanowienia o swojej specyficzności/artystyczności nie może uchodzić za nadrzędną instancję certyfikującą interpretację. Co więcej, gdyby nawet próbować zadośćuczynić tym pytaniom, co wiązałoby się z koniecznością opowiedzenia się po stronie tej czy innej interpretacji jako odpowiadających “ekonomii dzieła”, to decyzje te będą sankcjonowane wyłącznie w polu doraźnie funkcjonujących przesłanek interpretatora. Poza tym nie dysponujemy żadnymi narzędziami pozwalającymi stwierdzić, jak jest naprawdę, wykraczającymi poza kontekstualność, polityczność i intencjonalność naszego myślenia. Nie znajdziemy kryteriów, które jakimś sposobem mogłyby uchodzić za obiektywne dla ustalenia

45. Pisze o tym między innymi Andrzej Szahaj: “[...] przeszłość jest takim samym tekstem, jak wszystkie inne teksty kulturowe, i podlega takim samym konstrukcjom wynikającym z partykularnej interpretacji”. Andrzej Szahaj, *O interpretacji* (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2014), e-book.

tego, co w dziele i co uprzednie wobec interpretacyjnej praktyki; które wolne od jakichkolwiek teoriopoznawczych przesądzeń bezdyskusyjnie rozstrzygałaby, że tak się właśnie sprawy mają. Ich rzekomą obiektywność fundują wyłącznie inne interpretacje, z perspektywy których takimi mogą się wydawać. Zatem to, “co w dziele”, nigdy nie będzie puste, ale zawsze na jakiś sposób zagospodarowane i wypełnione konkretyzacjami, będącymi “wytworami założeń, wewnątrz których funkcjonowali” kolejni interpretatorzy. Konkretyzacjami, których zmienność i polaryzacja – wspomniany rozróżnienie interpretacji *Giocondy* i jej tajemniczego uśmiechu stanowią tego przekonujący dowód – każą nam myśleć, iż nie znajdziemy tam niczego, co “poprzedzałoby interpretację i nie było od niej niezależne”⁴⁶. Wszelako o uśmiechu *Giocondy* nie wiemy nic ponad to, na jakie sposoby istnieje w interpretacjach.

Tym stwierdzeniem osiągnęliśmy wreszcie punkt, w którym egzegetyczna charakterystyka interpretacji oraz sprzężona z nią wizja dzieła sztuki jako samowystarczальной, samoistnej i kompletnej struktury powinny ustąpić miejsca interpretacji ontologicznie rozumianej. Z którą to łączymy argumentacyjny profil szkicu oraz sposób myślenia o tajemnicy dzieła sztuki, jako dyskursywnych konstruktach (konkretyzacjach) ustanawianych w polu doraźnych taktyk konceptualizacji, stanowiących własność nie tyle obiektu artystycznego, ile determinujących je dyskursów i wspólnot interpretacyjnych. Jakie przesłanki i argumenty przesądzą o tym stanowisku? Oprócz – rzecz jasna – wyznaczającego punkt wyjścia ogromu interpretacyjnych konkretyzacji *Giocondy* oraz polemicznych uwag formułowanych wobec dwóch powyższych taktyk konceptualizacji trzeba wspomnieć o jeszcze kilku. Po pierwsze, dyskursywnym fundamentem proponowanego tutaj ujęcia czynimy przeświadczenie, że doświadczenie czegokolwiek, w tym sztuki, nierozzerwalnie wiąże się z interpretacją. I nie ma znaczenia, mimo rodzajowych odrębności, czy przedmiotem tegoż doświadczenia będzie sztuka tradycyjnego paradygmatu artystycznego, czy też na przykład praktyki performatywne sztuki partycypacyjnej bądź interaktywnej. Wtórny wydaje się również, czy o doświadczeniu dzieła będziemy myśleć w kontekście percepcji/kontemplacji obiektu ustrukturuwanego, czy uczestnictwa wyzwajającego różne formy sprawczości (ingerencji) i zaangażowania⁴⁷. Ogólność jednak, by nie powiedzieć: oczywistość stwierdzenia nierozzerwalności (i artykułowanego w ten sposób związku doświadczenia i interpretacji), wymaga doprecyzowania. Chodzi mianowicie o izomorficzność doświadczenia i interpretacji. Interpretację rozumiemy

46. Fish, *Zwykłe okoliczności, język dosłowny...*, 34.

47. Krystyna Wilkoszewska, “Doświadczenie estetyczne – strategie pragmatyzacji i zaangażowania”, w: *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny, paradygmaty, dyskursy*, red. Anna Zeidler-Janiszewska, Ryszard Nycz (Warszawa: Wydawnictwo SWPS Acadamica, 2008), 219.

więc – nie wykluczając terytoriów sztuki – jako strukturalny, niezbywalny komponent doświadczenia jako takiego. Przypomnijmy, że “nawet najbardziej elementarne doznania zmysłowe podlegają interpretacji i docierają do świadomości nie w ‘czystej postaci’, lecz zawsze “przetworzone przez umysł i narządy zmysłów”⁴⁸. Słowem nic, co stanowi przedmiot naszej uwagi/percepcji/doświadczenia, nie dociera do nas niezinterpretowane. Nie mamy mocy zawieszenia interpretacyjnej aktywności, która, jako ontologiczna własność konstytuuje nas i naszą obecność w świecie. Opcjonalność nieinterpretowania nie wchodzi w grę z prostej przyczyny, że jako jaźnie historyczne i rozumujące “zawsze jesteśmy we władaniu jakiejś interpretacji i nie jest możliwe osiągnięcie poziomu znaczenia poniżej interpretacji czy też ponad nią”⁴⁹. Ten zaś stan rzeczy trzeba przyjąć za konsekwencję nie epistemologicznego, lecz ontologicznego myślenia o interpretacji. A źródeł tego szukać w Heideggerowskim zwrocie oraz koncepcjach tych wszystkich, dla których interpretacja przestała być doraźną aktywnością poznawczą, przeobrażając się w “egzystencjalną konieczność”, podstawową i “pierwotną formę” naszego “bycia-w-świecie”⁵⁰.

Po drugie, tak rozumiana interpretacja (constans naszej aktywności) nie ma nic z przygodnej praktyki i przedstawionej wyżej epistemologicznej proveniencji tradycyjnej hermeneutyki. W tym ujęciu nie stanowi ona aktywności odczytującej/odkrywającej/egzegetycznej, lecz konstruującą. Co odnosi się zarówno do doświadczenia (percepcji) sztuki, jak i wszystkiego, co się z tym wiąże i stanowi tego efekt, włącznie z kontekstualnymi konkretyzacjami własności, znaczeń i sensów dzieła. Ów ontologiczno-konstruktivistyczny rys interpretacji funduje wreszcie przeświadczenie, że to nie tyle substancjalność (o czym wcześniej była już mowa, niezdolna do samostanowienia o specyficzności sztuki), ile praca interpretacji zdaje się rozstrzygająca o obecności i funkcjonowaniu sztuki w kulturze. Interpretacja przeobraża “potencjalne w aktualne”, wyznacza z perspektywy społecznej obiektywizacji sztuki nieodzowną dla jej bytowania kulturową semioprzestrzeń, konkretyzuje dzieło w jego doraźnej określoności, włącznie z przypisywanymi mu własnościami, umiejscawia wreszcie w dyscyplinarnych “systematykach” czy estetycznych hierarchiach. Wszystko dlatego, że sztuka nie może istnieć inaczej, jak tylko poprzez doraźne, kulturowo zmienne interpretacje⁵¹, a “dziełom sztuki

48. Piotr Oleś, “Człowiek w świecie, czyli o zależności od doświadczenia i kreowaniu doświadczeń”, w: *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny, paradygmaty, dyskursy...*, 60.

49. Stanley Fish, “Zwykłe okoliczności, język dosłowny, bezpośrednie akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe samo przez się i inne szczególne przypadki”, przeł. Maciej Smoczyński, w: *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008), 39.

50. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, 251.

51. Szerzej o tym: Ryszard Solik, *Sztuka jako interpretacja. Z problemów dyskursu artystycznego* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012).

[...] przypisuje się określone znaczenia albo struktury znaczące tylko za pomocą odpowiednich (dodajmy dyskursywnych) abstrakcji tworzonych w ramach zmiennych kontekstów⁵².

W efekcie, po trzecie, kształtowana i ujawniająca się w interpretacji określoność dyskursywnych “ofrankowań” *Giocondy* i wynikający stąd rozróżnienie konkretyzacji i propozycji (nie wykluczając konkretyzacji cech dystynktywnych) to swego rodzaju konstruktywistyczne inscenizacje. Które – podkreślmy to wyraźnie – chociaż rozgrywały się z udziałem obiektu, wydają się nade wszystko kształtowane z perspektywy zmieniających się infrastruktur rozumienia (wspólnot interpretacyjnych według Fisha) oraz “z punktu widzenia [...] systemu [...], który aktualnie wyznaje/wyznawał badacz”⁵³. Wliczając w ten sposób cele, metody, przesłanki i narzędzia, również niewolne od historycznych rekonstrukcji. W ogólniejszej perspektywie będzie to też zawsze określoność kulturowo legitymizowana, albowiem to “kultura stanowi warunek istnienia każdego bytu jako bytu jakoś określonego”⁵⁴. To infrastrukturalne umocowanie interpretacji wymaga tutaj wyeksponowania w aspekcie podejmowanej problematyki, zwłaszcza gdy tajemnicę/tajemniczość dzieła sztuki rozpatrujemy jako własność nie obiektu, ile dyskursów i wspólnot interpretacyjnych. Determinuje bowiem, z jednej strony, zmienność konkretyzacji wyrażonych – jak w przypadku *Giocondy* – w masie historycznych interpretacji, z drugiej podważa ewentualną dowolność, relatywność, nieskończoność i nieograniczoność interpretacji jako takiej. Innymi słowy uśmiech *Giocondy* zyskiwał określone konkretyzacje zawsze w kontekście aktualizowanych celów, przesłanek czy taktów konceptualizacji. Nie był ucieleśnieniem esencji duchowości, symbolem erotyzmu czy symptomem klinicznej niedoczynności tarczycy do czasu, gdy nie zaistniały warunki i akceptowalne normy argumentacyjne sankcjonujące odnośne konkretyzacje, ale też odpowiadające im granice interpretacji. Nie oznacza to w żadnym stopniu, że nie dzieje się to w związku z obiektem artystycznym. Przeciwnie, dzieło jest istotnym ogniwem, przedmiotem percepcji i doświadczenia, niekoniecznie jednak decydującym w strukturze naszego “pola

52. Joseph Margolis, *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Wojciech Chojna i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2004), 126. W pole tych kontekstów możemy również wpisać, będące konsekwencją artystycznych redefinicji, zmiany w obrębie percepcji sztuki, których “[...] gama płaszczyzn percepcyjnych, ani ich wzajemne relacje nie są ustalone raz na zawsze, lecz ciągle się zmieniają”. Wolfgang Welsch, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Katarzyna Guczalska (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2005), 142.

53. Józef Bańka, *Traktat o czasie: czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach reentyzmu i prezentyzmu* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991), 71.

54. Andrzej Szahaj, “Zniewalająca moc kultury” (Przedmowa), w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008), 15.

widzenia” o tym, co i jak widzimy. Z pewnością też nie determinuje potencjalnych interpretacji w stopniu, w jakim widział to Eco. Nadrzędna okazuje się tutaj praca interpretacji infrastrukturalnie i kontekstualnie umocowana. W rezultacie cokolwiek w obrazie zobaczymy jest funkcją interpretacji, z pewnością natomiast nie jest i nie może być identyfikowane z “rzeczą na zawsze ustaloną, lecz uzależnioną od rzutowanych na nią stanowisk i schematów interpretacyjnych i z nich wynikającą”⁵⁵.

Po czwarte, przyjmując nierozłączność percepcji i interpretacji, jej ontologiczną charakterystykę, a co za tym idzie, że nic nie jawi nam się niezinterpretowane, samo pojęcie tajemnicy również musimy traktować jako efekt pracy interpretacji. Jako “narzędzie intersubiektywności” okazuje się bowiem formułowane i ujawnianie w interpretacji, i jako takie kształtowane w procesach rozumienia także nieodmiennie uzależnionych od przyjętej perspektywy teoretycznej. Co widać choćby w kontekście przedstawionych tutaj taktów konceptualizacji. Dawno już zakwestionowaliśmy neutralność pojęć, a w konsekwencji języka werbalizowania rzeczywistości, by – pamiętając choćby słynne *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna czy *Język, myśl i rzeczywistość* Benjamina Lee Whorfa – nie mieć wątpliwości, że “[...] w strukturze języka zawarta jest zniewalająca wspólnota filozofia” a “w pojedynczym słowie dane są zawiłe teorie”⁵⁶. Podobnie widzi to Mieke Bal, “[...] jeśli dobrze pojęcia przemyśleć – dodaje – zawierają one miniaturowe teorie, które pod tą postacią pomagają analizować przedmioty, sytuacje, stany i inne teorie”⁵⁷. A zatem nawet na poziomie pojęć nie powinniśmy o tajemnicy myśleć jako o czymś niezależnym od interpretacji i na interpretację czekającym. Przeciwnie, już na tym pułapie zaczyna się praca interpretacji ustanawiającej sens pojęcia w sytuacji. Jak można zauważyć choćby na przykładzie poczynionych wyżej ustaleń, jest ona nieuchronnie intencjonalna i sytuacyjna, i bynajmniej nie neutralna wobec dyskursywnych praktyk i taktów konceptualizacji. Bo też pojęcia jak język, podobnie zresztą jak taktyki konceptualizacji, “nie posiadają nigdy kształtu niezależnego od kontekstu, a ponieważ zawsze pojawiają się w jakimś kontekście, nigdy zaś w sposób abstrakcyjny, zawsze przybierają jakiś kształt”⁵⁸.

55. Stuart Hall, “Introduction: Looking and Subjectivity”, w: *Visual Culture: The Reader*, red. Jessica Evans, Stuart Hall (London: Sage, 1999), 310. Cyt. za Gillian Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, przeł. Ewa Klekot (Warszawa: Wydawnictwo PWN SA, 2015), 140.

56. Ludwik Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuskiewicz (Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1986), 71.

57. Mieke Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. Maria Bucholc (Warszawa: Wydawnictwo Narodowe Centrum Kultury, 2012), 47.

58. Stanley Fish, “Zwyczajnie okoliczności, język dosłowny, bezpośrednie akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe samo przez się i inne szczególne przypadki”, przeł. Maciej Smoczyński, w: *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysz-

Rozpoczęliśmy szkic, krótko mówiąc, od uśmiechu, powróćmy do niego na zakończenie. Gioconda uśmiecha się; wprawdzie uśmiechem malarsko niewyróżniającym się w relacji do kilku innych jeszcze redakcji Leonarda da Vinci, niemniej to ten uśmiech, a nie żaden inny w ikonografii sztuki i artystycznym dorobku florenckiego artysty, skonkretyzowano jako fascynujący, uwodzicielski, urzekający, magiczny, demoniczny, nieprzenikniony, wieloznaczny, tajemniczy. I jako taki bytuje w społecznym obiegu i kulturowej semioprzestrzeni. Nie tyle jednak formalne ustrukturywanie, artystyczne medium czy samo dzieło, niezdolne do samostanowienia o własnej specyficzności, takim go uczyniły, ale nieporównywalna z niczym skala piśmiennictwa, władza dyskursów i praca interpretacji, która w nawarstwiających się historycznych dociekaniach konkretyzuje wiązany z aktywnością percepcji i dyskursów „transfer z potencjalności do aktualności”⁵⁹, dając jednocześnie wyraz temu, iż zasadniczą formą obecności sztuki w społecznym obiegu “nie jest substancjalność, a interpretacja”⁶⁰. Taki sposób myślenia spowodował, że podążyliśmy tutaj ścieżką retoryki opowiadającej się za ontologiczną i konstruktywistyczną charakterystyką interpretacji i skłoniliśmy się ku temu, by o tajemniczym uśmiechu Giocondy i tajemnicy sztuki myśleć jako nie o tym, co w dziele, ale jako o czymś w interpretacji konstruowanym i ustanawianym. Której efektywności i rezultatów nie sankcjonują kryteria prawdy czy (nigdy niespełnionego) ostatecznego odczytania, ale kontekstualnie zmienne racje wspólnot interpretacyjnych oraz “retoryka i siła perswazyjna wypowiedzi, jej siła mocy”⁶¹. Przy tym możemy być również pewni tego, że perswazyjna moc ogromu piśmiennictwa i interpretacyjnych dociekań zrobiła swoje. Nie tylko bowiem ukonstytuowała tajemniczość uśmiechu Giocondy, ale zarazem nadała jej rangę oczywistości, niejako samoutwierdzając się w swych dyskursywnych dążnościach w przekonaniu, że tak właśnie jest. W gruncie rzeczy więc owe nawarstwiająca się konkretyzacje to funkcje interpretacji, dyskursywne konstrukty, będące nieodmiennie wytworami przesądzeń i racji zmiennych wspólnot interpretacyjnych, które nie tyle dociekają, do-myślają, wyjaśniają, odkrywają czy odczytują tajemnicę

tof Abriszewski i inni (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008), 29. Tenże Fish dodaje jeszcze, że “znaczenia pojawiają się gotowe, nie z powodu norm osadzonych w języku, lecz ponieważ język jest zawsze, od samego początku postrzegany w obrębie pewnej struktury norm. Struktura ta nie jest jednakże abstrakcyjna i niezależna, lecz społeczna. Dlatego nie jest to pojedyncza struktura, pozostająca w jakiejś uprzywilejowanej relacji wobec procesu komunikacji, tak jak występuje on w jakiegokolwiek sytuacji, lecz struktura, która zmienia się gdy jedna sytuacja, z jej przyjętym tłem praktyk, celów i dążeń, ustępuje miejsca innej”. Stanley Fish, “Czy na ćwiczeniach jest tekst?”, przeł. Andrzej Szahaj, w: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka...*, 76–77.

59. Kalaga, *Mgławice dyskursu...*, 235.

60. Kalaga, *Mgławice dyskursu...*, 238.

61. Erazm Kuźma, “Spór o wartość i zasadność interpretacji literackiej”, *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 80/3 (1989), 17.

uśmiechu Giocondy, ile nieustannie ją ustanawiają, kreują, sycą i podtrzymują w istnieniu, odsłaniając jej kolejne obszary dyskursywnej obecności w kulturowej semioprzestrzeni. *Ad infinitum* – by tajemnica tajemniczą i nieodgadnioną pozostała, a uśmiech Giocondy niezmiennie intrygującym, magicznym, urzekającym i nieprzeniknionym. A nic w przypadku dzieła sztuki nie czyni tak tajemniczym i nieodgadnionym, jak nieporównywalna z niczym masa różnorodnych interpretacji, krzyżujących się domysłów, narosłych docieczeń, skrajnych konkretyzacji. Ale czy nie o to idzie w przypadku tajemnicy? Trwaj, legendo! Wszak jak to swego czasu ujęła Diane Arbus: “obraz jest tajemnicą dotyczącą tajemnicy. Im więcej mówi, tym mniej wiesz”⁶².

62. 72 bezcenne cytaty o sztuce – znane i mniej znane, <https://abaren.pl/sztuka-cytaty.php> (26.10.2021).

Bibliografia

- Amsterdamski, Stefan. *Nauka a porządek świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1983.
- Ankersmit, Franklin. "Narracja jako przedstawianie". W: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, red. Jan Pomorski. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990.
- Bal, Mieke. "Czytanie sztuki?". *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, nr 1/2 (133–134) (2012), 39–58.
- Bal, Mieke. *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. Maria Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Narodowe Centrum Kultury, 2012.
- Bańka, Józef. *Traktat o czasie: czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach re-centywizmu i prezentyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991.
- Baudrillard, Jean. *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o Spisku sztuki*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo "Sic!", 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Andrzej Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001.
- Burzyńska, Anna. *Dekonstrukcja i interpretacja*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001.
- Eco, Umberto. "Interpretacja i historia". W: Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose. *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. Stefan Collini, przeł. Tomasz Bieroń, 28–50. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
- Eco, Umberto. "Nadinterpretowanie tekstów". W: Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose. *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. Stefan Collini, przeł. Tomasz Bieroń, 51–75. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
- Feyerabend, Paul. *Przeciw metodzie*, przeł. Stefan Wiertlewski. Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg, 1996.
- Fish, Stanley. "Czy na ćwiczeniach jest tekst?", przeł. Andrzej Szahaj. W: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni, 59–80. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008.
- Fish, Stanley. "Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi", przeł. Adam Grzebiński. W: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni, 81–98. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008.
- Fish, Stanley. "Zwykłe okoliczności, język dosłowny, bezpośrednie akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe samo przez się i inne szczególne przypadki", przeł. Maciej Smoczyński. W: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni, 29–58. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008.
- Fleck, Ludwik. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuskiewicz. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1986.
- Francastel, Pierre. *Twórczość malarska a społeczeństwo. Szkice*, przeł. Jolanta Karbowska, Anita Szczepańska. Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1973.

- Freud, Zygmunt. "Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa". W: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*, przeł. Andrzej Przyłębski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'Art de comprendre. Écrits, II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine*. Paris, Aubier, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1993.
- Gombrowicz, Witold. *Dziennik 1953–1956*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989.
- Kalaga, Wojciech. *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2001.
- Korusiewicz, Maria. "Jak funkcjonuje dzieło sztuki, czyli muzeum według Nelsona Goodmana". W: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. Maria Popczyk, 135–145. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2005.
- Kuczyńska, Alicja. *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1988.
- Kuźma, Erazm. "Spór o wartość i zasadność interpretacji literackiej". *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 80/3 (1989), 3–18.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Margolis, Joseph. *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Wojciech Chojna i inni. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2004.
- Markowski, Michał Paweł. *Dzień na Ziemi*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2014, e-book.
- Markowski, Michał Paweł. *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 1997.
- Mehra, Mandeep, Hilary Campbell. "The Mona Lisa Decrypted: Allure of an Imperfect Reality". <https://www.mayoclinicproceedings.org/article/S0025-61961830579-2/fulltext> (23.10.2021).
- Meyer, Peter. *Historia sztuki europejskiej*, przeł. Franciszek Buhl, Tadeusz Dobrzeński i inni. T. 2. Warszawa, Wydawnictwo PWN, 1973.
- Nowicki, Andrzej. *Spotkania w rzeczach*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Nycz, Ryszard. "Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego". W: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz, 5–38. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2006.
- Oleś, Piotr. "Człowiek w świecie, czyli o zależności od doświadczenia i kreowaniu doświadczenia". W: *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny, paradygmaty, dyskursy*, red. Anna Zeidler-Janiszewska, Ryszard Nycz, 60–76. Warszawa: Wydawnictwo SWPS Acadamica, 2008.

- Pasterczyk, Krystyna. *Poiesis*. Cieszyn: Instytut Sztuki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2007.
- Poprzęcka, Maria. "Miejsce dzieła". W: *Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*, red. Małgorzata Kitowska-Lysiak, Elżbieta Wolicka, 21–35. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe KUL, 1999.
- Przybylski, Ryszard. *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec królestwa polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. Karol Tarnowski i inni, red. Stanisław Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1985.
- Rorty, Richard. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. Janusz Margański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 1999.
- Rose, Gillian. *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, przeł. Ewa Klekot. Warszawa: Wydawnictwo PWN SA, 2015.
- Rosner, Katarzyna. "Wszyscy jesteśmy poststrukturalistami". *Testy Drugie*, nr 4 (52) (1998), 33–40.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filozofia sztuki*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1983.
- Słownik terminów literackich*, red. Janusz Sławiński, Michał Głowiński, Teresa Kostkiewiczowa, Anna Okopień-Sławińska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Ossolineum, 1988.
- Solik, Ryszard. *Sztuka jako interpretacja. Z problemów dyskursu artystycznego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012.
- Szahaj, Andrzej. *O interpretacji*. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2014, e-book.
- Szahaj, Andrzej. "Zniewalająca moc kultury" (Przedmowa). W: Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, przeł. Krzysztof Abriszewski i inni, 13–28. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2008.
- Tokarzewska, Monika, "Georg Simmel o tajemnicy". *Studia Socjologiczne*, nr 2 (2008). http://www.studiasocjologiczne.pl/img_upl/studia_socjologiczne_2008_nr2_s.65_90.pdf (22.08.2021).
- Vasari, Giorgio. *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. Karol Estreicher. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1989.
- Welsch, Wolfgang. *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, red. Krystyna Wilkoszewska, przeł. Katarzyna Guzczalska. Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2005.
- Wilkoszewska, Krystyna. "Doświadczenie estetyczne – strategię pragmatyzacji i zaangażowania". W: *Nowoczesność jako doświadczenie: dyscypliny, paradygmaty, dyskursy*, red. Anna Zeidler-Janiszewska, Ryszard Nycz, 212–222. Warszawa: Wydawnictwo SWPS Acadamica, 2008.
- 72 bezcenne cytaty o sztuce – znane i mniej znane. <https://abaren.pl/sztuka-cytaty.php> (26.10.2021).

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations



Ksenogeneza albo “stawanie się Innym” – w stronę posthumanistycznej wizji społeczeństwa przyszłości

Xenogenesis, or “Becoming Other”: Toward a Posthuman Vision
of the Society of the Future

Abstract: Starting from the assumption that science fiction is one of the tools of speculative thinking, that is, it allows one to undertake critical reflection on the consequences of human activity, the author of the article considers the possibility of working out an alternative path for the development of mankind, which was outlined by Octavia E. Butler in the *Xenogenesis* trilogy. The American writer imagines a future in which the differences between nature and culture, human and natural world have been eliminated. However, she does not propose an escapist fantasy, but formulates a political statement about the problems we have to face if we want to survive as a species. At the same time, she draws attention to the conditions necessary for the emergence of a new community, not based on hierarchical (racial, gender, ethnic, economic) subordination, but on relational ethics, shaped by the change that will take place in people in the process of “becoming the Other.”

Keywords: posthumanism, science fiction, Octavia E. Butler, speculative narratives, symbiogenesis, Deleuze and Guattari

Motywy przewodnim wielu utworów fantastycznonaukowych jest spotkanie z nieznanym – zazwyczaj z istotami całkowicie odmiennymi od człowieka. Opowieści należące do tego gatunku można potraktować jako formę “eksperymentu antropologicznego” – jak przed laty określił to Stanisław Lem¹ – w którym poszukuje się odpowiedzi na pytanie o przyszłość ludzkości i konsekwencje rozwoju technologicznego. Ich funkcją nie jest wyłącznie oswojenie strachu, lecz zachęcenie do krytycznej refleksji nad tym, co wydaje się nie do pomyślenia, a co nieuchronnie nadchodzi. Do pewnego stopnia literatura science fiction stanowi rodzaj “wyobrażonej etnografii” – by posłużyć się pojęciem zaczerpniętym z książki Gabriele Schwab –

1. Stanisław Lem, “Do moich czytelników”, w: Stanisław Lem, *Rozprawy i szkice* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975), 8.

w której opisywane są skutki wojen nuklearnych, zmian klimatycznych, spotkań z obcą cywilizacją i skażenia środowiska naturalnego².

Przyjmując powyższy punkt widzenia, proponuję potraktować powieści i opowiadania należące do tego gatunku jako narzędzie myślenia spekulacyjnego, czyli sposób podejmowania krytycznej refleksji nad skutkami działalności człowieka oraz jego wpływem na otaczający świat³. W myśleniu tym chodzi również o zwrócenie uwagi na możliwe linie ujęcia (*ligne de fuite*) – w rozumieniu Gilles’a Deleuze’a i Féliksa Guattariego⁴ – czyli elementy subwersywne, dzięki którym człowiek może wyżyć się stabilnej tożsamości i połączyć się z czymś nieznanym, a tym samym zadać pytanie o granice człowieczeństwa oraz dostrzec szansę na wytworzenie nowej perspektywy etycznej, uwzględniającej wspólnoty nie-ludzkie oraz materię nieożywioną. Narracja spekulacyjna jest więc intelektualnym rozpoznaniem, pozwalającym wyobrazić sobie odmienny model rzeczywistości, wyrosły z krytycznego podejścia do terażniejszości.

Przedmiotem analizy pragnę uczynić opublikowaną pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku trylogię *Xenogenesis* Octavii E. Butler⁵, w której autorka zastanawia się nad możliwością wypracowania alternatywnej ścieżki rozwoju dla ludzkości, opartej nie na hierarchicznym podporządkowaniu – rasowym, płciowym, etnicznym, ekonomicznym – lecz na przemianie człowieka, procesie “stawania się Innym”, który nie polega na naśladowaniu, lecz na swoistym przy mierzu, pakcie z tym, co anomalne⁶. W swoich powieściach amerykańska pisarka wyobraża sobie przyszłość, w której zniesione zostały różnice między naturą i kulturą, światem ludzkim i przyrodniczym. Nie proponuje jednak eskapistycznej fantazji, lecz formułuje polityczną wypowiedź na temat problemów, z którymi musimy się zmierzyć, jeśli chcemy przetrwać jako gatunek. Zastanawiając się

2. Gabriele Schwab, *Imaginary Ethnographies. Literature, Culture, and Subjectivity* (New York: Columbia University Press, 2012), 136.

3. Takie podejście do fantastyki naukowej proponuje Donna Haraway w książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016). Na grunt polskiej humanistyki ten sposób myślenia spekulacyjnego przy użyciu przykładów z literatury i filmu science fiction przeniosła Małgorzata Sugiera w książce *Nieludzie. Donosy ze sztucznych natur* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015).

4. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau* (Warszawa: Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2015).

5. Na cykl *Xenogenesis* składają się trzy powieści: *Dawn* (Swit, 1987), *Adulthood Rites* (*Rytuały dorosłości*, 1988) i *Imago* (1989), opublikowane przez nowojorskie wydawnictwo Grand Central Publishing. W 2000 roku całość ukazała się pod zmienionym tytułem *Lilith’s Blood: The Complete Xenogenesis Trilogy*. Wszystkie cytaty – w tłumaczeniu własnym – pochodzą z ostatniej edycji, wydanej w wersji elektronicznej przez Open Road Integrated Media w 2012 roku (e-book, brak paginacji).

6. Jak piszą Deleuze i Guattari w *Tysiącu plateau* (288): “Stawanie się zawsze pochodzi z innego porządku, niż porządek pokrewieństwa. Jest przymierzem (*alliance*)”.

nad kierunkiem, w jakim podąża spekulacyjne myślenie Butler, pragnę zwrócić uwagę na kilka zadawanych przez nią pytań: po pierwsze – o przyszłość człowieka oraz możliwość wyjścia poza esencjonalnie rozumianą tożsamość, po drugie – o zdolności adaptacyjne rodzaju ludzkiego, po trzecie – o konsekwencje (psychologiczne, społeczne i etyczne) symbiotycznych relacji międzygatunkowych.

Co po człowieku?

Przedstawiona przez Octavię E. Butler wizja przyszłości stanowi zapowiedź posthumanistycznego zwrotu w jego wariacie ekologicznym, który – jak ujmuje to Rosi Braidotti – wyrasta ze sprzeciwu wobec globalnej rynkowej dominacji i eksploatacji przyrody, opiera się na szacunku dla różnicy we wszelkich jej ludzkich i nie-ludzkich przejawach, wierze w możliwość połączenia tego, co zostało rozdzielone oraz próbach wypracowania etyki opartej na relacyjności, odrzucającej skrajny indywidualizm, czerpiącej z poczucia afirmatywnej więzi z Innymi, czyli symbiozy z otoczeniem⁷. Opisane w *Xenogenesis* spotkanie z obcą cywilizacją jest narzędziem spekulacyjnym, pozwalającym wyobrazić sobie postludzka przyszłość jako hybrydyczną, zdolną do wypracowania “twórczego układu” z innymi rasami. Wskazana przez amerykańską pisarkę ścieżka prowadzi do porzucenia myślenia w kategoriach opozycji binarnych, rezygnacji z modelu antropocentrycznego oraz zaakceptowania idei, że wszystko jest wielością. W jej podejściu na pierwszy plan wysuwa się “naturokulturowe kontinuum” – by użyć określenia Braidotti – “które uwydatnia ucieleśnioną strukturę rozszerzonego ja jako bytu relacyjnego”⁸.

W swoich powieściach Butler powtarza pytanie zadawane przez wielu innych twórców science fiction: czy jesteśmy w stanie zbudować nowy świat i jakie warunki są konieczne, żeby przedsięwzięcie to mogło zakończyć się powodzeniem? Patrząc w ten sposób na literaturę fantastycznonaukową, możemy wykorzystać ją jako narzędzie krytyczne lub eksperyment myślowy pozwalający rozpoznać kluczowe problemy współczesności oraz szukać dla nich nowych rozwiązań i odpowiedzi na kryzysy polityczne, ekonomiczne i klimatyczne. Octavia E. Butler stara się wyjść poza historyczne ograniczenia, wierzy w możliwość transformującej zmiany i alternatywną formę organizacji społecznej. Pomimo że spekulacyjna odmiana fantastyki naukowej ma wiele wspólnego z utopią rozumianą jako refleksja nad radykalną różnicą i odmiennością, to jednak amerykańska pisarka

7. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014), 120–122.

8. Rosi Braidotti, “Ku posthumanistyce”, przeł. Miłosz Markiewicz, *Machina Myśli* 9 (2018), <http://machinamyсли.org/2968-2/>.

dokonuje przewartościowania tkwiących u jej podstaw założeń, zwłaszcza antropocentrycznych projekcji społeczeństwa przyszłości⁹.

Octavia E. Butler nie pyta o to, jak zachować człowieczeństwo, lecz jak je przekroczyć, sięgnąć poza horyzont wyznaczony przez wcześniejsze doświadczenia i zbudować nowy ład, niebędący przedłużeniem modelu kapitalistycznego z jego utowarowionymi stosunkami międzyludzkimi. Chodzi o podjęcie kwestii etycznych i społecznych, czyli określenie warunków koniecznych do likwidacji nierówności oraz zaprowadzania równouprawnienia (rasowego, płciowego). Jeśli świadczy to o obecności myślenia utopijnego, to wyłącznie w jego wariacie krytycznym¹⁰. Autorka nie proponuje prostych rozwiązań – wszystkie są niejednoznaczne i w ostatecznym rozrachunku trudne do zaakceptowania – dostrzega bowiem złożoność i ambiwalencję całego projektu przebudowy społeczeństwa.

Ksenogeneza, czyli nowy początek

Punktem wyjścia wydarzeń fabularnych w pierwszym tomie trylogii jest nuklearna zagłada, wskutek której życie na naszej planecie uległo zniszczeniu. Octavia E. Butler w przekonujący sposób pokazuje, że koniec świata był czymś nieuchronnym, konsekwencją obranej drogi rozwoju cywilizacyjnego. Nieliczni przedstawiciele gatunku ludzkiego zostali ocaleni przez międzygwiazdnych nomadów – zwanych Oankali – poszukujących nowych form życia, z którymi mogliby się połączyć. Bohaterką jest młoda Afroamerykanka Lilith Iyapo, która przez obcych przybyszów została wybrana na “matkę” i przewodniczkę odrodzonej ludzkości¹¹. Kobieta budzi się z trwającego dwieście pięćdziesiąt lat snu, a pierwsze

9. Fredric Jameson, *Archeologie przyszłości: pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. Maciej Płaza, Małgorzata Frankiewicz, Andrzej Miszk (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011).

10. Niektórzy badacze odczytują trylogię Butler jako przykład utopii krytycznej, który to gatunek – zgodnie z definicją Toma Moylana – zakłada obecność trzech elementów składowych: krytykę pojęcia doskonałości, namysł nad ideą zmiany oraz świadomość granic własnego utopijnego przedsięwzięcia. Claire P. Curtis, “Utopian Possibilities: Disability, Norms, and Eugenics in Octavia Butler’s *Xenogenesis*”, *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 9, no. 1 (2015), 23. Tom Moylan w książce *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (Bern: Peter Lang, 2014, 10–11) dodaje, że utopia krytyczna związana jest z ruchami politycznymi i społecznymi lat sześćdziesiątych XX wieku, wyrosła ze sprzeciwu wobec postindustrialnego społeczeństwa kapitalistycznego i kultury konsumpcyjnej.

11. Imię bohaterki nie zostało wybrane przypadkowo; biblijne konteksty tego imienia omawia Gershom Scholem w książce *Kabbalah* (New York: A Meridan Book, 1978), 356–361. W tradycji żydowskiej Lilith przedstawiana jest jako kobiecy demon, przywodzący mężczyzn do zguby. W Starym Testamencie jej imię wzmiankowane jest w Księdze Izajasza (34:14), znacznie częściej pojawia się w historiach talmudycznych i midraszach, gdzie jest utożsamiana m.in. z Królową

wypowiedziane przez nią słowa – “Żyję! Wciąż żyję. Znowu żyję” – zapowiadają nowy początek. Lilith przekonuje się niebawem, że jest uwięziona na statku kosmicznym krążącym po orbicie okołozemskiej i pilnowana przez przerażające istoty o ciałach pokrytych mackami, przypominające mitologiczną Meduzę (macki Oankali poruszają się jak węże wijące się na głowie potwora).

Wstręt i strach to pierwsze uczucia na widok nieznanymi stworzeń, które traktują kobietę jak królika doświadczalnego – obiekt naukowych eksperymentów:

W istocie była zwierzęciem laboratoryjnym [...], jakimś wymarłym gatunkiem, który poddano programowi hodowlanemu. Nasi biolodzy robili to samo przed wojną – przetrzymywali w niewoli przedstawiciele zagrożonych gatunków zwierząt, aby się rozmnażały, a następnie wróciły do naturalnego środowiska.

Z upływem czasu bohaterka nawiązuje kontakt ze swoim “opiekunem” o imieniu Jdahya, który tłumaczy jej, że ocalonych ludzi umieszczono w organicznych komorach (pochodzenia roślinnego) i utrzymywano w śpiączce przez stulecia, ponieważ chciano wykorzystać ten czas na przywrócenie Ziemi do życia oraz poznanie ludzkiej anatomii. Okazuje się, że istoty pozaziemskie wyposażone są w specjalny organ, dzięki któremu potrafią dokonywać zmian w organizmie człowieka na poziomie komórkowym, lecząc przy okazji potencjalne choroby genetyczne.

Oankali postawili przed Lilith trudne zadanie, mianowicie przekonanie pozostałych wybudzonych ludzi do współpracy. Projekt przebudowy społeczeństwa nie jest łatwy do zrealizowania ze względu na opór większości ocalonych wobec propozycji wymiany genetycznej prowadzącej do powstania nowej rasy. Z upływem czasu bohaterka przekonuje się, że odrodzenie planety jest możliwe wyłącznie dzięki działaniu sił zewnętrznych, czyli ksenogenezie, której skutkiem jest hybrydyzacja rozumiana jako sposób na wyeliminowanie fizycznych różnic między odmiennymi gatunkami¹². Oceniając podejmowane przez pozaziemskie

Saby. W innym wariantcie, opierającym się na alternatywnym odczytaniu Księgi Rodzaju (1:27), uchodzi za pierwszą żonę Adama, stworzoną przez Boga w tym samym czasie co mężczyzna. To odczytanie dało impuls do współczesnych interpretacji feministycznych, do których odwołuje się Butler. Zob. Wojciech Kosior, “Magiczne i niemagiczne funkcje mitu o Lilit w Alfabcie Ben Syracha: wprowadzenie, przekład i komentarz”, *Maska* 1 (33) (2017), 81–92.

12. W kontekście powstawania nowego gatunku Mark Rifkin woli mówić o fuzji (*amalgamation*) niż o hybrydyczności, ponieważ jego zdaniem pojęcie to lepiej opisuje proces mieszania się, ekstrakcji i transformacji. “Fuzja w ujęciu Butler oznacza dostrzeżenie alternatywnych dróg rozwoju osobowości oraz relacji społecznych, w których mobilność jest sposobem uniknięcia przemocy wpisanej w stosunki rasowe”. Mark Rifkin, *Fictions of Land and Flesh. Blackness, Indigeneity, Speculation* (Durham and London: Duke University Press, 2019), 78. W obszarze nauk biologicznych pojęcie ksenogenezy pojawiło się w dyskusji nad kwestią sztucznego zapłodnienia

istoty działania, Octavia E. Butler zwraca uwagę z jednej strony na specyficzną odmianę projektu eugenicznego – ze względu na plan przekształcenia natury człowieka – z drugiej zaś na dekonstrukcję mitu o początku i zbawieniu, które tym razem dokonuje się poprzez mutację, symbiozę i skażenie, czyli związek z demoniczną istotą.

Jak zauważyła Megan Obourn, ksenogeneza na pierwszym miejscu stawia zdolności adaptacyjne, które wiążą się z przemianą na poziomie fizycznym i psychicznym¹³. Celem tego procesu jest stworzenie istot zdolnych do zbudowania wspólnoty funkcjonującej poza modelem patriarchalnym z jego rywalizacją oraz podporządkowaniem słabszych osobników. Warunkiem przetrwania jest nie tyle przywrócenie dawnego stylu życia, lecz przystosowanie się do nowego środowiska, ponieważ dotychczasowy rozwój naszego gatunku opierał się na hierarchicznym układzie, co w konsekwencji doprowadziło do samozniszczenia i zagłady planety. Niektórzy krytycy zarzucali autorce, że przyjmuje stanowisko bliskie determinizmowi biologicznemu ze względu na hipotezę genetycznego uwarunkowania agresywnych i autodestrukcyjnych skłonności człowieka, co znajduje pewne uzasadnienie w materiale powieściowym¹⁴.

Ku nowej wspólnotcie

Przedstawiciele pozaziemskiej cywilizacji przekonują Lilith do idei (post)ludzkiego społeczeństwa, zdolnego do przewyciężenia wcześniejszych ograniczeń i zbudowania ekologicznej utopii, w której technologia ma wymiar organiczny, wszystkie istoty współistnieją ze sobą, wchodząc w relacje oparte na szacunku i bliskości. Nawet statek kosmiczny, którym podróżują międzygwiazdni nomadzi, nie jest wytworem zaawansowanej inżynierii, lecz żywym organizmem, pozostającym w symbiotycznym związku ze swymi mieszkańcami. Wszystkie zwierzęta i rośliny są jego częścią – on sam przypomina usieciowioną planetę, zamknięty ekosystem, który dostarcza pożywienia i zapewnia ochronę¹⁵. Można zgodzić się

oraz możliwością międzygatunkowego potomstwa, o czym pisze Susan Squier w artykule "Interspecies Reproduction: Xenogenic Desire and the Feminist Implications of Hybrids", *Cultural Studies* 12, no. 1 (1998), 360–381.

13. Megan Obourn, "Octavia Butler's Disabled Futures", *Contemporary Literature* 54, no. 1 (2013), 126.

14. Zarzut dotyczący determinizmu biologicznego pojawił się już w jednym z pierwszych artykułów na temat trylogii *Xenogenesis*: Hoda M Zaki, "Utopia, Dystopia, and Ideology in the Science Fiction of Octavia Butler", *Science Fiction Studies* 17, no. 2 (1990), 239–251.

15. Opisując społeczność Oankali, Butler odwołuje się do monistycznej ontologii, z jej ideą samoorganizującej się materii. Statków się nie konstruuje, lecz hoduje – tłumaczy Jdahya w pierwszym tomie – dlatego wciąż rosną i rozwijają się. "Istnieje między nami bliskie pokrewieństwo – silna,

z tezą Matthew A. Taylora i Priscilli Wald, którzy w tak zarysowanym modelu wspólnoty widzą przykład doprowadzonej do doskonałości metody zarządzania życiem na płaszczyźnie naturalnej, bez konieczności sięgania do narzędzi kulturowych, ekonomicznych i prawnych¹⁶.

Wspomniałem już o tym, że czynnikiem umożliwiającym powstanie nowego ładu jest wymiana genetyczna, co oznacza zgodę na związki seksualne z obcymi przybyszami, pozwalające na powołanie do życia istot hybrydycznych, które w powieści określa się mianem “konstruktów”. Konstrukty z wyglądu przypominają ludzi, lecz posiadającą organy i umiejętności właściwe pozaziemskiej rasie¹⁷. “Ludzie zmieniają się – mówi Jdahya. – Młodzi upodobnią się do nas, my do was. Wasze hierarchiczne skłonności ulegną modyfikacji. [...] Ooloi wprowadzą zmiany w komórkach rozrodczych jeszcze przed poczęciem i będą kontrolowali proces rozmnażania”. Ten ostatni warunek okazuje się katalizatorem sprzeciwu, ponieważ większość z ocalonych nie zgadza się na utratę praw reprodukcyjnych i całkowite uzależnienie od kontaktów z Obcymi, zwłaszcza z ooloi – istotami niebinarnymi, postrzeganymi jako zagrożenie dla stabilnego ładu (patriarchalnego). Ooloi łączą ciała dwojga partnerów, czuje to, co oni i przekazuje te wrażenia, stymulując ośrodkowy układ nerwowy. Ich seksualność nie skupia się na narządach płciowych, ponieważ są wyposażone w zdecentralizowany aparat sensoryczny, dzięki któremu odbierają bodźce w sposób niedostępny człowiekowi¹⁸.

Pośrednicząc w erotycznym spotkaniu dwojga ludzi, ooloi wytwarza wielozmysłową iluzję bezpośredniego kontaktu. Rozpatrując triadyczny związek z punktu widzenia Deleuze’a i Guattariego, można porównać go do molekularnej “maszyny pragnącej” (*machine désirante*). W relacji tej znika opozycja między Ja i Innym, zamiast niej powstaje swoista sieć powiązań i wytwarza się produktywny układ, cechujący się swobodnymi przepływami, wskazujący “linie ujścia” dla jed-

symbiotyczna więź. Zaspokajamy jego potrzeby, a on nasze. Umarłby bez nas, a my nie moglibyśmy podróżować bez niego” (s. 35).

16. Matthew A. Taylor, Priscilla Wald, “Xenopolitics”, *American Quarterly* 71, no. 3 (2019), 895–902.

17. Zdolności mimetyczne sprawiają, że “konstrukty” potrafią naśladować ludzkie gesty oraz sprawiać wrażenie, że posługują się wzrokiem i słuchem, jednak mimikra nigdy nie jest doskonała, pozostaje bowiem widoczna gołym okiem różnica, która w opinii ludzi uniemożliwia “mieszanie” pełną adaptację w społeczności, dlatego niektórzy ludzie decydują się na chirurgiczne usunięcie “wypustek” czy “macek” na ciele, aby w ten sposób zaoszczędzić “konstruktom” cierpienia psychicznego spowodowanego “odmiennością”.

18. Ooloi nie są androgeniczną syntezą pierwiastków męskich i żeńskich, lecz tworzą osobną płęć i wytwarzają własne organy seksualne (“sensory arms”), dzięki którym łączą partnerów na poziomie neurochemicznych relacji. Ich obecność jest warunkiem sukcesu reprodukcyjnego nie tylko wśród Oankali, lecz także u ludzi, którzy przystali na wymianę genetyczną i związki międzygatunkowe.

nostkowych ciał¹⁹. W tym miejscu następuje przejście od perspektywy humanistycznej do posthumanistycznej, co jest związane z deterytorializacją podmiotu, czyli wkroczeniem na drogę przekształceń, otwarciem się na to, co na zewnątrz i pogodzeniem się z nietrwałością, ale równocześnie rozpoczyna się też proces reterytorializacji, czyli ponownego ustalenia granic i ustabilizowania tożsamości²⁰.

O potworach i ludziach – strategię oporu

“Stawanie się niehumanicznym” to doznanie afektywne polegające na odkrywaniu nowych barw i dźwięków, odmiennych ruchów i prędkości – powiadają Deleuze i Guattari – jednak przyjęcie posthumanistycznej wizji przyszłości nie jest łatwe dla ocalonych. “To będzie rzecz, nie człowiek” – mówi Lilith o swoim potomku. – “Potwór”. Zastanawiając się nad potwornością, warto zauważyć, że monstrum – tak jak rozumie to pojęcie Jacques Derrida – nie tylko narusza normę, lecz pokazuje (de-monstruje), czym jest normalność²¹. Potwór wydaje się kimś obcym, ponieważ narodził się jako hybryda ludzkich i nie-ludzkich stworzeń. Samo jego pochodzenie jest potwornością – jawi się jako niebezpieczny suplement natury, zaburzając dychotomię wnętrza i zewnątrz. Potwór wzbudza w ludziach przerażenie dlatego, że nie byli przygotowani na jego nadejście, ale daje również obietnicę nowego początku i zapowiedź przyszłości – choć nie tej planowanej, lecz takiej, która nadchodzi niespodziewanie (oswajanie nieprzewidywalności jest zaś jednym z celów myślenia spekulacyjnego)²².

Większość ludzi obawia się przemiany, gdyż kojarzy ją z utratą człowieczeństwa, czyli sprawczości i kontroli nad własnym życiem, dlatego jedni wybierają samo-

19. Zob. Michał Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – Maszyny – Kreacje* (Kraków: Universitas, 2006), 172–177; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anty-Edyp*, przeł. Tomasz Kaszubski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017) – zwłaszcza rozdział pierwszy pt. “Maszyny pragnące”.

20. Gilles Deleuze i Félix Guattari wyróżniają trzy powiązane ze sobą pojęcia: terytorializacja, deterytorializacja i reterytorializacja. W obu tomach *Kapitalizmu i schizofrenii* autorzy odnoszą się od biologicznego rozumienia “terytorium”, wychodzą od badań Konrada Lorenza i Jakoba von Uexküllera oraz korzystają z ujęcia zaproponowanego przez Jacques’a Lacana, w którego pismach terytorializacja oznacza proces organizowania ciała wokół sfer erogennych i powiązania ich z obiektami częściowymi (chodzi o libidinalne zaangażowanie). Por. Adrian Parr, “Deterritorialisation, Reterritorialization”, w: *The Deleuze Dictionary*, red. Adrian Parr (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 69–72.

21. Jacques Derrida, *Points... Interviews 1974–1994* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 386.

22. Jacques Derrida w *Without Alibi* (Stanford: Stanford University Press, 2002, XXXIII) wprowadził rozróżnienie na przyszłość (*le futur*), która wypływa z teraźniejszości – jest tym, co będzie jutro – i przyszłość (*l’avenir*), której nie można zaplanować, ponieważ jest całkowicie nieprzewidywalna (choć nieuchronna).

bójką śmierć, drudzy beznadziejną walkę o zachowanie resztek niezależności. Separatyści, którzy nie zaakceptowali narzuconych reguł, stworzyli po powrocie na Ziemię małe wspólnoty oparte na dawnych zwyczajach, o hierarchicznej strukturze, pełne przemocy i rywalizacji²³. Butler pokazuje jednak, że tłumione pokłady agresji ujawniły się wraz z pogłębiającą się świadomością kresu rodzaju ludzkiego – gwałty, mordy i porwania są skutkiem rozpaczliwego położenia, w jakim znaleźni się wszyscy, którzy nie zawarli “paktu z najeźdźcami”. Separatyści nie akceptują krzyżowania gatunków, ponieważ obawiają się, że utracą to wszystko, co świadczy o ich odrębności, choć przecież kwestią sporną pomiędzy nimi a przybyszami jest właśnie stosunek do różnicy:

Istoty ludzkie obawiają się różnicy, podczas gdy Oankali jej pragną. Ludzie prześladują odmieńców, a równocześnie potrzebują ich, żeby zdefiniować samych siebie. Oankali poszukują różnic i gromadzą je, żeby uchronić się przed zastojem i nadmierną specjalizacją²⁴.

Patrząc z perspektywy separatystów, trylogię Butler można czytać jako opowieść o kolonizacji i oporze, a w losie ocalonych dostrzec – jak sugeruje Stacy Magedanz – wariant opowieści o zniewoleniu²⁵. Pomimo że Oankali sprawują całkowitą kontrolę nad życiem garstki ludzi, to jednak w kolonialnej narracji nie ma motywu wykorzystania ich jako siły roboczej ani przejęcia zasobów planety. Opornych i zbuntowanych nie zabija się, lecz usypia na kolejne dziesięciolecia, ponieważ wartością nadrzędną jest zachowanie życia za wszelką cenę, wraz z całą jego biologiczną różnorodnością²⁶. Butler pokazuje, że ludzkość została postawiona przed niemożliwym wyborem: ostateczna zagłada albo współpraca z obcą rasą, czyli zgoda na hybrydyczne potomstwo i zbudowanie wspólnoty na narzuconych zasadach. W ten sposób biowładza Oankali znajduje usprawiedliwienie – chodzi o usunięcie skazy w materiale genetycznym człowieka, jego skłonności do zabijania innych żywych istot. Człowieczeństwo jest dla Oankali chorobą, lecz “uleczalną”, choć proces uzdrawiania ludzkich organizmów odbywa się bez zgody “pacjentów”, poprzez oddziaływanie na poziomie komórkowym oraz ograniczenie praw reprodukcyjnych²⁷. W ten sposób ingerencja Oankali w ludzki system społeczny

23 “Przemoc była niezgodna z przekonaniem Oankali. W istocie była przeciwko każdej komórce ich ciała. Ludzie wyrosli ze struktur hierarchicznych, podporządkowując sobie lub zabijając inne życie. Oankali rozwinęli się, gromadząc i łącząc się z innymi formami życia”. (*Imago*).

24. Octavia Butler, *Lilith's Blood* (e-book, brak paginacji).

25. Stacy Magedanz, “The Captivity Narrative in Octavia E. Butler’s *Adulthood Rites*”, *Library Faculty Publications*, 23/2012, <https://scholarworks.lib.csusb.edu/library-publications/23>.

26. “Dla Oankali zabijanie nie jest po prostu marnotrawstwem, lecz czymś nie do przyjęcia, jak odcięcie zdrowych kończyn. Walczyli tylko po to, by uratować życie swoje i innych”. (*Imago*)

27. Obourn, “Octavia Butler’s *Disabled Futures*”, 117–120.

zostaje przedstawiona nie tyle jako zniewolenie, lecz jako środek umożliwiający przetrwanie i rozwój.

Nie każda ludzka niedoskonałość musi być postrzegana negatywnie – jak w wypadku “genu destrukcji” – ponieważ rakotwórcze komórki w organizmie głównej bohaterki okazują się pożyteczne z perspektywy Oankali, są szansą na wykorzystanie możliwości tkwiących w procesie kancerogenezy (do regeneracji utraconych części ciała)²⁸. Można jednak spojrzeć na zależność między ludźmi i przybyszami z innego punktu widzenia i uznać – jak sugeruje Molly Wallace – że “wymiana”, o której mówią Oankali, “nie jest etycznym spotkaniem z Innym ani pełną szacunku pochwałą różnicy, lecz manipulacją w celu osiągnięcia osobistych korzyści”²⁹. Świadom takiej perspektywy, Akin – jako istota hybrydyczna – zadaje fundamentalne pytanie: “czym jesteśmy, skoro mogliśmy uczynić to, co uczyniliśmy innym ludom?” W drugim tomie zachęca Oankali do zmiany punktu widzenia i zmusza ich, żeby dostrzegli ludzkie cierpienie i zrozumieli, jak czują się ludzie uwięzieni na statku kosmicznym, oddzieleni od bliskich lub pozostawieni swojemu losowi na Ziemi i pozbawieni możliwości reprodukcyjnych.

Ambiwalentna ocena działań podejmowanych przez Oankali w stosunku do ludzi widoczna jest od pierwszych rozdziałów powieści. Z jednej strony obcy przybysze przedstawiani są jako wybawcy, którzy pragną przywrócić naszą planetę do życia, z drugiej zaś jako twórcy “kolonialnych imperiów”, zmuszający inne rasy do swoistej wymiany handlowej. Podróżując z “misją cywilizacyjną”, mają ukryty cel, którym jest przedłużenie własnego gatunku poprzez kontakt ze spotkanymi w kosmosie istotami³⁰. Oankali nie potrafią zrozumieć znaczenia, jakie ludzkość przywiązuje do kwestii wolności jednostki, ponieważ indywidualna tożsamość u nich nie występuje, każdy organizm połączony jest z innymi za pomocą swoistych więzi. Odczytując powieść Butler jako przykład refleksji nad zagadnieniami władzy i nadzoru, można zauważyć, że autorka konsekwentnie podważa proste opozycje i skupia się na skomplikowanych więziach łączących wstręt i fascynację, opór i pragnienie zmiany.

28. Butler odwołuje się w tym wątku do historii Henrietty Lacks (1920–1951), czarnoskórej kobiety, której – bez jej wiedzy i zgody – pobrano komórki rakowe szyjki macicy, a następnie wykorzystano w celach medycznych dla stworzenia (w warunkach laboratoryjnych) serii komórek mogących rozmnażać się w nieskończoność, czyli praktycznie “nieśmiertelnych”.

29. Molly Wallace, “Reading Octavia Butler’s *Xenogenesis* after Seattle”, *Contemporary Literature* 50, 1 (2009), 106.

30. Zob. Aparajita Nanda, “Power, Politics, and Domestic Desire in Octavia. Butler’s *Lilith’s Brood*”, *Callaloo* 36, no. 3 (2013), 773.

Stawanie się Innym

Octavia E. Butler proponuje przekroczyć tradycyjne rozumienia człowieczeństwa oparte na stabilnej jaźni i przejść w stronę wielości, która jest “czymś złożonym, co stale zmienia swą naturę, w miarę jak dołączają do niej (lub od niej odłączają) kolejne elementy”³¹. Chodzi o to, aby wyrzec się rywalizowania o zasoby i zbudować wspólnotę na zasadach solidarności, współodpowiedzialności za świat, w którym się żyje. Akceptacja płynności i heterogeniczności wynika z otwarcia na inność oraz zgody na utworzenie nowych więzi. Odrzucając logikę czystości, Butler wybiera pozaziemskie istoty i mutantów jako siły destabilizujące istniejący porządek, przekształcające zastane stosunki społeczne. Czystość gatunkowa, którą pragną zachować separatyści, przeciwstawiona jest “skażeniu”, dlatego wymiana genetyczna porównywana jest do paktu wampirycznego, a kontakt z innymi organizmami do zainfekowania, zmiany na poziomie komórkowym³².

Przedstawiony przez Butler proces stawania się Innym prowadzi do wytworzenia “molekularnej podmiotowości”, która nie przekształca się w coś trwałego. Przykładem tego płynnego stanu jest potomstwo Lilith – Akin i Jodahs – posiadające zdolność do nieustannej przemiany. Jak zauważył Eric White, w stawaniu się Innym nie chodzi o uczynienie człowieka kimś “lepszym” lub “doskonalszym”, lecz po prostu Innym³³. Celem jest wyjście poza właściwą sobie formę, poza to wszystko, co nas określa, poza “posiadane organy albo funkcje, jakie się pełni”³⁴. Stawanie się oznacza konieczność wypracowania odmiennej koncepcji natury, w ramach której powstają układy złożone z elementów ludzkich i nie-ludzkich, co związane jest z odchyleniem od “pozycji większościowej”, jaką zajmował człowiek w starym świecie. Przemiana polega na uwolnieniu ciała z ustalonych relacji, w których jest osadzone, a następnie otwarciu na nowe sposoby organizacji. Dla Lilith ten proces nie jest czymś negatywnym, nie oznacza utraty siebie – jest raczej wyrazem akceptacji tego, co nieuchronne, czyli zgodą na deterytorializację. Skutkiem tego procesu jest niehierarchiczne połączenie ze zwierzętami i roślinami – całym światem organicznym i nieorganicznym. Nie chodzi wszak o stworzenie jedności

31. Michał Herer, “*Tysiąc plateau* – książka osobliwa”, w: Deleuze, Guattari, *Tysiąc plateau*, XII.

32. “Pozwól mi skosztować ciebie” – mówi Nikanj do Tate – na co kobieta odpowiada: “Zwyczajny, mały wampir”. Motyw wampira powraca w ostatniej powieści Butler zatytułowanej *Fledgling* (2005), której bohaterką jest Shori, genetycznie zmodyfikowana Afroamerykanka. Motyw ten występuje również we wcześniejszym cyklu powieściowym *Patternist* (1976–1984), w którym pojawia się wątek infekowania ciał, zdolności zmieniania postaci oraz telepatycznej więzi pomiędzy “zarażonymi” organizmami.

33. Eric White, “The Erotics of Becoming: *Xenogenesis* and The Thing”, *Science Fiction Studies*, 20, no. 3 (1993), 404.

34. Deleuze, Guattari, *Tysiąc plateau*, 330.

jako przeciwieństwa wielości, ponieważ wśród Oankali nie istnieje sprzeczność między tymi dwoma pojęciami, nie ma opozycji formy i materii – zachodzi raczej nieustanne dzielenie się, różnicowanie na poziomie cząsteczkowym, gdzie jedne komórki przechodzą w drugie.

Stawanie się jest przykładem relacji symbiotycznej, w której nie chodzi o upodobienie się do innej istoty, a tym bardziej o ewolucję w klasycznym rozumieniu tego pojęcia, lecz – jak ujmują to Deleuze i Guattari – “o pochwylenie kodu, wartość dodatkową kodu, zwiększenie wartości, o prawdziwe stawanie się”³⁵. Stawanie się Innym nie polega na wzmocnieniu technologicznym – jak w ujęciu transhumanistycznym i powieściach cyberpunkowych – dokonuje się bowiem na płaszczyźnie molekularnej: “Niczego nie dodałem ani nie zastąpiłem, wydo- byłem jedynie ukryte zdolności, dzięki temu jesteś równie silna i szybka co twoi zwierzęcy przodkowie” – mówi Nikanj o Lilith.

Opisywana przez Octavię E. Butler biosymbioza zachodzi na poziomie komórkowym i dotyczy wszystkich żywych organizmów, co przekonująco tłumaczy Nikanj w drugim tomie trylogii:

Mitochondria w komórkach, będące wcześniej niezależną formą życia, znalazły przystań i wymieniły swoją zdolność do syntezy białek i metabolizowania tłuszczów na przestrzeń do życia i reprodukcji. Przeniknęliśmy do [waszych] komórek, a one nas przyjęły. Organizm Oankali znajduje się w każdej komórce, przedłuża jej życie i zapewnia odporność na choroby. Jeszcze zanim przybyliśmy, bakterie żyjące w jelitach chroniły ludzi przed innymi bakteriami, które były dla nich zabójcze. Ludzie nie mogliby istnieć bez symbiotycznych związków z innymi istotami, a jednak takie relacje ich przerażają. Myślę, że jesteśmy w równym stopniu symbiontami, co pierwotnie mitochondria. Ludzie nie staliby się tym, czym się stali, bez mitochondriów. Na ich planecie wciąż żyłyby jedynie bakterie i glony.

“Tożsamość przez inkorporację”

Sposób powstawania nowych gatunków wskutek połączenia wcześniejszych form życia opisała pół wieku temu Lynn Margulis, nazywając ten proces “tożsamością przez inkorporację”³⁶. Jej teoria symbiogenezy – czyli tworzenia się “zespolonych organizmów” – wywarła szczególny wpływ na poglądy Octavii E. Butler

35. Deleuze, Guattari, *Tysiąc plateau*, 11.

36. “Tożsamość przez inkorporację” to tytuł trzeciego rozdziału książki Lynn Margulis *Symbiotyczna planeta*, przeł. Marcin Ryszkiewicz (Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2000). Koncepcja ta została po raz pierwszy zarysowana przez Margulis w pracy *Origin of Eukaryotic Cells* (New Haven: Yale University Press, 1970). Teoria symbiogenezy nie jest odkryciem Margulis, biologka przywołuje prace rosyjskiego uczonego Konstantina Mereżkowskiego (1855–1921).

na temat pochodzenia życia³⁷. Zgodnie z przyjętą przez amerykańską biologkę koncepcją bakterie, grzyby, rośliny i zwierzęta ewoluują wskutek krzyżowania się. Margulis nazywa to zjawisko “seryjną endosymbiozą” i wiąże je z procesem konsolidacji komórek³⁸. W ten sposób współpraca, a nie rywalizacja jest motorem napędowym zmian, a współistnienie okazuje się warunkiem koniecznym wszelkiego rozwoju. Umiejętność manipulowania materiałem genetycznym, jaką posiadają ooloi, oraz ich zdolność do metamorfozy, jest w istocie przedłużeniem idei “symbiotycznego pochodzenia różnych organelli komórkowych”³⁹ i prowadzi do powstawania wyższych form organizacji życia. Wydaje się, że pozaziemskie istoty mają genetycznie zakodowaną instrukcję stawania się innym, czyli skłonność do wchodzenia w relacje ze wszystkimi napotkanymi we wszechświecie bytami.

Można zgodzić się z Naomi Jacobs, która pisze, że “celem Oankali nie jest zachowanie gatunku, jego esencjalnej tożsamości, lecz nieustanne przekształcanie się w coś innego”⁴⁰. Takie podejście zmusza do porzucenia myślenia o tożsamości w kategoriach opozycji między Ja i Innym, ale również do uświadomienia sobie, że szukanie nowych światów nie wiąże się z moralnym zobowiązaniem do zachowania ich w niezmienionej postaci, lecz do połączenia się ze spotkanymi istotami i dokonania wymiany genetycznej na zasadach wzajemnej użyteczności⁴¹. Oczywiście, organizmy symbiotyczne mogą być pasożytnicze i zniszczyć organizm żywiciela, a “inkorporacja” może spotkać się z oporem, jak to ma

37. Nauki biologiczne jako źródło inspiracji literackich odgrywały istotną rolę od początku twórczości Butler, tym razem jednak amerykańska autorka przeprowadziła rozbudowane badania wstępne, zapisała się na studia na uniwersytecie w Los Angeles i odbyła podróż do Amazonii – gdzie rozgrywają się wydarzenia opisane w drugim i trzecim tomie trylogii – aby poznać tamtejszą faunę i florę. Dostępne w Huntington Library (San Marino w stanie Kalifornia) notatki z kursów pokazują, że interesowała ją badanie genomu ludzkiego, kwestie rozmnażania przez podział, przede wszystkim zaś studia nad organizmami jednokomórkowymi – pierwotniakami i glonami – które posiadają zarówno cechy zwierzęce, jak i roślinne. Źródłem informacji na temat notatek Butler jest artykuł Dagmar Van Engen, “Metamorphosis, Transition, and Insect Biology in the Octavia E. Butler Archive”, *Women’s Studies* 47, no. 7 (2018), 733–754.

38. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, 55.

39. Bruce Clarke interpretuje świat Oankali jako “alegorię mikrokosmosu wymieniających się genami bakterii, które włączają i podtrzymują wszelkie inne formy życia. Ale Butler szkicuje również inny scenariusz, za sprawą alegorii mitochondrium, ponieważ to organelle są symbolem symbiogenetycznego pochodzenia”. Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems* (New York: Fordham University Press, 2008), 175.

40. Naomi Jacobs, “Posthuman Bodies and Agency in Octavia Butler’s *Xenogenesis*”, w: *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, red. Tom Moylan, Raffaella Baccolini (New York: Routledge 2003), 96.

41. W powieści *Clay’s Ark* Butler opisuje konsekwencje spotkania z pozaziemskimi mikrobami. Dzięki zakażeniu obcym organizmem ludzie zyskali zdolność do widzenia w ciemnościach, większą siłę i sprawność motoryczną, jednak skutkiem ubocznym była nieodparta potrzeba przenoszenia wirusa, która w konsekwencji doprowadziła do zmiany genetycznej w następnych pokoleniach.

miejsce w kontaktach z ludźmi, którzy nie akceptują krzyżowania się gatunków, ponieważ postrzegają ten proces jako inwazję, wchłonięcie przez inną formę życia. Charakteryzując Oankali, Butler podkreśla, że ich podstawową umiejętnością jest zdolność do tworzenia nowych powiązań z wszelkimi organizmami, co sprawia, że pozaziemskie istoty nie postrzegają samych siebie w kategoriach jednostkowych, lecz zawsze w połączeniu z innymi bytami (na poziomie afektywnym) oraz środowiskiem, w jakim żyją.

Oankali nieustannie mutują, przybierają nowe kształty, są otwarci na przepływy, a ich seksualność usytuowana jest poza wymiarem genitalnym. Proces ten tłumaczy Jodahs, narrator i bohater trzeciego tomu trylogii:

Organelle dzielą się w każdej z moich komórek, stały się częścią mojego ciała. To one uczyniły z nas zbieraczy różnych form życia. Zawsze uczymy się i zmieniamy na wszelkie możliwe sposoby, niezmienny pozostaje tylko jeden składnik – organelle. Ooloi powiadają, że pierwotnie byliśmy organellum, że pierwsi Oankali wyewoluowali dzięki przyswajaniu, powielaniu i symbiozie organelli.

W pierwszym tomie podobne wyjaśnienie podaje Jdahya:

Przyjmujemy nowe formy życia, szukamy ich, badamy, przekształcamy i wykorzystujemy. Potrafimy dokonać tego na poziomie mikroskopijnych komórek – organelli tworzących nasze ciała.

Słowo Oankali możemy przetłumaczyć jako ‘wymieniający się genami’, ale znaczy ono również ‘organelle’ – to one stanowią naszą esencję, z nich pochodzimy. I to one pozwalają ooloi dotrzeć do materiału genetycznego i precyzyjnie nim manipulować.

W organizmach Oankali istnieją pozostałości wszystkich zawieranych wcześniej “sojuszy”, czyli złożonych procesów stawania się Innym na poziomie molekularnym, w których przyłączano kolejnych “partnerów” w wymianie genowej. Lynn Margulis – a za nią Octavia E. Butler, na którą pisarka wielokrotnie się powoływała – nie postrzega ewolucji w kategoriach nieustannej walki i rywalizacji, lecz jako skutek współpracy, negocjacji, interakcji i wzajemnej zależności między różnymi formami życia, które “mnożą się i powielają poprzez przyłączanie innych, a nie ich zabijanie”⁴², tworząc w efekcie coś na kształt sieci. “Pamięć wcześniejszych podziałów jest dziedziczona biologicznie – mówi Jdahya. – Pamiętam o wszystkich, jakie miały miejsce w mojej rodzinie od chwili, kiedy opuściliśmy nasz świat”⁴³. Oankali nie zapisują niczego, dysponują bowiem pamięć ejdetyczną i mają bezpośredni

42. Lynn Margulis, Dorion Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from our Microbial Ancestors* (Berkeley: University of California Press, 1997), 28–29.

43. Octavia Butler, *Lilith's Blood* (e-book, brak paginacji).

dostęp do wszystkich informacji zakodowanych w ich materiale genetycznym. Ale symbiotyczne powiązanie różnych form życia oznacza, że “organizm stopniowo traci część samego siebie, powoli zlewając się z otoczeniem, i w końcu zdradza swe istnienie jedynie przez pozostawione po sobie relikty” – pisze Margulis. – “Gdy dojdzie do ostatecznego połączenia, określenie względnego udziału genetycznego poszczególnych partnerów może być trudne”⁴⁴.

Octavia E. Butler porównuje ciała Oankali do gąsienic lub owadów ze względu na sposób rozmnażania, rozwój, podobny układ percepcyjny oraz system porozumiewania się za pośrednictwem impulsów bioelektrycznych, bodźców taktylnych, sygnałów bioluminescencyjnych i feromonów. To bezkręgowce dostarczyły pisarce alternatywnego wzorca systemu społecznego, pozwalającego na podważenie myślenia binarnego. Dagmar Van Engen zauważyła, że Butler wykorzystała “zjawisko metamorfozy owadów i przekształciła je w proces zmiany płci, zaś niezwykłą biologię protistów i stawonogów – w projekt queerowania obcych gatunków”⁴⁵. Przeobrażenie zachodzące u dojrzewających osobników Oankali łączy się z radykalną zmianą fizyczną: pojawiają się lub znikają macki, wykształcają się nowe organy, cały proces wymaga zaś długiego okresu hibernacji lub ograniczenia aktywności⁴⁶.

Podsumowanie

Jeśli powieści Octavii E. Butler odczytać jako wyraz poparcia dla idei relacyjności, otwartości i wiary w zdolności adaptacyjne człowieka, to społeczeństwo Oankali stanowi zapowiedź postludzkiej przyszłości poprzez unieważnienie tego wszystkiego, co określało nasz gatunek, a co wiązało się z kwestią pochodzenia biologicznego lub przynależności etnicznej. Alternatywna wizja rozwoju zaproponowana przez amerykańską pisarkę nie opiera się bynajmniej na powstrzymaniu postępu i “romantycznym” powrocie do natury, lecz na radykalnej zmianie, przewartościowaniu antropocentrycznego dyskursu oraz wyjściu poza humanizm z jego wyobrażeniem człowieczeństwa i wiarą w siłę ludzkiego rozumu. Perspektywa humanistyczna wyznaczyła ścieżki rozwoju zachodniej cywilizacji, wraz z jej uniwersalnymi prawami, opozycją Ja i Innego oraz koncepcją różnicy, zgodnie z którą odmienność od przyjętego wzorca normatywnego (rasowego, etnicznego, płciowego) świadczyła o niższej pozycji w hierarchii społecznej, a także

44. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, 71.

45. Van Engen, “Metamorphosis, Transition, and Insect Biology”, 744.

46. Trzeci tom rozpoczyna się od opisu przemiany Jodahs, potomka Lilith, który ku zaskoczeniu samych Oankali okazuje się hybrydą ooloi – istotą zmiennokształtną, mogącą przybierać dowolną postać, a jego nieznanne możliwości postrzegane są jako zagrożenie.

służyła umacnianiu struktur dominacji i wykluczenia⁴⁷. Posthumanizm zrywa z takim podejściem, zwraca uwagę na płynność granic oraz pozwala na uwzględnienie wielowymiarowych związków człowieka z innymi gatunkami i materią nieożywioną.

Na koniec można przytoczyć słowa Rachel Greenwald Smith, która pisała, że “trylogia Butler jest niezwykła ze względu na zdolność autorki do przedstawienia kresu ludzkości jako nieuchronnego z punktu widzenia etycznego i ekologicznego, a równocześnie związanego z cierpieniem”⁴⁸, ponieważ projektowana przez nią zmiana nie dokonuje się bezboleśnie, lecz wiąże się z utratą poczucia stabilności i koniecznością otwarcia się na nowe formy podmiotowości. Posthumanistyczny człowiek określony jest przez swoją zdolność do przemiany, empatii oraz przyjęcia odpowiedzialności za otaczający świat, czyli umiejętność wytworzenia afirmatywnej więzi z ludzkimi i nie-ludzkimi Innymi, pozwalającej urzeczywistnić potencjał związany z wejściem w międzygatunkowe relacje.

47. Jak pisze Rosi Braidotti w *Po człowieku*: “[I]dealy rozumu, świeckiej tolerancji, równości wobec prawa oraz demokracji nie muszą wykluczać (i, historycznie, nie wykluczały) praktyk dominacji, wykluczenia i systematycznego wykorzystywania przemocy” (116).

48. Rachel Greenwald Smith, “Ecology Beyond Ecology: Life After the Accident in Octavia Butler’s *Xenogenesis* trilogy”. *MFS. Modern Fiction Studies* 55, no. 3 (2009), 561.

Bibliografia

- Braidotti, Rosi. "Ku posthumanistyce", przeł. Miłosz Markiewicz. *Machina Myśli* 9 (2018). <http://machinamysli.org/2968-2/>.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, Przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN, 2014.
- Butler, Octavia. *Lilith's Blood: The Complete Xenogenesis Trilogy*. Open Road Integrated Media, 2012 (e-book).
- Clarke, Bruce. *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Curtis, Claire P. "Utopian Possibilities: Disability, Norms, and Eugenics in Octavia Butler's *Xenogenesis*". *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 9, no. 1 (2015), 19–33.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Anty-Edyp*, przeł. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Tysiąc plateau*. Warszawa: Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2015.
- Derrida, Jacques. *Points... Interviews 1974–1994*, przeł. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Derrida, Jacques. *Without Alibi*, przeł. Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Herer, Michał. *Gilles Deleuze. Struktury – Maszyny – Kreacje*. Kraków: Universitas, 2006.
- Herer, Michał. "Tysiąc plateau – książka osobliwa". W: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau*, V–XVI. Warszawa: Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2015.
- Jacobs, Naomi. "Posthuman Bodies and Agency in Octavia Butler's *Xenogenesis*". W: *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, red. Tom Moylan, Raffaella Baccolini, 91–111. New York: Routledge, 2003.
- Jameson, Fredric. *Archeologie przyszłości: pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. Maciej Płaza, Małgorzata Frankiewicz, Andrzej Misk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011.
- Kosior, Wojciech. "Magiczne i niemagiczne funkcje mitu o Lilit w Alfabcie Ben Syracha: wprowadzenie, przekład i komentarz". *Maska* 1 (33) (2017), 81–92.
- Lem, Stanisław. *Rozprawy i szkice*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975.
- Magedanz, Stacy. "The Captivity Narrative in Octavia E. Butler's *Adulthood Rites*". *Library Faculty Publications*, no. 23 (2012). <https://scholarworks.lib.csusb.edu/library-publications/23>.
- Margulis, Lynn, Dorion Sagan. *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from our Microbial Ancestors*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Margulis, Lynn. *Origin of Eukaryotic Cells*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Margulis, Lynn. *Symbiotyczna planeta*, przeł. Marcin Ryszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2000.

- Moylan, Tom. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. Bern: Peter Lang, 2014.
- Nanda, Aparajita. "Power, Politics, and Domestic Desire in Octavia Butler's *Lilith's Brood*". *Callaloo* 36, no. 3 (2013), 773–788.
- Obourn, Megan. "Octavia Butler's Disabled Futures". *Contemporary Literature* 54, no. 1 (2013), 109–138.
- Parr, Adrian. "Deterritorialisation, Reterritorialization". W: *The Deleuze Dictionary*, red. Adrian Parr, 69–72. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Rifkin, Mark. *Fictions of Land and Flesh. Blackness, Indigeneity, Speculation*. Durham and London: Duke University Press, 2019.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: A Meridan Book, 1978.
- Schwab, Gabriele. *Imaginary Ethnographies. Literature, Culture, and Subjectivity*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Smith, Rachel Greenwald. "Ecology Beyond Ecology: Life After the Accident in Octavia Butler's *Xenogenesis* Trilogy". *MFS. Modern Fiction Studies* 55, no. 3 (2009), 545–565.
- Squier, Susan. "Interspecies Reproduction: Xenogenic Desire and the Feminist Implications of Hybrids". *Cultural Studies* 12, no. 1 (1998), 360–381.
- Sugiera, Małgorzata. *Nieludzie. Donosy ze sztucznych natur*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2015.
- Taylor, Matthew A., Priscilla Wald. "Xenopolitics". *American Quarterly* 71, no. 3 (2019), 895–902.
- Van Engen, Dagmar. "Metamorphosis, Transition, and Insect Biology in the Octavia E. Butler Archive". *Women's Studies* 47, no. 7 (2018), 733–754.
- Wallace, Molly. "Reading Octavia Butler's *Xenogenesis* after Seattle". *Contemporary Literature* 50, no. 1 (2009), 94–128.
- White, Eric. "The Erotics of Becoming: Xenogenesis and The Thing". *Science Fiction Studies* 20, no. 3 (1993), 394–408.
- Zaki, Hoda M. "Utopia, Dystopia, and Ideology in the Science Fiction of Octavia Butler". *Science Fiction Studies* 17, no. 2 (1990), 239–251.



Afektywno-emocjonalne pojmowanie dziecięcego ciała w literackich narracjach o II wojnie światowej (na przykładzie *Dzieci, których nie ma* Renaty Piątkowskiej)

An Affective and Emotional Perception of a Child's Body in Literary
Narratives about the Second World War (on the *Example of Dzieci, któ-
rych nie ma* [Children Who Are Not Here] by Renata Piątkowska)

Abstract: This article proposes an affective and emotional model for reading the book *Dzieci, których nie ma* [Children Who Are Not Here] by Renata Piątkowska, taking into account the stylistic and narrative mechanisms influencing readers' reactions. The paper focuses, in particular, on methods of literary presentation of a child-prisoner, physical and mental violence against children, and a child's body. It analyses mechanisms used to describe hungry, ill, disabled, traumatised and dead children. Furthermore, the problem of receptive ambivalence, constructed between "prosthetic empathy" and sense of repulsion, and between affect and abject, is also noted.

Keywords: poetics of experience, affects, abject, emotions, children's and young adult literature, World War II

W ostatnich dwóch dekadach motyw II wojny światowej (a zwłaszcza Zagłady) na tyle często powracał na kartach literatury dla dzieci i młodzieży, że zjawiskiem tym zainteresowało się wielu badaczy, próbujących, przy pomocy rozmaitych narzędzi metodologicznych, poddać realizujące ów motyw teksty analizie. W polskim stanie badań zapisały się prace przyglądające się tego rodzaju utworom za pośrednictwem soczewek dyskursu postpamięciowego¹ (najczęściej zapośredniczonego przez ustalenia Marianne Hirsch), badań nad tabu², animal

1. Zob. Małgorzata Wójcik-Dudek, *W(y)czytać Zagładę. Praktyki postpamięci w polskiej literaturze XXI wieku dla dzieci i młodzieży* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015); Katarzyna Slany, "Rutka Joanny Fabickiej jako przykład postpamięciowej literatury dla dzieci", *Maska*, nr 35 (3/2017), 81–92.

2. Zob. Krzysztof Rybak, "Traumatyzować czy tabuizować? Narracje holokaustowe w literaturze dziecięcej", *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N*, nr 6 (2021), 251–264.

studies³, place studies⁴, narratologii i komparatystyki⁵, antropologii rzeczy⁶, a nawet krytyki “nowej wrażliwości”⁷.

Celem proponowanego artykułu nie jest polemika z dotychczasowymi tezami badawczymi, lecz zaproponowanie odmiennej interpretacji (czy też właściwie odmiennego modelu lektury) zbudowanej na podstawie mechanizmów wyodrębnionych na polu poetyki doświadczenia, ze szczególnym uwzględnieniem afektów i związanej z nimi “lektury afektywnej”. W tym ujęciu poetyka doświadczenia odnosiłaby się, zdaniem Ryszarda Nycza, do:

[...] charakterystyki tych postaci, cech oraz zasad organizacji form literatury, które nie tylko modelowane są na specyficznych “procedurach” empirycznych procesów robienia/zyskiwania doświadczenia, lecz także mogą dla niektórych sposobów jego przebiegu pełnić rolę konstytutywną, wzorcową, modelującą⁸.

Koncepcja obszarów “aintektualnych doznań”⁹ pozwala przyjrzeć się procesom i zjawiskom charakterystycznym nie tyle dla rozumowego odbierania treści, ile afektywno-zmysłowego doświadczenia, “[...] bez którego nie mogłoby dochodzić

3. Zob. Anita Jarzyna, “Szlemiele. Zwierzęta wobec Zagłady w literaturze dla dzieci”, *Narracje o Zagładzie*, nr 2 (2016), 235–256.

4. Zob. Małgorzata Wójcik-Dudek, “Zamieszkać w Zagładzie. Geografia Holocaustu w literaturze dla dzieci i młodzieży”, w: *Geografia krain zmyślonych. Wokół kategorii miejsca i przestrzeni w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*, red. Weronika Kostecka, Maciej Skowera (Warszawa: Wydawnictwo SBP, 2016), 43–56; Anna Janus-Sitarz, “Gry wyobraźni a osvajanie przestrzeni strachu. Czasy Holocaustu w literaturze dla dzieci”, w: *Wolność i wyobrażenia w literaturze dziecięcej*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Marta Kotkowska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017), 195–206.

5. Zob. Maciej Skowera, “Polacy i Żydzi, dzieci i dorośli. Kto jest kim w *Kotce Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Bezsensowności Jutki* Doroty Combrzyńskiej-Nogali”, *Konteksty Kultury*, nr 1 (11/2014), 57–72; Anna Pekaniec, “Dwie opowieści o wojnie, Holokauście i nie tylko. *Kotka Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Rutka* Joanny Fabickiej”, *Czy/tam/czy/tu*, nr 1 (2017), 8–29; Hanna Dymel-Trzebiatowska, “Opowieść dla dzieci a opowieść dla dorosłych. Dwie literackie odsłony Wielkiej Szpery w łódzkim getcie”, w: *(Od)pamiętywanie – gry z przeszłością w literaturze dla dzieci i młodzieży*, red. Bernadeta Niesporek-Szamburska, Małgorzata Wójcik-Dudek (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018), 173–186.

6. Zob. Krzysztof Rybak, “Rzeczy do zabawy. Zabawki w cieniu Zagłady w twórczości Uriego Orleva”, w: *O czym mówią rzeczy? Świat przedmiotów w literaturze dziecięcej i młodzieżowej*, red. Anna Mik, Marta Niewieczyrzał, Ewelina Rąbkowska, Grzegorz Leszczyński (Warszawa: Wydawnictwo SBP, 2019), 93–105; Angela Bajorek, “Zabawka jako historyczny artefakt w niemieckiej literaturze i kulturze dziecięcej”, *Filoteknos*, nr 9 (2019), 300–308.

7. Zob. Marta Tomczok, “Getto łódzkie we współczesnej literaturze dla dzieci i młodzieży. Krytyka ‘nowej wrażliwości’”, *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, nr 16 (2020), 665–684.

8. Ryszard Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria, nowoczesność, literatura* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2012), 141.

9. Nycz, *Poetyka doświadczenia...*, 40.

do otwarcia na inność tekstu i w konsekwencji do jego zrozumienia”¹⁰. W tym kontekście rodzi się problem określenia nie tylko zakresów poznawczych, lecz także pojęć, za pośrednictwem których rozumieć będziemy podstawowe kategorie nadawczo-odbiorcze. Należy zatem zastrzec, że “emocje” nie będą utożsamiane z “afektami”, obie kategorie nie są jednak wobec siebie opozycyjne – przeciwnie: funkcjonują na płaszczyźnie wzajemnej relacyjności¹¹. Emocje jednak, jak podkreśla Katarzyna Bojarska, mają wymiar subiektywny, są nazwanym, a zatem w pewien sposób uporządkowanym (w odniesieniu choćby do norm społecznych czy językowy), indywidualnym, osobistym doświadczeniem. Upraszczając, emocja jest w specyficzny sposób “nadpisana” na afektach – w tym ujęciu jest więc “opracowaną i zmodyfikowaną intensywnością”¹², afekt zaś związany byłby z ową “intensywnością” (terminem wyrosłym na gruncie rozważań Briana Massumiego, Ernsta van Alpheny czy Mieke Bal), miałby charakter przedpojęciowy.

Bojarska wprowadza jeszcze jedno pojęcie, wyraźnie odgraniczając je od dwóch wcześniej wymienionych, tj. “uczucia”. Badaczka konstatuje, że uczucia są szczerze, osobiste i bezpośrednio łączą się z przeżyciami danej osoby; emocje miałyby być więc *stricte* konstruktem, gdyż mają charakter społeczny. Afekty są zaś “przed-osobowe”, są “[...] intensywnością, a właściwie jej nieświadomym doświadczeniem: abstrakcyjną, bezkształtną i bezimienną potencjalnością”¹³. Odbiorca więc nie kontroluje tego, co wywołuje afekty, ale to one właśnie wpływają na to, czy, co i w jaki sposób jest przez niego przeżywane.

Doświadczenie lekturowe, ściśle powiązane z empirycznym wymiarem przyzwajania i odczuwania literatury, okazuje się więc złożonym zjawiskiem i procesem:

Otóż doświadczenie, które dochodzi do głosu (artykulacji, zapisu) w literaturze, a następnie aktywizuje się w lekturze, ma [...] taki charakter: “całopsychocieleśny” ([...] czyli hybrydyczny, bo zarazem: cielesno-zmysłowy, społeczno-kulturowy, pojęciowo-językowy);

10. Agnieszka Dauksza, *Afektywny modernizm. Nowoczesna literatura polska w interpretacji relacyjnej* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017), 357.

11. Warto zwrócić uwagę, że pisano już o emocjonalnym odbiorze treści literatury dla dzieci i młodzieży. Zob. Maciej Wróblewski, “‘Tekst emocjonalny’ dla dzieci i młodzieży jako dialog międzypokoleniowy”, *Filoteknos*, nr 10 (2020), 126–137; Małgorzata Chrobak, Katarzyna Wądołny-Tatar, “Waga emocji. Narracje afektywne w literaturze dla dzieci i młodzieży”, *Filoteknos*, nr 10 (2020), 69–84; Dorota Michulka, Łukasz Gregorowicz, “Czytanie pamięci – doświadczenie – emocje. Narracja literackie dla młodego czytelnika – teoria i praktyka odbioru (*Rutka* Joanny Fabickiej)”, *Polonistyka. Innowacje*, nr 7 (2018), 41–58.

12. Katarzyna Bojarska, “Poczuć myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dziś)”, *Teksty Drugie*, nr 6 (2013), 13. Zob. Barbara Myrdzik, “O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N*, nr 2 (2017), 118–120.

13. Bojarska, “O niektórych konsekwencjach...”, 13.

współtropiczny (jako rodzaj paradoksalnej wzajemnie związanej “pasywnej aktywności” doświadczającego i doświadczanego); oraz transformacyjny (wobec i rzeczy, i podmiotu)¹⁴.

Dzieci, których nie ma

Przedmiotem analizy jest utwór Renaty Piątkowskiej *Dzieci, których nie ma* opublikowany przez Wydawnictwo Literatura w 2020 roku w serii “Wojny Dorosłych – Historie Dzieci”. Pozycja wydaje się interesująca z kilku powodów. Po pierwsze, porusza temat marginalizowany do tej pory na kartach literatury dla dzieci i młodzieży, opowiadając o obozie prewencyjnym (*Polen-Jugendverwahrlager der Sicherheitspolizei in Litzmannstadt*), funkcjonującym na terenie Łodzi w latach 1942–1945, którego więźniami były dzieci¹⁵. Stanowi zatem rzadki w literaturze dla niedorosłych przykład tzw. literatury obozowej. Po drugie, autorka wykorzystuje interesujące strategie nadawcze, w szczególności sposób pobudzające lekturę afektywno-emocjonalno-zmysłową. Po trzecie, choć przedstawione przez Piątkowską wydarzenia nie są związane z problematyką wyrażalności i niewyraźności Zagłady, to jednak w szerszym znaczeniu wpisują się w dyskusję na temat sposobów obrazowania tragedii wojennej. Więcej, analizowane dzieło można ulokować również w nurcie debaty o sposobach oraz celowości kreowania naturalistycznych i brutalnych przedstawień II wojny na kartach literatury dla dzieci i młodzieży (szczególnie obrazowania śmierci, choroby, kalekich ciał, traumy, zła). Zważywszy więc na wiek projektowanego przez wydawcę czytelnika (15+), podejmowaną tematykę i zastosowane rozwiązania literackie, uznać należy, że *Dzieci, których nie ma* to również pozycja o nieco problematycznym statusie – tak nadawczym, jak odbiorczym – co także zachęca do rozważań nad nią samą.

Jeśli przyjrzymy się literackim narracjom o II wojnie światowej tworzonym z myślą o niedorosłym odbiorcy, dostrzeżemy kilka powracających strategii kreowania opowieści¹⁶. Wydarzenia wojenne filtrowano przede wszystkim przez dziecięcą ciekawość, wyobraźnię, uczucia i możliwości percepcyjne¹⁷, struktura opowieści zapośredniczana

14. Nycz, *Poetyka doświadczenia...*, 142.

15. Obecne na rynku wydawniczym pozycje mają przede wszystkim charakter reportażowo-wspomnieniowy i kierowane są głównie do dorosłych odbiorców. Zob. Jolanta Sowińska-Gogacz, Błażej Torąński, *Mały Oświęcim. Dziecięcy obóz w Łodzi* (Warszawa: Prószyński Media, 2020).

16. Por. Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009).

17. Zob. Joanna Rudniańska, *Kotka Brygidy* (Żabia Wola: Wydawnictwo Pierwsze, 2007); Paweł Beręsewicz, *Czy wojna jest dla dziewczyn?*, il. Olga Reszelska (Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2010); Iwona Chmielewska, *Pamiętnik Blumki* (Poznań: Media Rodzina, 2011); Joanna Papuzińska, *Asiunia*, il. Maciej Szymanowicz (Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2011); Michał Rusinek, *Zakłęcie na “w”*, il. Joanna Rusinek (Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2011); Beata Ostrowicka, *Jest taka historia. Opowieść o Januszu*

była także przez wspomnienia osób dorosłych¹⁸, tradycyjne opowieści (baśnie, mity)¹⁹, perspektywę nieantropocentryczną²⁰, biografię / działania osób pomagających dzieciom żydowskiego i polskiego pochodzenia²¹, niemimetyczną kreację świata²², losy rozdzielonego rodzeństwa²³, a nawet historię stworzoną na potrzeby szkolnego projektu²⁴. Tymczasem *Dzieci, których nie ma* Piątkowskiej to opowieść o wojnie determinowana w dużej mierze przez różne wymiary dziecięcej cielesności.

Rozważania zawarte w artykule bazują na założeniu, iż trudne do wyartykułowania są nie tyle realia obozowe odciskające swoje piętno na dzieciach, ile emocje i odczucia czytelnika, który z tymi literackimi obrazami obcuje. Taki problem pozwala z kolei na podjęcie próby zbadania afektów i emocji, jakie wspomniana lektura ewokuje. W jakiś sposób każe również zastanowić się nad odbiorczą gotowością na afekty, które lektura książki chce wywołać.

Ciała umęczone, głodne i chore

Kluczowy dla reakcji afektywno-emocjonalnych odbiorców jest dosadny styl autorki. Piątkowska, potęgując naturalistyczny, momentami wręcz turpistyczny,

Korczaku, il. Jola Richter-Magnuszewska (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012); Dorota Combrzyńska-Nogala, *Bezsensność Jutki*, il. Joanna Rusinek (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012); Renata Piątkowska, *Wszystkie moje mamy*, il. Maciej Szymanowicz (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2013); Marcin Szczygielski, *Arka czasu, czyli Wielka ucieczka Rafała od kiedyś przez wtedy i wstecz*, il. Daniel de Latour (Warszawa: Stentor, 2013); Adam Jaromir, *Ostatnie przedstawienie panny Esterki. Opowieść z getta warszawskiego*, il. Gabriela Cichowska (Poznań: Media Rodzina, 2014); Andrzej Marek Grabowski, *Wojna na Pięknym Brzegu*, il. Joanna Rusinek (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2014); Joanna Fabicka, *Rutka*, il. Mariusz Andryszczyk (Warszawa: Agora, 2016); Izabella Klebańska, *Jadzia*, il. Maciej Szymanowicz (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2018); Katarzyna Ryrych, *Mała wojna*, il. Joanna Rusinek (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2019); Dorota Combrzyńska-Nogala, *Niedokończona opowieść Pepe*, il. Magdalena Pilch (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2020); Agata Tuszyńska, *Mama zawsze wraca*, il. Iwona Chmielewska (Warszawa: Wydawnictwo Dwie Siostry, 2020).

18. Zob. Piątkowska, *Wszystkie moje mamy...*

19. Zob. Combrzyńska-Nogala, *Bezsensność...* oraz *Niedokończona opowieść...*

20. Zob. Cezary Harasimowicz, *Mirabelka*, il. Marta Kurczewska (Warszawa: Zielona Sowa, 2018); Ryszard Marek Groński, *Szlemiel*, il. Krzysztof Figielski (Warszawa: Wydawnictwo Nowy Świat, 2010).

21. Zob. Chmielewska, *Pamiętnik...*; Ostrowicka, *Jest taka historia...*; Piątkowska, *Wszystkie moje mamy...*; Jaromir, *Ostatnie przedstawienie...*; Irena Landau, *Ostatnie piętro*, il. Joanna Rusinek (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2015); Combrzyńska-Nogala, *Niedokończona opowieść...*; Anna Czerwińska-Rydel, *Listy w butelce. Opowieść o Irenie Sendlerowej*, il. Maciej Szymanowicz (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2018).

22. Zob. Fabicka, *Rutka...*; Szczygielski, *Arka...*

23. Zob. Joanna Rudniańska, *XY*, il. Jacek Ambrożewski (Warszawa: Muchomor, 2012).

24. Zob. Paweł Beręsewicz, *Wszystkie lajki Marczuka* (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012).

charakter wypowiedzi, nagromadza wiele epitetów charakteryzujących kondycję dziecięcych ciał oraz stan mentalny małych więźniów. Dzieci są “wystraszone”, “niespokojne”, “wycieńczone”, “bite”, “głodne”, “zmarznięte”, “zziębnięte”, “obolałe”, “wynędzniałe”, “chore”, “wycieńczone”, “brudne”, “odparzone”, “zgarbione” czy “zgięte w pól”. Określenia tego rodzaju, pojawiające się w tekście z dużą częstotliwością, idą w parze z zabiegami ukazującymi uszkodzoną i już w pewien sposób nieludzką cielesność: dzieci zostają pozbawione włosów, przez co ich “oczy wydają się większe, a policzki bardziej mizerne i zapadnięte”²⁵, twarze przypominają oblicza starców, stopy i plecy są “chudziutkie”. Bohaterowie Piątkowskiej są okaleczeni, naznaczeni bliznami oraz ranami, które nie chcą się goić. Styl autorki potęguje czytelnicze przeświadczenie o tym, że dzieci przestają być dziećmi:

Wzdłuż bloku ósmego idzie dziecko. Właściwie cień dziecka. Sunie wolno i przytrzymuje się ręką ściany. Porusza się, jakby było sennie. Ogolona głowa chwieje się na wiotkiej szyi. Obozowy drelich zwisa luźno, trudno uwierzyć, że w nogawkach i rękawach są dziecięce nogi i ręce. To dziecko ma pomarszczoną twarz starca i nie może ustać o własnych siłach. Apatyczne, obojętne na wszystko dokoła, nie boi się już bicia. Dygocze z zimna, nawet w upał. W języku obozowym na takie dzieci mówi się “łajzy”. Nikt nie zwraca na nie uwagi, nawet esesmani. Wiadomo, łajza umrze, jak nie dziś, to jutro. W kolejce po chleb, na stojąco, na siedząco albo podczas snu. Szkoda na takiego siły i bata. Los łajzy i tak jest przesądzony²⁶.

Jedną z przyczyn psychiczno-fizycznych stanów dzieci jest panujący w obozie głód, a opis jego skutków jest niezwykle sugestywny. Mali więźniowie jedzą spleśniały chleb, walczą o najmniejszy okruch pieczywa, wykorzystują nawet brudną, zmiecioną z podłogi mąkę, próbują spożyć papier czy klej do butów, zostają ponadto okrutnie ukarani za chęć zjedzenia czegoś, czego zdaniem strażników jeść nie powinni; “zakazanym owocem” w tych realiach okazuje się choćby gnijąca śliwka. Głód prowadzi do wyniszczenia i osłabienia organizmu, a zatem do degradacji cielesnej i w konsekwencji – psychicznej:

Mały chłopiec przeciera twarz rękawem bluzy, przyciska powieki brudnymi palcami. Pryskająca spod młotka nafta drażni oczy, które od wielu dni są zapuchnięte i ciągle łzawią. Igły dwoją mu się i troją przed oczami. Jeszcze nie wie, że ma jaglicę. Nie wyrabia normy. Majster bije go po twarzy, potem w ruch idzie wąż. Za karę malec nie dostanie dzisiaj obiadu i będzie musiał skakać “żabką”, podczas gdy inni będą jedli swoją zupę.

25. Renata Piątkowska, *Dzieci, których nie ma*, il. Maciej Szymanowicz (Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2020), 12.

26. Piątkowska, *Dzieci...*, 20.

“Jestem zdrow i jest mi tu dobrze”²⁷ – muszą pisać dzieci w swych listach do rodzin, a słowa te w obliczu sytuacji egzystencjalnej małych więźniów potęgują nasze poczucie niezrozumienia. Piątkowska obok opisów ciał wyniszczonych i okaleczonych kreśli bowiem (przy użyciu naturalistycznych chwytów) charakterystyki ciał chorych. W realiach obozowych choroba utożsamiana jest z męczarnią i śmiercią. Dzieci chorują na tyfus, zapalenie płuc, gruźlicę, dur brzuszny, jaglicę, mają pasożyty. Wiedzą też doskonale, że każda z tych chorób doprowadzić może je do kalectwa lub śmierci. Żyją w lęku przed realną chorobą, przed zarzutem symulacji choroby, aż w końcu przed samym “leczeniem”, prowadzącym do jeszcze większego spustoszenia organizmu:

Na “izbie chorych” dzieci dostają tylko połowę dziennej porcji chleba i zupy. Te chore na świerzb, rozebrane do naga, przebywają w osobnej, nieogrzewanej izbie. Śpią na gołych deskach. Głodne, wyziębione i bite, umierają, pozbawione opieki. To Bayerowa [*Sydonia Bayer*] decyduje, komu podać leki. Jej zdaniem mało kto zasługuje na taki “przywilej”. Nie żałuje za to lizolu, którym obficie polewa skaleczenia. Dzieci zagryzają wargi i wiją się z bólu, kiedy wściekle palący płyn sączy się do ran. Wszyscy jak ognia boją się “izby chorych”. Wiedzą, że stamtąd wracają tylko nieliczni²⁸.

Choroba w obozie jest także synonimem winy, za którą w brutalnym świecie czeka kara – kiedy tuż przed świętami Bożego Narodzenia wybucha epidemia duru brzuszego, strażnicy także muszą trafić na kwarantannę, nie mogą więc spędzić Wigilii we własnym domu. Furia i złość esesmanów doprowadza do tego, że pijani katują dzieci w baraku, a konsekwencje tych czynów opisuje krótkie zdanie: “Ich buty zostawiają na śniegu czerwone ślady”²⁹. Strach, obawę, przerażenie i ciągle cierpienie dzieci wyraża autorka za pośrednictwem fragmentów brutalnych, lecz także dzięki niemal słyszalnym i odczuwalnym opisom, na przykład szybko uderzających małych serc.

Reifikacja i odcieleśnienie

Dzieci z obozu przestają być ludźmi, przestają być dziećmi – w aspekcie językowym i symbolicznym – wrażenie to potęgują nie tylko przywołane wcześniej opisy dziecięcych wyniszczonych, okaleczonych i już w jakiś sposób “niedziecięcych” ciał, lecz także zabiegi podkreślające reifikacyjny charakter działań oprawców:

27. Piątkowska, *Dzieci...*, 49.

28. Piątkowska, *Dzieci...*, 42.

29. Piątkowska, *Dzieci...*, 52.

Rusza obozowa machina. Dzieci muszą podać swoje imię, nazwisko, datę urodzenia i adres. W zamian dostają małą tabliczkę, na której wypisany jest obozowy numer. Wieszają tabliczki na szyi i od tej pory przestają być dziećmi. Stają się więźniami, przestraszonymi numerami³⁰.

Mali więźniowie stają się nie tylko “przerażonymi, zagłodzonymi cieniami”³¹, przez strażników określane bywają także jako “robaki”, “konie pociągowe”, “szczyłe”, “łajzy”, “polskie świnie” czy “psy”. Zabiegi odczłowieczania i swoistego “oddzielenia” postaci dostrzegalne są jednakowoż także na poziomie narracyjnym, czego dowodami narracja prowadzona z perspektywy oprawców i dzieci oraz prezentacja przemocowych, a jednocześnie niczym nieumotywowanych, bezinteresownie okrutnych działań “wychowawców”.

Krótkie, epizodyczne formy Piątkowskiej ukazują sadyzm i bestialstwo personelu obozu, a jednocześnie kreowana w ten sposób forma narracyjna zapośrednicza czytelniczy odbiór przez pryzmat zdarzeń widzianych z trudnej interpretacyjnie perspektywy:

Kiedy [*dziewczynka*] zimą trafia na “izbę chorych”, jest w złym stanie, nie trzyma moczu, gorączkuje. Sydonia Bayer nie może znieść widoku leżących dzieci. Z kijem w rękę sprawdza, które są chore, a które tylko udają. Bicie sprawia jej wyraźną przyjemność. Kiedy Tereska moczy łóżko, Bayerowa wypędza ją w koszuli, boso, na dwór. Tam okłada małą więźniarkę kijem i polewa wiadrem zimnej wody. Każę leżeć w śniegu, na mrozie. Mija sporo czasu, zanim pozwala pokrytą lodem i krwią dziewczynkę zawlec do łóżka. Tereska już nigdy nie naje się do syta. Wkrótce umrze na zapalenie płuc³².

To esesman patrzy na dzieci jak na “obmierźłe robaki”³³, to Eugenia Pohl³⁴ z rozbawieniem spogląda na walkę dzieci o okruchy chleba, które zrzuca im z okna, to Edward August “[...] masakruje dzieci. Poddaje je wyszukanyemu torturom. To on powiesił za nogi chłopca w garażu i opuścił głową w dół do kanału ze zużytą oliwą i smarem”³⁵. Wypowiedzi i reakcje esesmanów, skonstruowane w głównej mierze za pośrednictwem monologów (wydawanie rozkazów, krzyki) w eksplicytny i zarazem symboliczny sposób odbierają dzieciom prawo do przemówienia ich własnym głosem. Mali więźniowie pozbawieni są wszakże wszelkich praw, nakazuje się im cierpienie w milczeniu. Narracja prowadzona w ten sposób

30. Piątkowska, *Dzieci...*, 12.

31. Piątkowska, *Dzieci...*, 38.

32. Piątkowska, *Dzieci...*, 44.

33. Piątkowska, *Dzieci...*, 12.

34. Nazwiska członków personelu obozu wymienione w tekście należą do autentycznych postaci.

35. Piątkowska, *Dzieci...*, 50.

może powodować czytelnicze afekty i emocjonalne zagubienie, gdyż narzuca momentami tryb patrzenia na opisywany świat “okiem oprawcy”.

Partie te skontrastowane są z fragmentami przedstawiającymi myśli małych więźniów, które oddawać mają dziecięcą percepcję wydarzeń. Dziecięce prawo do naiwności i bezradności pozwala na komentowanie sytuacji beznadziejnych: jeden z chłopców rozważa, że gdyby nie posiadał nóg, to z pewnością by go nie bolały (własna cielesność staje się źródłem cierpień), drugi zaś żałuje, że nie jest koniem, byłaby bowiem jakaś szansa, aby wreszcie mógł się najeść.

Czytelniczą uwagę zwraca wszechobecna przemoc psychiczna i fizyczna, podsztyta działaniami o charakterze uprzedmiotawiającym i odcieleśniającym – dzieci są bite i poniżane ku uciesze strażników, są łatwym celem, przeżywają katusze, czego przykładem opis pobytu chłopca w karcerze:

Do takiej ciemnicy zostaje wtrącony dziewięcioletni chłopczyk. Jest mocno pobity i przerażony. Stoi na betonowej podłodze, po kostki w lodowatej wodzie. Woda chlupie pod nogami, a dłonie natrafiają na ścianę, mokrą, śliską i zimną. Z sufitu nieprzerwanie spadają krople. Chłopiec ma dreszcze i uporczywy kaszel. Przypomina sobie, jak więźniowie opowiadali, że w karcerze Niemcy ustawili trumnę z nieboszczykiem. Cofa się, próbuje w nieprzeniknionej ciemności odnaleźć drzwi, choć wie, że są zamknięte na zasuwę od zewnątrz. Mały więzień ma rany na głowie i wybite zęby. Sam już nie wie, czy po twarzy spływa mu krew, czy łzy. Nagle cela wiruje przed oczami, nogi uginają się i głowa z pluskiem uderza w zalaną wodą, betonową podłogę. Już nikomu nie powie, za co trafił do karceru³⁶.

Pamiętając, iż *Dzieci, których nie ma* to portret stricte literacki, można rozważyć, czy jednak kondycja bohaterów analizowanej książki nie przypomina w jakimś sensie traumatycznego stanu opisanego przez Barbarę Skargę: “[...] moja osobowość już nie reaguje, staje się sztywna, niemal martwa. Ciało, na które spadają razy kata, przestaje czuć ból, traci możliwość poruszania się, staje się bezwładną masą”³⁷. W sposób szczególnie więc tego rodzaju przedstawienia imitowałyby dokument osobisty, “autentyzowałyby” i “uwiarygadniałyby” przeżycia niedorośłych, intensyfikując czytelnicze emocje.

Reifikacja związana jest także z odbieraniem dziecięcej godności i w utworze Piątkowej zabieg ten przybiera rozmaite formy. Próbujący ucieczki więźniowie są

36. Piątkowska, *Dzieci...*, 46.

37. Barbara Skarga, *Ślad i obecność* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 89, cyt. za: Jolanta Kowalska-Leder, “Dzieciństwo czasu Zagłady. Przeciwnastawne projekty prawdy, pamięci i zapisu doświadczenia”, w: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. Sławomir Buryła, Paweł Rodak (Kraków: Universitas, 2006), 319. Justyna Kowalska-Leder uważa, że tego rodzaju postawę nierzadko odnaleźć można w dziecięcych dokumentach osobistych czasu Zagłady.

katowani, a następnie odbywają publiczną karę: muszą zostać opluci przez własnych kolegów; wszelkie prawa odebrane zostają dzieciom, które u kresu sił trafiają do kostnicy, by następnie zostać żywcem przysypane ziemią; szacunku pozbawione są także ich zwłoki – ciało dziecka, które zginie podczas próby ucieczki z obozu, zostaje wywiezione na taczce przy pozostałych więźniach, niczym odpad.

Protetyczne współodczuwanie i emocje nieuporządkowane

W szczególny sposób konstruuje Piątkowska fragmenty, które odnoszą się do kategorii współodczuwania i konceptualizowania wydarzeń przez odbiorcę – autorka sięga bowiem po mechanizmy zapośredniczenia / filtrowania tychże przez czytelnicze, zindywidualizowane doświadczenia i emocje. W *Dzieciach, których nie ma* znajdują się opisy, które z jednej strony odwołują się do znanych czytelnikom rejestrów emocjonalnych i przeżyć, z drugiej jednak – z tymi właśnie rejestrami i przeżyciami one zrywają. Możemy więc próbować zrozumieć bohaterów utworu, równocześnie dostrzegając, że nie sposób zrozumieć ich sytuacji w pełni. Prowokuje to do zadania pytania, w jaki sposób przebiega więc przyswajanie tak kreowanych treści. Agnieszka Dauksza, opisując proces odbioru i interpretacji każdego komunikatu, tak charakteryzuje jego wstępną fazę:

Zakładam, że najpierw dochodzi do sensorycznego i synestezyjnego rejestrowania, “wyczuwania” danego obiektu, podejmowana jest też próba konfrontowania go z tym, co znajome, i “rozpoznania” przez pryzmat znanych kategorii. Wiąże się to z wypracowywaniem tymczasowych znaczeń odczuwanych³⁸.

Szczególnie interesujące w tym kontekście są te opisy Piątkowskiej, które określić można roboczo mianem “odczuwalnych” i “sensorycznych”. Po pierwsze, ze względu na swoją konstrukcję i “doświadczeniowe” punkty odniesień przedstawione sytuacje są pozornie łatwe do wyobrażenia; po drugie, co ważniejsze, mają wymiar cielesny i zmysłowy, co szczególnie oddziałuje na odbiorcę. Wśród owych sensorycznych bodźców można wymienić: szorowanie szczotką ryżową lub kawałkiem cegły, zdzieranie skóry (dotyk); naftę, krew, moczu (zapach); uszkodzoną twarz, brudne ciało, ogoloną głowę (wzrok); zupę z robakami, ziemię w zębach, spleśniały chleb (smak); krzyk, płacz, jęk (słuch). Tego rodzaju konstrukcje nadawcze przybierają następującą formę:

Wyznaczeni więźniowie zdejmują obozowe drelichy i *twardymi, ryżowymi szczotkami szorują się wzajemnie. Trą mocno, do krwi*. “Wychowawca” już nie raz pokazał, jak trzeba to robić.

38. Dauksza, *Afektywny modernizm...*, 367.

Czasem ryżową szczytkę zastępuje *kawałek szorstkiej cegły*. Takie “przepierki” odbywają się też często pod pompą, przed warsztatem iglarskim. Tam dzieci ciągle *opryskane są naftą*, w której konserwuje się igły. Nietrudno więc znaleźć *brudną buzię*, z której *trzeba zderzeć brud razem ze skórą*³⁹.

W utworze odnaleźć można ponadto wiele określeń, które konkretyzują przedmioty i sytuacje (mają więc silny potencjał wyobrazeniowy): spodnie są “drelichowe”, “mokre”, “szorstkie”, “luźne”, “za długie”, “podszyte wiatrem”, “szare” – określenia te odwołują się do konkretnych doświadczeń, pozwalając więc w jakimś sensie “poczuć” opisywane zdarzenia, jest to jednak w dużej mierze odczuwanie “protetyczne”⁴⁰, zapośredniczone przez zupełnie inne doświadczenia i kontekst sytuacyjny, co jeszcze bardziej wpływa na poczucie niezgody na prezentowane treści. Co więcej, im mocniejsze wytrącenie czytelnika z jego własnych doświadczeń czy przyzwyczajzeń, tym silniejsze – kształtujące się na linii niemocy, współczucia i empatii – poczucie zagubienia i niezrozumienia zapośredniczonych przez tekst sytuacji⁴¹. Zderzenie skojarzeń zakorzenionych w doświadczeniu odbiorczym z brutalnym przedstawieniem obozowej rzeczywistości i dziecięcej “(nie)cielesności”, materializującej się za pośrednictwem naturalistycznego i niekonwencjonalnego języka, wpłynąć musi w konsekwencji na sam proces interpretacyjny. W jakimś więc sensie odbiorca rozumie bohaterów utworu, ale i tak nie ma możliwości, aby się z nimi utożsamić, co wynikać może z konkretnych barier: “[...] to, co odczute jako nie-swoje, nowe i obce, sprawia trudności poznawcze, gdyż ani percepcja, ani natychmiastowe rozumienie nie przynoszą wymiernych efektów [...], wymagają wysiłku i zaangażowania jednostki”⁴².

Abiekt i współczucie

Wspomniana strategia budowania kontrastów realizuje się najpełniej w sposobie zestawiania elementów abiektalnych, wywołujących obrzydzenie i wstręt,

39. Piątkowska, *Dzieci...*, 27.

40. Rozumienie “protetycznego odczuwania” skorelowane jest z teorią Alison Landsberg o “pamięci protetycznej”. Badaczka uważa, że “[...] wspomnienia protetyczne nie dają się bezpośrednio wydobyć z czyichś rzeczywistych doświadczeń. Jednak, choć krążą w obiegu publicznym i są niezakorzenione w ciele, to doświadcza się ich za pośrednictwem ciała w wyniku zaangażowania w całą gamę technologii kultury. Tym samym stają się one częścią osobistego archiwum doświadczeń, wpływając na podmiotowość jednostki oraz jej relacje z teraźniejszością i przyszłością”. Zob. Alison Landsberg, “Pamięć protetyczna”, w: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. Iwona Kurz, Paulina Kwiatkowska, Łukasz Zaremba (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012), 690.

41. Beata Przymuszała, *Smugi Zagłady. Emocjonalne i konwencjonalne aspekty tekstów ofiar i ich dzieci* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 189.

42. Dauksza, *Afektywny modernizm...*, 365.

oraz elementów emocjonalno-wyobrażeniowych, skłaniających do współczucia czy litości. Julia Kristeva pisała, że to “[...] nie brak czystości czy zdrowia sprawia, że coś się staje wstrętne; wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane”⁴³. Społeczny, kulturowy, a w końcu indywidualno-emocjonalny ład zaburza zderzenie obrazów, zaburza je również (a może przede wszystkim) nieludzka i właściwie niemożliwa dla rozumowego pojęcia zbrodnia⁴⁴. Obok wyrazistych opisów chorób (i ich cielesnych objawów takich, jak łzawiące oczy, opuchnięte brzuchy, wychudłe sylwetki), robactwa, krwi, spleśniałego jedzenia, cuchnącego moczu, gnoju i brudu pojawiają się opisy dzieci traktowanych brutalnie i nieludzko, dzieci tęskniących do matek, dzieci głodnych, samotnych, dzieci naznaczonych traumą i śmiercią:

Tu mieszkają “szczyły” – dzieci, które bezwiednie oddają moc. Nic nie mogą na to poradzić. Są chore, gorączkują, mają przeziębiony pęcherz, wiele z nich ma gruźlicę. Niektóre puchną z głodu tak, że nie mogą zmieścić się w swoje obozowe bluzy i spodnie. Nikt ich nie leczy, są skazane na powolną śmierć⁴⁵.

Wszy, pluskwy, pchły nadal gnieźdzą się w siennikach, kocach i ubraniach. Esesman z obrzydzeniem wyciera dłonie w chusteczkę, odwraca się i wychodzi⁴⁶.

Te kulkatki, a są wśród nich dzieci niespełna dwuletnie, zanoszą się płaczem. Dzień i noc wołają mamę. Ale mamy nie przyjdą ich utulić. Rozstrzelane, wywiezione w głąb Niemiec, osadzone w więzieniach i obozach – nic już nie mogą zrobić⁴⁷.

Lektura *Dzieci, których nie ma* niesie więc za sobą swoistą afektywno-emocjonalną ambiwalencję. Z jednej bowiem strony, partycypacja odbiorcza związana jest z obrzydzeniem i wstrętem, z drugiej zaś – ze współczuciem (a nawet litością) i empatią. Treść utworu Piątkowskiej powiązana jest z ekspozycją afektywnego przeżywania, a następnie z rozchwianiem czytelniczych emocji i trudnością z ich uporządkowaniem. Nie tyle sam opis, ile wywoływane przez niego afekty i nadpisane na nich emocje mogą budzić sprzeciw odbiorcy. Deskrypcje te są

43. Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. Maciej Falski (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007), 10.

44. Uwzględnić jednak należy, że trudności w zrozumieniu prezentowanych zjawisk i spotęgowanie czytelniczego szoku może spowodować “ukontekstowanie” lektury, tj. uświadomienie bądź wiedza o tym, iż dziecięcy obóz w Łodzi istniał naprawdę, a nieludzkie warunki w nim panujące potwierdzają opracowania naukowe oraz wspomnienia byłych więźniów.

45. Piątkowska, *Dzieci...*, 23.

46. Piątkowska, *Dzieci...*, 31.

47. Piątkowska, *Dzieci...*, 34.

bowiem krańcowe, odstręczające, szokujące, ale jednocześnie – wzbudzać mogą odbiorcze empatyczne zaangażowanie:

Drewniane prycze i podłogi nieustannie moczone – gniją. Fetor, który roztacza się wokół, jest nie do zniesienia. Przechodzący w pobliżu więźniowie odruchowo odwracają głowy i przyspieszają kroku. Chore dzieci z bloku numer osiem cuchną moczem. Nie mają ubrań na zmianę, więc ciągle chodzą w tych samych, brudnych, zamoczonych. W zimie ich mokre spodnie zamarzają i robią się twarde, jakby były z dykty. Trudno w nich chodzić. Szczyle pracują tylko na wolnym powietrzu. W zamkniętym pomieszczeniu nikt by nie wytrzymał ich zapachu. Ale one muszą wytrzymać w bloku numer osiem. Na gnijących pryzkach bez siennika, chore i zmarznięte. Pozostawione własnemu losowi. Z tego bloku roznosi się nie tylko fetor. Nocą niesie się stamtąd rozpaczliwy płacz⁴⁸.

Narracja w tym konkretnym fragmencie złożona jest z dwóch, trudnych do pogodzenia komponentów; z jednej bowiem strony, gnicie i fetor moczu uwypuklają sam abiekt, prowadzący do dyskomfortu, z drugiej zaś – przedstawienie dzieci, które cierpią i płaczą, wyzwała odczucia dalece odmienne. Czytanie afektywne sprawia, że oba elementy napędzają się wzajemnie, już na poziomie przedrozumowym, kiedy wspomniane emocje nie są jeszcze uporządkowane. Ponadto za pośrednictwem łatwo wyodrębnianych z tekstu mechanizmów kompozycyjnych czy narracyjnych możliwe jest odczuwanie pewnej bliskości i zrozumienia przedstawionych sytuacji (np. zamarzająca odzież), ale jednocześnie są one obce, odpychające, w pewien sposób izolowane od samego odbiorcy, a raczej przez samego odbiorcę. Interesujące w tym przypadku okazują się słowa Kristevej, charakteryzującej własny proces potęgowania wstrętu:

W ciemnych salach muzeum, które pozostało teraz z Auschwitz, widzę stos dziecięcych butów lub czegoś w tym rodzaju, co widziałam gdzie indziej, pod choinką, jak mi się wydaje, na przykład lalki. Wstręt do nazistowskiej zbrodni sięga szczytu, kiedy śmierć, która tak czy inaczej mnie zabija, miesza się do tego, co w moim żywym świecie ma mnie ocalić od śmierci: do dzieciństwa, nauki, między innymi...⁴⁹

Czy w ogóle możliwe jest rozpoznanie przedstawianych przez Piątkowską zjawisk? Czy rozumienie zachodzi automatycznie, gdyż zapośredniczone jest przez odbiorcze doświadczenia kulturowe i kompetencje? Mamy raczej do czynienia z procesem, który Dauksza scharakteryzowała w sposób następujący:

Niepowodzenie “natychmiastowego”, bezwiednego rozumienia inicjuje procesy interpretacyjne. Opór poznawczy nie wynika jednak ze stopnia skomplikowania danego dzieła,

48. Piątkowska, *Dzieci...*, 23.

49. Kristeva, *Potęga obrzydzenia...*, 10.

lecz raczej z charakteru reakcji odbiorczej. [...] Trudność zrozumienia danego zjawiska wynika zatem z niemożności zastosowania gotowego scenariusza poznawczego i łatwego sklasyfikowania konfrontacji. Niejednoznaczność tego stanu powoduje, że etap wypracowania znaczenia odczuwanego przestaje być bezwiednym, ignorowany przez świadomość etapem i urasta do rangi rejestrowanego, intensywnego stanu. Afektywne poruszenie czytelnika [...] wyrażonego ze schematu odbiorczego jest analogiczne do spotkania jednostki z czymś, co inne, obce, nieznanne, niewpisujące się w wyobrażenie wspólnoty⁵⁰.

Nie ulega wątpliwości, że lektura afektywna blokuje automatyczne skojarzenia, blokuje w pewien sposób możliwość odwołania się do konwencjonalnych kategorii wykrystalizowanych na podstawie doświadczenia społecznego czy kulturowego. Oznaczałoby to zatem, że dopiero w dalszej kolejności możliwe jest ewentualne nazwanie czy uporządkowanie emocji, jeszcze później zaś możliwa byłaby interpretacja przyswajanych treści.

Dzieci, które są (zakończenie)

Intensywne afekty i emocje czytelnika wywołuje Piątkowska za pośrednictwem swoistych dla analizowanego utworu stylu i narracji. Opisy charakteryzuje językowa dosłowność, obrazowość, ale także duża kontrastowość fraz, wywołująca poczucie obcości, a nawet oszołomienia czy szoku⁵¹. Efekt makabry, którą przeżywają dzieci, potęguje prosta, sprawozdawcza, epizodyczna narracja, zapośredniczona przez sytuacje, w jakich znalazły się ofiary. Nosi ona znamiona narracji behawioralnej, kontrastywnej wobec skonwencjonalizowanych, dominujących na rynku współczesnej literatury dziecięcej i młodzieżowej, nierzadko łągających (na przykład za pośrednictwem dziecięcego, nieświadomego, a nawet naiwnego, fokalizatora) sposobów pisanie o wojnie. Zasygnalizowane zderzenie perspektyw narracyjnych – oprawcy i ofiary – wpływa ponadto na samą sytuację odbioru, potęgując jego problematyczność: która perspektywa jest naszą?

W naturalistyczny i budzący rozmaite reakcje odbiorcze sposób prezentuje Piątkowska skazaną na uszkodzenie i zagładę (także symboliczną) dziecięcą cielesność, rozumianą przez pryzmat aspektów psychofizycznych. Poszczególne minirozdziały wypełniają opisy ciał wymęczonych i chorych, katowanych i pokrytych bliznami, a sama deskrypcja jest oparta na mechanizmach cielesnych

50. Dauksza, *Afektywny modernizm...*, 370.

51. Poza przywołanymi przykładami warto wspomnieć o strategii płynnego operowania slangiem obozowym: karcer zwany przez Niemców "domem zabaw" czy kostnica określana mianem "domu wypoczynkowego" w specyficzny sposób uprawdopodobniają świat przedstawiany przez autorkę, lecz jednocześnie podkreślają jego grozotwórczy charakter.

i zmysłowych, wywołujących z kolei “afektalną” (afektywną i abiektałną) “intensywność” i emocje.

Uznanie tekstu Piątkowskiej za szczególnego rodzaju “fikcjonalizację świadectwa”⁵², eliminującego konwencjonalne założenie o wydarzeniach “na niby” i wywołującego przez to intensywne stany odbiorcze, prowokuje pytania o konieczność weryfikacji tychże treści z perspektywy “etyki reprezentacji”⁵³ oraz o ewentualną etyczną stosowność kreowania obrazów literackich przypominających narracje tworzone przez naocznych świadków wojny. Uwzględniając estetyczne, etyczne i psychologiczne aspekty, *Dzieci, których nie ma* można czytać także w nieco innym, bardziej podejrzliwym i krytycznym, rejestrze, rozważając między innymi ewentualne zawłaszczenie perspektywy “prawdziwych” ofiar, falsyfikując jej ujęcie czy manipulację odbiorem. W końcu zaś, szczególnie zważając na modelowego odbiorcę, analizowana lektura każe zastanowić się nad realnymi efektami wywołanych afektów i emocji, w tym także potencjalną traumatyzacją niegotowych na takie treści młodych czytelników. Odpowiedzi na te pytania wymagają jednak przeprowadzenia odrębnej analizy.

Powyższe wątpliwości i uwagi nie zmieniają faktu, iż *Dzieci, których nie ma* to lektura trudna na poziomie wyobrazeniowym, identyfikacyjnym, emocjonalnym i afektywnym. Nieść może jednak za sobą wymierne korzyści, o których – bazując na spostrzeżeniach Nycza – pisze Dauksza:

Dopiero niemożność identyfikacji, wrażenie obcości, niezrozumiałości czy niejasności prowokuje do podjęcia czynności interpretacyjnych, które – w przypadku powodzenia – prowadzą do “poszerzenia świata własnego dyskursu w rezultacie przyswojenia (rozszyfrowania, przełożenia) dotąd niezrozumiałego”⁵⁴.

52. Przymuszała, *Smugi Zagłady...*, 156.

53. Zob. Jacek Leociak, “O nadużyciach w badaniach nad doświadczeniem Zagłady”, *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, nr 6 (2010), 9.

54. Dauksza, *Afektywny modernizm...*, 357. Autorka przywołuje pracę Nycza *Poetyka doświadczenia...*

Bibliografia

- Bajorek, Angela. "Zabawka jako historyczny artefakt w niemieckiej literaturze i kulturze dziecięcej", *Filoteknos*, nr 9 (2019), 300–308.
- Beręsewicz, Paweł. *Czy wojna jest dla dziewczyn?*, il. Olga Reszelska. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2010.
- Beręsewicz, Paweł. *Wszystkie lajki Marczuka*. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012.
- Bojarska, Katarzyna. "Poczuć myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dziś)". *Teksty Drugie*, nr 6 (2013), 8–16.
- Chmielewska, Iwona. *Pamiętnik Blumki*. Poznań: Media Rodzina, 2011.
- Chmielewska, Katarzyna. "Literackość jako przeszkoda, literackość jako możliwość wypowiedzenia". W: *Stosowność i forma. Jak opowiadać o Zagładzie?*, red. Michał Głowiński i in., 21–32. Kraków: Universitas, 2005.
- Chrobak, Małgorzata, Katarzyna Wądolny-Tatar. "Waga emocji. Narracje afektywne w literaturze dla dzieci i młodzieży". *Filoteknos*, nr 10 (2020), 69–84.
- Combrzyńska-Nogala, Dorota. *Bezsensowność Jutki*, il. Joanna Rusinek. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012.
- Combrzyńska-Nogala, Dorota. *Niedokończona opowieść Pepe*, il. Magdalena Pilch. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2020.
- Czerwińska-Rydel, Anna. *Listy w butelce. Opowieść o Irenie Sendlerowej*, il. Maciej Szymanowicz. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2018.
- Dauksza, Agnieszka. *Afektywny modernizm. Nowoczesna literatura polska w interpretacji relacyjnej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017.
- Dymel-Trzebiatowska, Hanna. "Opowieść dla dzieci a opowieść dla dorosłych. Dwie literackie odsłony Wielkiej Szpery w łódzkim getcie". W: *(Od)pamiętywanie – gry z przeszłością w literaturze dla dzieci i młodzieży*, red. Bernadeta Niesporek-Szamburska, Małgorzata Wójcik-Dudek, 173–186. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.
- Fabicka, Joanna. *Rutka*, il. Mariusz Andryszczyk. Warszawa: Agora, 2016.
- Grabowski, Andrzej Marek. *Wojna na Pięknym Brzegu*, il. Joanna Rusinek. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2014.
- Groński, Ryszard Marek. *Szlemiel*, il. Krzysztof Figielski. Warszawa: Wydawnictwo Nowy Świat, 2010.
- Harasimowicz, Cezary. *Mirabelka*, il. Marta Kurczewska. Warszawa: Zielona Sowa, 2018.
- Janus-Sitarz, Anna. "Gry wyobraźni a osvajanie przestrzeni strachu. Czasy Holokaustu w literaturze dla dzieci". W: *Wolność i wyobraźnia w literaturze dziecięcej*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Marta Kotkowska, 195–206. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.
- Jaromir, Adam. *Ostatnie przedstawienie panny Esterki. Opowieść z getta warszawskiego*, il. Gabriela Cichowska. Poznań: Media Rodzina, 2014.

- Jarzyna, Anita. "Szlemiele. Zwierzęta wobec Zagłady w literaturze dla dzieci". *Narracje o Zagładzie*, nr 2 (2016), 235–256.
- Klebańska, Izabella. *Jadzia*, il. Maciej Szymanowicz. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2018.
- Kowalska-Leder, Justyna. "Dzieciństwo czasu Zagłady. Przeciwstawne projekty prawdy, pamięci i zapisu doświadczenia". W: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. Sławomir Buryła, Paweł Rodak, 311–330. Kraków: Universitas, 2006.
- Kowalska-Leder, Justyna. *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- Kristeva, Julia. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Landau, Irena. *Ostatnie piętro*, il. Joanna Rusinek. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2015.
- Landsberg, Alison. "Pamięć protetyczna". W: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. Iwona Kurz, Paulina Kwiatkowska, Łukasz Zaremba. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Leociak, Jacek. "O nadużyciach w badaniach nad doświadczeniem Zagłady". *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, nr 6 (2010), 9–19.
- Łebkowska, Anna. "Afekt". W: *Somatopoetyka – afekty – wyobrażenia*, 83–155. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019.
- Michułka, Dorota, Łukasz Gregorowicz. "Czytanie pamięci – doświadczenie – emocje. Narracja literackie dla młodego czytelnika – teoria i praktyka odbioru (*Rutka* Joanny Fabickiej)". *Polonistyka. Innowacje*, nr 7 (2018), 41–58.
- Myrdzik, Barbara. "O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych". *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N*, nr 2 (2017), 115–128.
- Nader, Luiza. "Afektywna historia sztuki". *Teksty Drugie*, nr 1 (2014), 14–40.
- Nycz, Ryszard. *Poetyka doświadczenia. Teoria, nowoczesność, literatura*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2012.
- Ostrowicka, Beata. *Jest taka historia. Opowieść o Januszu Korczaku*, il. Jola Richter-Magnuszewska. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2012.
- Papuzińska, Joanna. *Asiunia*, il. Maciej Szymanowicz. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2011.
- Pekaniec, Anna. "Dwie opowieści o wojnie, Holokauście i nie tylko. *Kotka Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Rutka* Joanny Fabickiej". *Czy/tam/czy/tu*, nr 1 (2017), 8–29.
- Piątkowska, Renata. *Dzieci, których nie ma*, il. Maciej Szymanowicz. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2020.
- Piątkowska, Renata. *Wszystkie moje mamy*, il. Maciej Szymanowicz. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2013.
- Przymuszała, Beata. *Smugi Zagłady. Emocjonalne i konwencjonalne aspekty tekstów ofiar i ich dzieci*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.
- Rudniańska, Joanna. *Kotka Brygidy*. Żabia Wola: Wydawnictwo Pierwsze, 2007.
- Rudniańska, Joanna. *XY*, il. Jacek Ambrożewski. Warszawa: Muchomor, 2012.

- Rusinek, Michał. *Zakłęcie na "w"*, il. Joanna Rusinek. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2011.
- Rybak, Krzysztof. "Rzeczy do zabawy. Zabawki w cieniu Zagłady w twórczości Uriego Orleva". W: *O czym mówią rzeczy? Świat przedmiotów w literaturze dziecięcej i młodzieżowej*, red. Anna Mik, Marta Niewieczyża, Ewelina Rąbkowska, Grzegorz Leszczyński, 93–105. Warszawa: Wydawnictwo SBP, 2019.
- Rybak, Krzysztof. "Traumatyzować czy tabuizować? Narracje holokaustowe w literaturze dziecięcej". *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N*, nr 6 (2021), 251–264.
- Ryrych, Katarzyna. *Mała wojna*, il. Joanna Rusinek. Łódź: Wydawnictwo Literatura, 2019.
- Sikora, Aleksandra. "W jaki sposób mówimy dzieciom o wojnie? Charakterystyka prozy o tematyce wojennej na podstawie wybranych książek dla dzieci". *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Librorum*, nr 19 (2014), 25–44.
- Skarga, Barbara. *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Skowera, Maciej. "Polacy i Żydzi, dzieci i dorośli. Kto jest kim w *Kotce Brygidy* Joanny Rudniańskiej i *Bezsenności Jutki* Doroty Combrzyńskiej-Nogali". *Konteksty Kultury*, nr 1 (11/2014), 57–72.
- Slany, Katarzyna. "*Rutka* Joanny Fabickiej jako przykład postpamięciowej literatury dla dzieci". *Maska*, nr 35 (3/2017), 81–92.
- Sowińska-Gogacz, Jolanta, Błażej Torzański. *Mały Oświęcim. Dzieciący obóz w Łodzi*. Warszawa: Prószyński Media, 2020.
- Szczygielski, Marcin. *Arka czasu, czyli Wielka ucieczka Rafała od kiedyś przez wtedy i wstecz*, il. Daniel de Latour. Warszawa: Stentor, 2013.
- Tomczok, Marta. "Getto łódzkie we współczesnej literaturze dla dzieci i młodzieży. Krytyka 'nowej wrażliwości'". *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, nr 16 (2020), 665–684.
- Tuszyńska, Agata. *Mama zawsze wraca*, il. Iwona Chmielewska. Warszawa: Wydawnictwo Dwie Siostry, 2020.
- Wądolny-Tatar, Katarzyna. "Dziecko i wojna w perspektywie postpamięci. Narracje dla najmłodszych". *Litteraria Copernicana*, nr 23 (3/2017), 111–124.
- Wójcik-Dudek, Małgorzata. *W(y)czytać Zagładę. Praktyki postpamięci w polskiej literaturze XXI wieku dla dzieci i młodzieży*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015.
- Wójcik-Dudek, Małgorzata. "Zamieszkać w Zagładzie. Geografia Holocaustu w literaturze dla dzieci i młodzieży". W: *Geografia krain zmyślonych. Wokół kategorii miejsca i przestrzeni w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*, red. Weronika Kostecka, Maciej Skowera. Warszawa: Wydawnictwo SBP, 2016.
- Wróblewski, Maciej, red. "... a małe dzieci do ognia wrzucali". *Antologia wypracowań szkolnych (1945–1946) na temat II wojny światowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021.
- Wróblewski, Maciej. "'Tekst emocjonalny' dla dzieci i młodzieży jako dialog międzypokoleniowy". *Filoteknos*, nr 10 (2020), 126–137.
- Wróblewski, Maciej. *Doświadczanie dzieciństwa. Studium z antropologii literatury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2019.

recenzje |

reviews |



W stronę postsekularnej humanistyki?

Recenzja książki: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, T. 2, red. Łukasz Tischner, Agnieszka Bielak (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2020), s. 912, 734. Okładka miękka, publikacja polskojęzyczna.

Towards Postsecular Humanities?

The article is a review of the two-volume publication *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* [Literature and Religion – Challenges of the Secular Age, edited by Łukasz Tischner and Tomasz Garbol (vol. I) and Łukasz Tischner and Agnieszka Bielak (vol. II) (Kraków: Jagiellonian University Publishing House, 2020). The publication brings an in-depth characterization of the research field of “literature and religion,” taking into account the diversity of cultural and methodological traditions, the locality of approaches and the individual dimension of interpretation. It creates a “map of faith and unbelief” of post-war Polish literature, free of preliminary hierarchies, which is sensitive to the diversity of aesthetic-ideological attitudes towards (Western) Christianity as the leading tradition in the Polish culture.

Keywords: religion, secular age, post-secularism, tender narrator, literary studies, Polish literature, humanities

Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej pod redakcją Łukasza Tischnera, Tomasza Garbola i Agnieszki Bielak to – jak zostało wskazane na tylnej okładce książki – “pierwsze w języku polskim kompendium wiedzy z zakresu badań nad relacją ‘literatura a religia’ na miarę humanistyki XXI wieku” i trudno się z tym nie zgodzić. Publikacja ta składa się z dwóch obszernych tomów, których lektura może faktycznie być wyzwaniem, ale też jest ze wszech miar warta nakładu czasu. Nie tylko bowiem zawiera rekapitulację najważniejszych tendencji i pozycji w odniesieniu do tego pola badawczego, lecz także oferuje wgląd w wiele motywów istotnych dla humanistyki w ogóle, niejako obejmując współczesną refleksję *in statu nascendi*, i w efekcie – prowokuje do dalszej refleksji.

Książka stanowi efekt wieloletniego projektu naukowego finansowanego w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (2016–2020), w którym uczestniczyło “kilkudziesięciu polskich i zagranicznych badaczy, reprezentujących różne ośrodki naukowe i rozmaite prądy współczesnej humanistyki”. Jak wyjaśnia Łukasz Tischner we *Wstępie* do tomu I, ta “różnorodność

zespołu ma związek z podstawowym założeniem”, tj. “przekonaniem, że żyjemy w świecie głębokiego światopoglądowego pluralizmu”¹. I rzeczywiście – założenie to przeziara przez wszystkie warstwy wieńczącego go dzieła.

Można wskazać na dwie główne przesłanki decydujące o celu i ostatecznym kształcie przedsięwzięcia. Po pierwsze, niewątpliwie faktem jest, że relacja między literaturą a religią stanowi szczególnie ważny i popularny temat w literaturoznawstwie polskim, o czym bynajmniej nie świadczy tylko bogata tradycja ośrodka naukowego, przy którym afiliowany był grant, tj. Ośrodka Badań nad Literaturą Religijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Po drugie, najnowsza refleksja filozoficzna i socjologiczna pokazuje jednoznacznie, że tzw. teza sekularyzacyjna w rozumieniu nieuchronnego upadku religii czy religijności w rezultacie modernizacji i/lub “odczarowywania” świata w sensie Weberowskim ma charakter głęboko polemiczny, a wręcz projekcyjny. Rzeczywistość społeczną charakteryzuje dziś pluralizm światopoglądowy, różnorodność deklaracji i stopnia zaangażowania. Wobec mnogości (by nie powiedzieć nieskończonej ilości) języków i postaw kluczowe staje się pytanie, jak uchwycić istnienie *tego*, *co religijne*, a w rezultacie – jak odnieść *to*, *co religijne* do *tego*, *co literackie*.

Projektowi patronuje Charles Taylor i to w jego rozumieniu stosowane jest tytułowe pojęcie “epoki świeckiej”, a więc epoki powstałej wskutek sekularyzacji, rozumianej wszakże nie jako zanik religii czy też zepchnięcie jej w rejony prywatne, a jako “zmianę warunków wyznania wiary”. Oznacza to świat, w którym dominuje opcja świecka, jednak żadna inna nie jest wykluczona. Ta opcjonalność wymaga stałego przekładu świeckich i religijnych kategorii czy artykulacji światopoglądowego przywiązania, a nawet znalezienia sposobu na współistnienia tychże. Nic dziwnego, że w tym kontekście pojawia się również nazwisko Jürgena Habermasa, innego czołowego myśliciela, który wprowadził do obiegu pojęcie społeczeństwa postsekularnego, które z pewnymi zastrzeżeniami można by uznać za określenie dotyczące problemu “głębokiego światopoglądowego pluralizmu” współczesności. Wydaje się zresztą, że pojęcie postsekularyzmu jest milczącym motywem przewodnim książki.

W tak zarysowanej perspektywie epistemologicznej i ontoteologicznej celem projektu, a w konsekwencji i publikacji *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, jest wypracowanie “nowej formuły badań nad relacją między literaturą a religią” poprzez “reinterpretację (a nie po prostu odrzucenie) pojęcia świeckości”². To, co istotne, to fakt, iż w tym ujęciu literatura otrzymuje status “laboratorium doświadczeń religijnych”, w ramach którego możliwe jest przekroczenie wą-

1. Łukasz Tischner, “Wstęp”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), 10.

2. Tischner, “Wstęp”, 11.

skich – w tym sensie ograniczających żywe doświadczenie – ram doktrynalnych. Jak wskazuje w rozmowie z uczestnikami projektu David Jasper:

Czytanie, jak i sama wiara, jest zawsze czymś ryzykownym. Przestrzeń literatury w ten sposób staje się poligonem doświadczalnym dla naszych światopoglądów oraz ich założeń dokładnie o tyle, o ile wystawiamy ten światopogląd świadomie albo nieświadomie na wpływ naszej praktyki interpretacyjnej³.

U podstaw zbliżenia literatury i religii znajduje się “uporczywe przekonanie”, że język cechuje tajemniczość, bo skutecznie opiera się demitologizacji, ale też ma zdolność ponownego “zaczarowywania” świata⁴. Ten specjalny status języka prowokuje do ponownego przemyślenia faktu, iż w polskich badaniach literaturoznawczych dominuje w tym wymiarze ujęcie fenomenologiczne, a tradycją kluczową jest problematyka “sacrum w literaturze”. W opinii autorów dorobek najważniejszych dla polskiej tradycji badań nad literaturą i religią postaci “nie stracił na znaczeniu, choć niewątpliwie domaga się odważnej rekontekstualizacji, uwzględniającej coraz wyraźniejszą w Polsce XXI wieku sytuację światopoglądowego pluralizmu i opcjonalności katolicyzmu”⁵. Dlatego też drugim celem publikacji jest “próba stworzenia podwalin dla ‘sakrologii literackiej’ odpowiadającej nowemu klimatowi duchowo-intelektualnemu”⁶. W efekcie publikacja składa się z dwóch zupełnie różnych, ale niewątpliwie komplementarnych tomów: *Teorie i metody* oraz *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*. Oba na swój sposób świadczą o “dynamice zespołowej pracy”⁷, światopoglądowym pluralizmie oraz opcjonalności tradycji wiodącej w polskim kontekście kulturowym. Sprokowane w ten sposób spotkanie różnorodnych poglądów i słowników staje się ogromną zaletą dzieła.

W tomie I – *Teorie i metody* – przedmiotem uwagi jest wielość postaw badawczych z poziomu metarefleksji, co odzwierciedla jego trójdzielna struktura: *Teorie i metody*, *Ankieta ekspercka* i *Seminaria i rozmowy*. Część 1 *Teorie i metody* otwiera tekst Łukasza Tischnera, poświęcony “epifanicznej mocy literatury” w ujęciu Taylora oraz zapis ich wspólnej rozmowy pod hasłem “odzyskiwania kontaktu”, szczególnie cennej, bo ujawniającej również najnowsze myśli kanadyjskiego filozofa, zarówno te zawarte w opublikowanym ostatnio pierwszym tomie *The Language Animal* (2016), jak i formułowane w związku z pracami nad planowanym

3. “Osłabianie teologii przez literaturę. David Jasper odpowiada na pytania Tomasza Garbola i Łukasza Tischnera”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 801.

4. Tischner, “Wstęp”, 11.

5. Tischner, “Wstęp”, 11.

6. Tischner, “Wstęp”, 12.

7. Tischner, “Wstęp”, 13.

tomem drugim. W rezultacie podstawowe założenia przyświecające twórcom książki wprowadzone zostają nie tyle za pomocą ściśle akademickiego wywodu, ile w formie luźniejszej – co nie znaczy chaotycznej – refleksji, która nie narzuca jednego klucza interpretacyjnego, a jedynie nakreśla horyzont sensotwórczy.

Następujący po tym blok artykułów problemowych poświęcony jest tym zjawiskom w obrębie badań nad literaturą i religią, które “w toku grantowych seminariów i dyskusji” uznane zostały za “najważniejsze dla krystalizacji podstawowych dla tych studiów tendencji”⁸. Za szczególnie znaczące można uznać teksty, które dotyczą tradycji badawczych w odmiennych obszarach językowych, tj. polskim, angielskim, niemieckim, francuskim i rosyjskim, gdyż właśnie we wzajemnym powiązaniu zdają się one najlepiej naświetlać różnice w naukowych słownikach i kontekstach, a więc problematykę fundamentalną nie tylko dla tego konkretnego projektu, ale i całej humanistyki czasów (po)nowoczesnych. Obraz ulega zresztą dalszemu skomplikowaniu dzięki trzeciej partii tekstów, która poświęcona jest “najbardziej żywotnym i wpływowym tendencjom w badaniach nad literaturą i religią” (hermeneutyka egzystencjalna, psychoanaliza, badania kulturowe, postsekularyzm, zwrot etyczny), a także “kilku szczególnie zasłużonym autorom” (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Northrop Frye, Meyer Howard Abrams, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, René Girard)⁹. Uchwycona tak wielość myśli i tradycji wolna jest od wstępnych hierarchizacji, na przykład ze względu na nośność czy popularność we współczesnej humanistyce. Nie do przecenienia jest także fakt, że każdy artykuł zawiera obszerną bibliografię z podziałem na literaturę obowiązkową i uzupełniającą, co umożliwia czytelnikowi dalsze eksploracje wedle własnego uznania. W efekcie chociaż wszystkie zamieszczone w części *Teorie i metody* teksty mają wyraźny charakter autorski, tj. podporządkowane są indywidualnemu stylowi porządkowania i artykułowania wiedzy, to można stwierdzić, że z powodzeniem nakreślają charakterystykę pola badawczego, w ramach którego sytuują się twórcy książki.

Na uwagę zasługuje tekst na temat dorobku polskiego literaturoznawstwa autorstwa Macieja Nowaka. Po pierwsze, mowa jest w nim nie tylko o dziejach głównej koncepcji badawczej “sacrum w literaturze” Stefana Sawickiego i związanych z nią najbardziej znanych typologizacjach i konceptualizacjach Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej i Wojciecha Gutowskiego, lecz także mniej rozpoznawalnych dziś w powszechnym odbiorze propozycjach Mariana Maciejewskiego (kerygmaticzny wymiar literatury), Jana Błońskiego (ekumenizm krytycznoliteracki) i Krzysztofa Dybcia (typologia związków między religią i literaturą w kluczu socjologiczno-strukturalistycznym). Po drugie, autor nie zatrzymuje się tylko na opisie (genezy)

8. Tischner, “Wstęp”, 14.

9. Tischner, “Wstęp”, 14.

dominującego w polskim literaturoznawstwie nurtu, słusznie wskazując na znaczenie konkretnego kontekstu społeczno-politycznego oraz wpływu paradygmatu strukturalistyczno-fenomenologicznego, ale też sygnalizuje problemy wynikłe wskutek otwarcia się kultury polskiej na zachodni pluralizm badawczy i światopoglądowy. Z jednej strony przywołuje więc na przykład interpretacje Agaty Bielik-Robson (literackie kryptoteologie nowoczesności), umieszczając ją zresztą w nurcie kerygmaticznym (ze względu na “sposób podejścia do tekstu, a nie treść ‘kerygmatu’”¹⁰), z drugiej – przypomina o potrzebie namysłu nad funkcjonowaniem wątków religijnych w tekstach kultury niedoreprezentowanych w głównym nurcie badań literackich, na przykład w literaturze popularnej. Artykuł Nowaka nie tylko zatem wprowadza w pole badawcze, wobec którego określają się twórcy publikacji, lecz także umożliwia ustawienie polskiej myśli w szerszym kontekście względem badań angielsko-, niemiecko- i francuskojęzycznych. Niewątpliwie konieczne jest bowiem dalsze, a przy tym wielowymiarowe, przekraczanie “pewnego skostnienia”¹¹, wynikającego z nastawienia tematycznego czy tematologicznego w interpretacji literaturoznawczej, ale też nachylenia w stronę katolicyzmu jako tradycji czołowej na gruncie polskim. W tym sensie chodzi o dalsze przejście od swoistej apologetyki do hermeneutyki.

Artykuły w części 1 nie tylko są odmiennie zaprojektowane, lecz także reprezentują różne tradycje badawcze swych autorów, tj. ujawniają zarówno subiektywne preferencje badaczy, jak i obiektywną specyfikę ich pól. W efekcie mamy do czynienia z korpusem ujęć syntetyzujących, które dalekie są od symetryzmu czy idealnej komplementarności, co może budzić uczucie pewnego poznawczego niedosytu. Z drugiej jednak strony publikacja nie ma charakteru encyklopedycznego; jest to kompendium wiedzy, skrojone właśnie na miarę swoich czasów. W tym sensie jej wartością jest uwrażliwienie na lokalność ujęć oraz indywidualny wymiar każdego rodzaju interpretacji. Ta mnogość heterogenicznych punktów widzenia zostaje następnie zilustrowana w drugiej i trzeciej części tomu.

Cześć 2 – *Ankieta ekspercka* – zawiera odpowiedzi jedenastu współczesnych badaczy, związanych w jakiś sposób z interesującą nas tu problematyką (Agata Bielik-Robson, Aleksander Fiut, Wojciech Gutowski, Zdzisław Łapiński, Michał Paweł Markowski, Michał Masłowski, Stefan Sawicki, Andrzej Zawadzki, Ireneusz Ziemiński, Tadeusz Sławek, Jean Ward) na dwanaście pytań, które dotyczą zarówno koncepcji i punktów odniesienia projektu, jak i ogólniejszych problemów terminologicznych i metodologicznych związanych z badaniami

10. Maciej Nowak, “Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945. Geneza – krystalizacja – dziedzictwo”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 101.

11. Andrzej Zawadzki, “Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 713.

wokół relacji “literatura – religia”. W efekcie poruszona zostaje na przykład kwestia stosowalności pojęcia “epoka świecka” w odniesieniu do literatury polskiej po 1945 roku, rozumienia granic między *tym, co metafizyczne* a *tym, co religijne* w utworze literackim, a także znaczenia orientacji etyczno-egzystencjalnej bohaterów literackich w procesie interpretacji. Eksperti zostają zapytani również o prądy współczesnej humanistyki wprowadzające istotną korektę w badania oraz o ewentualny wpływ II wojny światowej i Zagłady na przeobrażenia literatury polskiej pod względem związków z religią, a także o najbardziej znaczących w tym aspekcie polskich pisarzy.

Część 2 niewątpliwie ilustruje “heterogeniczność i pograniczność badań nad literaturą i religią”¹², ale i przypomina o wpisany w praktyki naukowe wymiarze osobowym. Teksty są zaprojektowane w odmienny sposób, zarówno sposób podejścia do zadania, jak i forma i ton wypowiedzi się różnią. Nie zawsze mają charakter uporządkowanej odpowiedzi, tak więc w celu rekonstrukcji poszczególnych opinii wymagana jest duża czytelnicza uwaga. Otwarcie na ten osobisty aspekt wyraża się zresztą nie tylko w pytaniu o konkretne lektury, które bliskie są ankietowanemu, ale też prośbie o wybranie spośród trzech wskazanych uprzednio polskich wierszy utworu “interesującego w perspektywie badań nad relacją między literaturą a religią”. Odpowiedzi na to drugie – finałowe zresztą – pytanie można uznać za szczególnie inspirujące i prowokujące, gdyż dają możliwość skonfrontowania wyznawanych teorii z praktyką interpretacyjną. W tym kontekście postawienie obok niejako klasycznych wierszy Stanisława Barańczaka “Co mam powiedzieć” oraz Marcina Świetlickiego “W zasadzie” utworu Krystyny Miłobędzkiej *** (“Jestem do znikania”) wydaje się bardzo trafne, gdyż zaprasza do wyjścia poza utarte schematy w polskim literaturoznawstwie.

W tej sytuacji najwyraźniej ujawnia się zasadność pytania nr 9 – o wpływ światopoglądu interpretatora na kształt badań nad relacją między literaturą a religią w praktyce. Warte namysłu są oczywiście odpowiedzi *explicite* ankietowanych, jak również wymowne okazują się ich konkretne wskazania w odniesieniu do pytania nr 12. Na przykład o ile Agata Bielik-Robson widzi w wierszu Świetlickiego elementy literackiej kryptoteologii nowoczesnej, o tyle Aleksander Fiut mówi tu o człowieku odwracającym się od Boga, a Wojciech Gutowski – o konflikcie między wiarą a współczesną kulturą, zaś Andrzej Zawadzki – o napięciu między sacrum mocnym i sacrum słabym. Zdzisław Łapiński wskazuje na utwór Miłobędzkiej, choć jest to wybór bardzo osobisty, bo odzwierciedlający autorskie preferencje wobec tradycji religijnej ascezy. Michał Paweł Markowski, odnosząc się wprost do stosowanych przez siebie pojęciowych rozróżnień, stwierdza, że zapropo-

12. Tischner, “Wstęp”, 14.

nowane wiersze “nie mają nic wspólnego z religijnością”¹³, podczas gdy Michał Masłowski uznaje, że wszystkie stanowią “artykulacje przeżycia religijnego [...] w rzeczywistości świeckiej”¹⁴.

Wydaje się, że poświadczony tak pluralizm badawczy konkretyzuje niejako odpowiedzi ankietowanych na pytanie nr 5 – “Czy myśl postsekularna wnosi znaczący wkład do badań nad związkami między literaturą a religią?”. Wypowiedzi ujawniają bowiem nie tylko różnice w sposobie wartościowaniu tego nurtu, lecz także w ogóle sposobu jego definiowania, o czym świadczy chociażby różnorodność stosowanych (nie zawsze przy tym konsekwentnie) określeń. Z jednej strony Agata Bielik-Robson potwierdza swoją aprobatę dla *zwrotu postsekularnego* jako drogi do przezwyciężenia nowoczesnych aporii i w tym świetle rozwija ideę kryptoteologicznych motywów w literaturze, z drugiej – Aleksander Fiut widzi w *myśli postsekularnej* ograniczenie ze względu na fakt, iż “jej centrum stanowi refleksja o literackim wyrazie religijności kwestionującym tradycyjne i ortodoksyjne przejawy wiary”¹⁵. Wojciech Gutowski mówi wręcz o modnym i koniunkturalnym adaptowaniu koncepcji z innego kontekstu, sugerując, że *literatura postsekularna* prowadzi do “radykałnie subiektywnego i ograniczonego (labilną sytuacja podmiotu) [...] autodestrukcyjnego ‘zaczarowania’ świata/światem”¹⁶. Zdzisław Łapiński kładzie nacisk na znaczenie dla życia publicznego tego nurtu (skądinąd zróżnicowanej) *myśli postsekularnej*, który oferuje “próby tworzenia nowej religii bez składnika nadprzyrodzonego”¹⁷; Stefan Sawicki mówi o *postsekularyzmie* jako o kolejnym etapie dechrystianizacji kultury europejskiej, mimo że w pewnym sensie ma on rehabilitować doświadczenie indywidualne. Dlatego też *myśl postsekularna* wpływa na jakość wymiaru religijnego literatury, gdyż zmienia “przedmiot badanej rzeczywistości i może być przydatna jako układ odniesienia dla interpretacji tekstów literackich”¹⁸. W perspektywie koncyliacyjnej natomiast wypowiada się Michał Masłowski, który w imię starszej niż postsekularyzm idei przezwyciężania podziału na *sacrum* i *profanum* wskazuje na potencjał ponownego odkrywania transcendencji w doświadczeniu “świeckim”, a tak – na znaczenie

13. Michał Paweł Markowski, “Głos świecki o literaturze i religii”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 685.

14. Michał Masłowski, “Ostateczna troska’ w literaturze”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 701.

15. Aleksander Fiut, “Ambiwalencje ‘epoki świeckiej’”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 611.

16. Wojciech Gutowski, “Przyswajanie i oswajanie świeckości”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 634–635.

17. Zdzisław Łapiński, “Próba odpowiedzi”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 663.

18. Stefan Sawicki, “Literatura wobec sedna rzeczywistości”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 705.

etyki postsekularnej, po czym uznaje tę postsekularną perspektywę za “podstawę do zupełnie nowego spojrzenia na związki nie tylko pomiędzy religią i literaturą, lecz także pomiędzy tematyką religijną (sacrum) a świecką (profanum)”¹⁹. Andrzej Zawadzki zaś podkreśla, że “na gruncie myśli postsekularnej mamy do czynienia z sacrum ‘osłabionym’, ‘sprofanowanym’ (w znaczeniu nadanym temu terminowi przez Giorgia Agambena), dużo mniej jednoznacznym, niedającym się łatwo wpisać w jakąś tradycję, osadzić w jakiś ramach dogmatycznych”²⁰; wobec faktu skupienia postsekularnej refleksji literaturoznawczej na znaczeniach wytwarzanych, a nie odtwarzanych, jest ono “nieuchronnie uwikłane w język, dyskurs, ze wszystkimi płynącymi z tego konsekwencjami”²¹. Swoistym wyrazem postsekularnego stanu rzeczy jawi się esej Tadeusza Sławka, będący apologią “czucia religijnego” jako szczególnej formy myślenia sytuującej się “między popędliwością upodobań a cierpliwością rozumu”²² i dokumentujący specyficzne działanie hermeneutyczne, nazwane przez autora “teo-filo-logią”, które rozumiane jest jako “rozważanie sposobów bycia-razem” świętego i świeckiego²³.

Część 3 *Seminaria i rozmowy* zawiera rozmowy z czterema myślicielami: brytyjskim teologiem i historykiem literatury Davidem Jasperem, rumuńskim literaturoznawcą Thomasem Pavlem, niemieckim socjologiem Hansem Joasem oraz polskim filozofem Karolem Tarnowskim. W tym sensie stanowi ona kulminację sygnalizowanego wyżej pluralizmu układów odniesienia i słowników, filtrowanego przez specyfikę osobistego trybu wypowiedzi. W rozmowach powtarzają się pytania z ankiety eksperckiej, ale w szerszym kontekście swobodnej artykulacji sądów, które odnoszą zarówno do konkretnych kwestii, jak i ogólniejszych problematyki autorskich, co szczególnie cenne zwłaszcza w odniesieniu do rozmówców zagranicznych, których to większość dzieł nie jest dostępna w języku polskim. Mam tu na myśli na przykład idee Joasa, a zwłaszcza koncepcję narodzin opcji świeckiej, polemicznej względem pojęcia epoki świeckiej Taylora (*Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 2012) oraz nowe rozumienie związków między porządkami sacrum, transcendencji i religii (*Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, 2017).

Chociaż spojrzenia uczestników niekiedy zasadniczo się różnią, a przedmiotem częściowej polemiki są nawet podstawowe założenia projektu, to łącznikiem są ogólne zainteresowania oraz fundamentalna zgoda, że wymiar religijny (metafizyczny, duchowy) wzbogaca i w tym sensie jest konieczny – także w refleksji

19. Masłowski, “‘Ostateczna troska’ w literaturze”, 694.

20. Zawadzki, “Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm”, 714.

21. Zawadzki, “Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm”, 714.

22. Tadeusz Sławek, “‘Jestem wszystkim, czego nie mam’. Próba teo-filo-logiczna”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 757.

23. Sławek, “‘Jestem wszystkim, czego nie mam’...”, 758.

naukowej. W efekcie wybrzmiewa wyraźny apel o zachowanie, choć w nowych warunkach, namysłu nad duchową/religijną sferą doświadczenia. Wydaje się też, że na metapoziomie pojawia się postulat swoiście postsekularny, tj. postulat humanistyki nastawionej na wewnątrzświatowość, ale z dodatkiem, mianowicie otwartą właśnie na potencjał bycia-razem.

Realizacją tego postulatu w analizie literaturoznawczej jest tom II *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*. Oferuje on niejako w praktyce odpowiedź na pytanie o stosowalność pojęcia “epoki świeckiej” w warunkach polskich, jak również i wpływ traumy II wojny światowej, Zagłady i Gułagów, który ma się wyrażać się nie tylko w specyfice języka poetyckiego (jak to zazwyczaj jest wskazywane), lecz także “religijnych i ateistycznych ideach, które ożywiają dzieła najważniejszych polskich pisarzy po 1945 roku”²⁴. Jak wskazuje we *Wstępie* Łukasz Tischner, jest to efekt pracy i dyskusji zespołu polskiego nad “mapami wiary i niewiary” w powojennej literaturze polskiej²⁵.

Przedmiotem uwagi autorów tomu II są następujący pisarze²⁶: Stanisław Barańczak (Łukasz Tischner, “Co ma powiedzieć? ‘Wierzę?’” Stanisław Barańczak “chrześcijaństwo bez Boga”), Miron Białoszewski (Piotr Bogalecki, *Błogosławieństwa awangardy. “Pisarz pism nie św.” Miron Białoszewski*), Andrzej Bobkowski (Maciej Nowak, “Teraz, z odległości, po ostatniej wojnie”. *Miejsce religii w pismach Andrzeja Bobkowskiego*), Roman Brandstaetter (Hanna Kryńska, *Cała nędza człowieka, cała wszechmoc Boga. Sacrum w twórczości Romana Brandstaettera*), Józef Czapski (Agnieszka Bielak, “Absolutna wierność wobec nieskrępowanego sumienia”. *Doświadczenie religijne w pismach Józefa Czapskiego*), Witold Gombrowicz (Łukasz Tischner, *Gombrowicz – sceptyk z domieszką*), Zbigniew Herbert (Tomasz Garbol, *Zbigniew Herbert. Poezja zobowiązań*), Gustaw Herling-Grudziński (Paweł Panas, *Pomiędzy cierpieniem i wiarą. O religijnym wymiarze twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*), Ryszard Krynicki (Hanna Kryńska, “Mała nieskończoność? nic? / nieco światła i cienia”. *Sacrum w twórczości Ryszarda Krynickiego*), Stanisław Lem (Henryk Siewierski, *Jeszcze o “ateizmie” Lema, ale i o urokach “nagiej wiary”*), Hanna Malewska (Maciej Nowak, *Aktualność historii – obecność religii. Powojenna proza Hanny Malewskiej*), Krystyna Miłobędzka (Piotr Bogalecki, “Boga zastąpiłam światłem”. *Wiara i świeckość w poezji Krystyny Miłobędzkiej*), Czesław Miłosz (Tomasz Garbol, *Czesław Miłosz. Poezja wyobraźni*), Tadeusz

24. Łukasz Tischner, “Wstęp”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 2, red. Agnieszka Bielak, Łukasz Tischner (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), 7.

25. Tischner, “Wstęp (T. 2)”, 8.

26. Ponieważ ze względu na ograniczenia objętości nie sposób szczegółowo omówić zawartości tomu II, w celach poglądowych decyduję się wymienić pełne tytuły wszystkich studiów, wylaniający się zaś horyzont ideowy nakreśliam jedynie ogólnie, aby zasygnalizować tendencje w problematyzowaniu tego, co religijne.

Nowak (Witold Sadowski, *Apokalipsa wśród atrap. Religijny język Tadeusza Nowaka wobec procesów sekularyzacyjnych*), Marian Pankowski (Karina Jarzyńska, *Po-bożność bluźniercza. Mariana Pankowskiego soteriologia literacka po Zagładzie*), Joanna Pollakówna (Wojciech Kudyba, *Dramat ufności. Bolesne wiersze Joanny Pollakówny*), Tadeusz Różewicz (Wojciech Kudyba, *Tadeusz Różewicz. Duchowość "ateisty"*), Julian Strykowski (Ireneusz Piekarski, *Acher znaczy inny. Twórczość Juliana Strykowskiego wobec religii*), Wisława Szymborska (Agnieszka Bielak, *Alternatywy religii w świecie odczarowanym. Twórczość Wisławy Szymborskiej*), Marcin Świetlicki (Paweł Panas, *Metafizyka codzienności. O poezji Marcina Świetlickiego*), Olga Tokarczuk (Karina Jarzyńska, *Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach*), ks. Jan Twardowski (Witold Sadowski, *Spotkać i zamieszkać. Agnostyczny świat z punktu widzenia religijnej poezji księdza Jana Twardowskiego*), Aleksander Wat (Agnieszka Bielak, *Religia i historia poezji Aleksandra Wata*). Analizy prowadzone są z uwzględnieniem historii recepcji twórczości, osobistych losów i estetyczno-ideowych poszukiwań pisarzy, a wyłaniający się horyzont interpretacyjny zdradza założenie pewnej uchwytnej stopniowości stosunku do chrześcijaństwa (zachodniego) jako tradycji przewodniej w polskim kręgu kulturowym: od perspektywy niejako wewnętrznej (subtelna apologia religii chrześcijańskiej, ale też doświadczenie tragiczności i/lub kryzysu wiary) do perspektywy (pozornie?) zewnętrznej (pęknięcia doświadczenia ateistycznego; zderzenia z hipotezą transcendencji). Pomiędzy tymi biegunami sytuują się postawy uznania dla wartości kulturowej i moralnej religii chrześcijańskiej, otwarcia na jej wartości metafizyczne w kontekście alternatywnej lub wręcz pluralistycznej wrażliwości konfesyjnej (doświadczenie żydowskie, tradycje religijności ludowej, gnostycznej, neopogańskiej) lub też dążenie do pewnej "teolingwistycznej" rewizji w imię wiarygodności (nie)ludzkiej komunikacji.

Jako wkład w badania należy widzieć fakt otwarcia się na różnorodność stosunku do religijnych i literackich idiomów, zarówno pod względem generacyjnym, jak i estetycznym, dzięki czemu przedmiotem namysłu stają się dzieła pisarzy nie tylko „klasycznych” (których to imiona powtarzają się często także w ankiecie eksperckiej), lecz także tych mniej znanych lub wręcz zapoznanych. Dlatego też zamieszczona na końcu każdej interpretacji literatura przedmiotowa jest dodatkowym atutem i potwierdza dążenie twórców publikacji w stronę nowej historii literatury polskiej²⁷. W rezultacie otrzymujemy propozycję rewizji dotychczasowego kanonu i myślenia o relacji "literatura – religia".

Nowo nakreślona mapa ilustruje kondycję ludzką w jej skończoności i przygodności i potwierdza zasadność użycia pojęcia "epoka świecka" pomimo różnorodnych zastrzeżeń, wypowiedzianych także w ankiecie eksperckiej, jak na przykład

27. Tischner, "Wstęp (T. 2)", 13.

to, że po 1945 roku w Polsce miała miejsce nie tyle sekularyzacja wedle modelu zachodnioeuropejskiego, ile “narzucona i agresywna laicyzacja”²⁸, dlatego też można tu mówić jedynie o “życzeniowym projekcie części intelektualistów” lub “zniekształconej kopii zachodnich wzorców”²⁹.

Na uwagę zasługuje również fakt, iż we *Wstępie* zawarta została informacja na temat dziejów samej koncepcji tomu, dzięki czemu można dowiedzieć się o wymownych przesunięciach względem pierwotnych ustaleń uczestników projektu. Wprost jest wyartykułowana zgoda na ideowy i metodologiczny pluralizm zespołu, co wyraża się również w świadomym odrzuceniu “arbitralnej siatki pojęciowej”³⁰, wpisującej się w zjawisko przemocy symbolicznej. Potwierdza to zresztą sama struktura tomu: teksty ułożone są alfabetycznie wedle nazwisk analizowanych twórców, a nie projektowanych ujęć problemowych. Ponownie ujawnia się różnorodność perspektyw i preferencji badawczych, które to skutkują nierzadko odczytaniem uchylającym się wcześniejszym klasyfikacjom. W efekcie imperatywu dążenia “ku lepszemu zrozumieniu współczesności, gdzie brakuje dialogu wiary i niewiary”³¹ zyskuje na aktualności także w odniesieniu do świata nauki.

Jak to zostaje zresztą podkreślone we *Wstępie*, na pierwszy plan wysuwa się znaczenie światopoglądu badacza. W świetle zawartych w tomie II artykułów na jeszcze większym znaczeniu zyskują wypowiedzi z ankiety eksperckiej, których motywem przewodnim jest głębokie przekonanie o nieprzekraczalności pewnych uwarunkowań. Dlatego jasna jest potrzeba “konsekwentnego i upartego kształtowania świadomości ograniczeń, samokrytycyzmu oraz daleko posuniętej ostrożności w formułowaniu radykalnych wniosków”³², chociaż pojawia się również poczucie, że

[...] badacz ma prawo, a w pewnych okolicznościach i moralny obowiązek, nie ukrywać własnych preferencji ideowych czy religijnych. Może je ujawniać przez wybór tematu, jego aspektu, problematyki badawczej odwołującej się do bliskich mu wartości ogólnoludzkich, przez nawiasowe w stosunku do głównego wyводу osobiste “wyznania”, przez uwagi wstępne, nawet przez odpowiedni kształt stylistyczny (retoryczny) wypowiedzi³³.

W tym sensie wybór za przedmiot badań *tego, co religijne* w przestrzeni literatury stanowi manifest społecznego zaangażowania. Jak wyjaśnia Stefan Sawicki:

28. Zawadzki, “Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm”, 711.

29. Gutowski, “Przyswajanie i oswajanie świeckości”, 626, 627.

30. Tischner, “Wstęp (T. 2)”, 9.

31. Tischner, “Wstęp (T. 2)”, 13.

32. Fiut, “Ambiwalencje ‘epoki świeckiej’”, 614.

33. Sawicki, “Literatura wobec sedna rzeczywistości”, 706.

Jeśli badacz humanista ceni w kulturze wymiar duchowy, jeśli czuje się przy tym za kształt tej kultury, której jest uczestnikiem, odpowiedzialny, to uzna za ważne różne rodzaje badań nad relacją literatura – religia, zwłaszcza w epoce preferującej wartości materialne, gdyż badania te przyczyniają się do obecności i pogłębiania problematyki duchowości (*spiritualité*) w dyskursie humanistycznym³⁴.

Koresponduje to z przekonaniem Michała Masłowskiego, sformułowanym na gruncie filozofii Paula Ricoeura, że “krytyka literacka prowadzi [...] do zaangażowania w sposób bycia w świecie”, nie w rozumieniu głoszenia “jedynie słusznej prawdy”, a na rozwijaniu interpretacji jako “otwarcia pewnych możliwości”³⁵. Jak zaznacza Ireneusz Ziemiński, paradygmat badawczy czy przekonania światopoglądowe (religijne, moralne, polityczne) mogą mieć również pozytywny wpływ na badania, gdyż potencjalnie uwrażliwiają na określone kwestie, co pomaga badaczowi w dostrzeżeniu nowych aspektów analizowanego dzieła³⁶. Nie znosi to jednak rozróżnienia między interpretacją a opinią, ani też nie oznacza, że światopogląd umocowuje interpretację³⁷. “Do poprawnej interpretacji utworu potrzebna jest znaczna doza współodczuwania i wiedzy”³⁸.

Wydaje się, że wspólnym punktem odniesienia jest ideał samoświadomego hermeneuty, w ramach którego badawcze uwarunkowania okazują się mieć nie tylko charakter ograniczenia, ale też wartości poznawczej.

Zapewne ani ateista czy agnostyk z jednej strony, ani fundamentalista z drugiej niczego z literatury religijnej nie pojmą, bo jeden nie ma do niej dostępu, a drugi jej nie potrzebuje. Optowałbym więc za stanowiskiem pośrednim: najlepszy badacz literatury to hermeneuta, bo zawsze przemawia z wnętrza jakiejś tradycji, ale też wie o tym, jest tego świadomy, czyli zyskuje hermeneutyczny dystans, w tym przypadku do własnego horyzontu poznania. W jego przypadku to, co w pytaniu zostało określone jako światopogląd badawczy, nosi nazwę przesądów i nie wymaga minimalizowania, bo nie jest niebezpieczeństwem, tylko niezbędnym warunkiem rozumienia³⁹.

Zatrzymuję się dłużej na kwestii światopoglądowych uwarunkowań, pozwalając sobie przy tym na wprowadzenie obszerniejszych cytatów, ponieważ widzę w publikacji *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* zarówno subtelną apologię tematyki religijnej/duchowej we współczesnej humanistyce w warunkach “epoki

34. Sawicki, “Literatura wobec sedna rzeczywistości”, 704.

35. Masłowski, “‘Ostateczna troska’ w literaturze”, 698.

36. Ireneusz Ziemiński, “Literatura: między religią a filozofią”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 738

37. Zob. Markowski, “Głos świecki o literaturze i religii”, 684–686.

38. Łapiński, “Próba odpowiedzi”, 669.

39. Zawadzki, “Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm”, 717.

świeckiej”, jak i fundamentalną pochwałę badacza wrażliwego. W tej perspektywie wymownie brzmią słowa Zdzisława Łapińskiego, że w pracy badawczej kluczowa jest *kombinacja* słuchu poetyckiego, religijnego i naukowego właśnie⁴⁰.

Z perspektywy badacza niespecjalizującego się w literaturze polskiej, ani niebędącego teoretykiem literatury, lecz sławistą-kulturoznawcą i teologiem, który związkami literatury i religii zajmuje się na materiale niejako podwójnie obcym, bo bułgarskim i (kulturowo) prawosławnym, ta wrażliwość na złożoność świata i w tym sensie zgoda na różnorodność badawczych preferencji i naukowych tradycji jest szczególnie ważna. Niewątpliwie wynika to także z większego uwikłania w przedśąd o peryferyjność lokalnej literatury, jak również nauki, który jest udziałem bułgarysty. Ponadto moja pozycja pozwala doświadczać różnic w kompetencjach dyscyplinowych, jak i zakresach wiedzy współdzielonej w ramach humanistyki polskiej i światowej. I z tej perspektywy chciałabym poczynić kilka uwag.

Również w ramach polskiego literaturoznawstwa sławistycznego bardzo liczne, a przy tym znaczące są badania nad związkami między literaturą a religią, zwłaszcza w kluczu tematologicznym i sakrologicznym, co stanowi świadectwo istnienia wspólnej matrycy naukowej, ale też – jak się wydaje – potwierdza ogólną wrażliwość na tę problematykę w kulturze polskiej. Pozostaje jednak pytanie o stosowalność polskiej tradycji badawczej w obliczu fundamentalnych różnic kontekstowych, a tak – odmiennych kodyfikacji kulturowych nie tylko samych utworów literackich, lecz także ich interpretacji. W tym sensie (polski) sławista zderza się z problemem stosowalności teorii i metod importowanych z zewnętrznych ośrodków, przynajmniej potencjalnie, ze zdwojoną czujnością. Na ile zasadne jest w przypadku bułgarskim mówienie o “epoce świeckiej”, angażowanie nurtu postsekularyzmu, prowadzenia badań spod znaku “sacrum w literaturze” czy też śledzenia treści teologicznych w poezji, skoro przedmiotem namysłu jest kultura ufundowana na zupełnie innym doświadczeniu historyczno-kulturowym (bizantyńskim, osmańskim), zaś jednym z elementów jej wielkiej narracji narodowej jest przekonanie o nieobecności motywów religijnych w literaturze, a wręcz głębokim religijnym indyferentyzmie jej użytkowników? Na ile przemocowe jest nakładanie polskich idiomów i praktyk naukowych, wyrosłych na gruncie silnej tradycji Kościoła katolickiego, na materiał powstały w kontekście wpływu religijności wernakularnej, opartej na tradycji prawosławnej? Na ile celowe jest podejmowanie kwestii *tego, co religijne* w odniesieniu do środowiska naukowego, w ramach którego problematyka relacji “literatura – religia” ma radykalnie inny status?

Zagadnienie przekładalności stanowi istotny problem dla autorów książki *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, o czym świadczą chociażby pytania

40. Łapiński, “Próba odpowiedzi”, 669.

ankietowe. Wydaje się, że w polu polskich badań slawistycznych jest to punkt jeszcze bardziej newralgiczny, o ile odsyła on do innego podłoża konfesyjnego, a co za tym idzie – innego horyzontu sensotwórczego. Można podejrzewać, że różnice, jakie się w ten sposób ujawniają, dotyczą odmiennego porządku niż te, jakie poświadczą zestawienie zachodnich tradycji badawczych.

Dlatego też lektura omawianej publikacji uświadamia potrzebę refleksji nad tradycjami badań w zakresie relacji “literatura – religia” w Europie Środkowo-Wschodniej, uwrażliwiającej na istnienie wielości odniesień. Wskazuje to zresztą wprost Piotr Bogalecki w artykule *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich*, kiedy widzi w postsekularyzmie duży potencjał, o ile

zamiast bezrefleksyjnie powielać odnoszące się do krajów Zachodu postsekularne diagnozy i postulaty [...], w nieredukcjonistyczny sposób ujmować [on] będzie charakter i przebieg procesów sekularyzacyjnych w historii literatury i kultury Polski, a także szerzej – krajów postskomunistycznych i Europy Środkowo-Wschodniej. Tylko, gdy nawiąże łączność z najwartościowszymi i najważniejszymi artykulacjami postsekularnej świadomości *avant la lettre* – obecnej zarówno w tekstach literackich i [...] literaturoznawczych, jak i w rozpoznaniach ciekawszych filozofów, teologów czy historyków idei – uchwycić będzie w stanie specyfikę oraz znaczenia nowych intuicji i wypowiedzi artystycznych, a co za tym idzie – zyska możliwość rzetelnych ujęć porównawczych i przekrojowych⁴¹.

Poszerzona w ten sposób “mapa wiary i niewiary”, tak pisarzy, jak i ich czytelników, posłuży dalszej problematyzacji naukowych przedśądów i światopoglądowych uwikłań, charakteryzujących współczesną myśl humanistyczną – nie tylko w odniesieniu do problematyki “literatura a religia”. W rezultacie recenzowana tu publikacja otwiera nowe pole intelektualnych eksploracji, które bynajmniej nie jest podsyte pragnieniem symetryczności czy przezroczystości, lecz wyraża przekonanie o konieczności (postsekularnej) krytyki/analizy dyskursów naukowych.

Dlatego też szczególnie prowokująca wydaje się koncepcja sakralności Hansa Joasa, wychodząca od założenia o fundamentalnym charakterze doświadczenia samotranscendencji, jak i twierdzenia, iż jego artykulacja odbywa się w różnych językach, nie tylko religijnym. W jej kontekście można by ustawić dekonstrukcję rozumienia pojęć “religia”/“religijność” w danej kulturze i tak – zaprosić do “rze-

41. Piotr Bogalecki, “Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 547–548. Tu należy dodać, że Bogaleckiego interesują analizy ściśle literaturoznawcze, sytuujące się niejako z definicji w ramach dwóch z spośród trzech wyznaczonych przez niego nurtów postsekularyzmu, rewolucyjno-apokaliptycznego i hermeneutyczno-dekonstrukcyjnego (zob. 516–521). Niemniej wydaje się, że również trzeci nurt, określony przez niego jako socjologiczno-filozoficzny czy Habermasowski, ma duży potencjał dla namysłu nad literaturą i literaturoznawstwem – właśnie w perspektywie poszukiwań sposobów (na artykulację) bycia-razem.

telnych ujęć porównawczych i przekrojowych” na jeszcze jednym poziomie refleksji, takim, który u swych podstaw korespondowałby jakoś z ideą badania “historycznych języków sacrum” (M. Jasińska-Wojtkowska)⁴² czy też postulatem przyjęcia “postawy ekumenicznej” (J. Błoński)⁴³.

Książka *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* ilustruje owocne połączenie tradycji polskiej nauki o literaturze z nowszymi ujęciami, wykraczając przy tym poza ścisłe ramy literaturoznawstwa. Stanowi niewątpliwie istotny wkład w rozwój myśli humanistycznej, który nie tylko problematyzuje swój przedmiot, lecz także ustawia je w świetle fundamentów ludzkiego doświadczenia. W tej bowiem perspektywie należałoby odczytywać takie konkretne uwagi, jak ta, ażeby nie zapominać o profilu odbiorców współczesnych badań nad relacjami literatury i religii, tj. o braku wspólnej bazy wiedzy w sprawach religijnych⁴⁴, czy też żeby unikać “pułapki nudy i banału” związanej z wpływem środowiska akademickiego krępującym wolność badawczą⁴⁵. Jak podkreśla Thomas Pavel, “trzy elementy dzisiejsze edukacji i kultury – przeświadczenie, że wszystko musi być użyteczne, rozproszenie uwagi i zapominanie przeszłości – sprzeciwiają się naszym głębokim potrzebom koncentracji, pamięci i kontemplacji”⁴⁶. W tym świetle potencjał literatury okazuje się nie co przecenienia. Jak formułuje to teolog David Jasper, “przestrzeń literatury czyni teologię czymś rzeczywistym i niewygodnym, problemem, a nie rozwiązaniem”⁴⁷.

Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej to książka, która uwrażliwia na wiele poziomów lektury. Jej twórcom udało się uchwycić złożoność czy opcjonalność *teorii, metod, kierunków, idiomów, paradygmatów*, dzięki czemu dochodzi do otwarcia na ryzyko, ale i akceptacji współzależności. Ostatecznie można by zaryzykować stwierdzenie, że dzieło to oferuje spojrzenie humanistyki *czulej* w sensie wskazanym przez Olgę Tokarczuk, a więc w sensie odnoszącym się właśnie do specyficznej mocy literatury i uprzywilejowanego w tym kontekście miejsca narratora⁴⁸.

Gdyby odnieść pojęcie czułości do praktyki naukowej, to czuły badacz reprezentowałby perspektywę, która uznaje całościowy aspekt egzystencji i przyjmuje powiązania nawet najbardziej nieoczywiste z punktu widzenia jego (fragmentarycznej)

42. Zob. Nowak, “Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945”, 83.

43. Zob. Nowak, “Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945”, 95.

44. Jean Ward, “Poezja religijna w epoce świeckiej”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 783.

45. “Osłabianie teologii przez literaturę”, 808.

46. “Słuchanie literatury. O potrzebie naiwności i empatii w wieku świeckim. Z Thomasem Pavlem rozmawiają Ireneusz Piekarski i Łukasz Tischner”, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, 822.

47. “Osłabianie teologii przez literaturę”, 814.

48. Pozwalam sobie na przywołanie konceptu Tokarczuk także w ramach odniesienia się do kwestii “literatura a religia” – w imię poszukiwania “sposobów bycia razem” *tego, co religijne i tego, co literackie*.

pozycji. Prowadziłby i prezentował on swe badania tak, aby “uruchomić w umyśle czytelnika zmysł całości”, tj. otworzyć go na “zdolność scalania fragmentów w jeden wzór, odkrywania w drobnicy zdarzeń całych konstelacji”⁴⁹ – w zgodzie na ciągły ruch i współzależność. W tym celu musiałby on być wyczulony, ale też troskliwy, tak aby być w stanie każdej rzeczy i osobie “przyjrzeć się z bliska, z największą powagą [...] spersonalizować”⁵⁰. Przyjęcie tak ulokowanej perspektywy osobistej służyłoby przekraczaniu ekskluzywistycznej jednostkowości (spojrzenia, metody, opisu) i ciągłej problematyzacji własnego języka.

Czułość w tym ujęciu stanowi zatem nastawienie poznawcze (emotywnie i intelektualne) i umiejętność komunikacyjną, które dotyczą zarówno tematu badania, przedmiotu, źródła, jak i odbiorcy, czytelnika, kolegi po fachu. Jak wyjaśnia Tokarczuk, czułość jest bowiem

sztuką uosabiania, współodczuwania, a więc nieustannego odnajdowania podobieństw. Pojawia się tam, gdzie z uwagą i skupieniem zaglądamy w drugi byt, w to, co nie jest ‘ja’. [...] Czułość jest głębokim przejęciem się drugim bytem, jego kruchością, niepowtarzalnością, jego nieodpornością na cierpienie i działanie czasu⁵¹.

W tym sensie to postawa badawcza nie tylko empatyczna, lecz także absolutnie otwarta, wykraczająca poza tradycyjne hierarchizacje i utarte binarne schematy wartościowania. Byłoby to wcielenie tego “trybu patrzenia”, który “ukazuje świat jako żywy, żyjący, powiązany ze sobą, współpracujący, i od siebie współzależny”⁵². W ramach tak definiowanej czułości humanisty (i jej owocach) znalazłoby się miejsce i na dynamizm, i na złożoność zjawisk, ale też osobiste, emotywnie właśnie podejście do świata.

Wydaje się, że pewną odpowiedzią na to wezwanie czułości mogłaby być humanistyka postsekularna, przy czym używam tu określenia “postsekularny” niejako wbrew zastrzeżeniom niektórych autorów omawianej publikacji. Postsekularność rozumiem tu jako pewną jakość, wyrażającą się w *przyziemnej pokorze prze(d)stawiania*⁵³, w postawie mediującej, dialogującej, profanującej, ale i reafirmującej; wychylającej się poza utarte pojęcia i opozycje ku doświadczeniu całościowemu, ku *byciu-razem*⁵⁴. W tym świetle książka *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej* stanowi zarówno jej tematyzację, jak i udaną projekcję.

49. Olga Tokarczuk, *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018), 412.

50. Tokarczuk, *Czuły narrator*, 415.

51. Tokarczuk, *Czuły narrator*, 415–16.

52. Tokarczuk, *Czuły narrator*, 417.

53. Bogalecki, “Pokorne prze(d)stawienia”, 548.

54. Sławek, “‘Jestem wszystkim, czego nie mam’...”, 758.

Bibliografia

- “Osłabianie teologii przez literaturę. David Jasper odpowiada na pytania Tomasza Garbola i Łukasza Tischnera”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 787–814. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- “Słuchanie literatury. O potrzebie naiwności i empatii w wieku świeckim. Z Thomasem Pavlem rozmawiają Ireneusz Piekarski i Łukasz Tischner”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 815–829. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Bogałeccki, Piotr. “Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 511–555. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Fiut, Aleksander. “Ambiwalencje ‘epoki świeckiej’”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 607–619. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Gutowski, Wojciech. “Przyswajanie i oswajanie świeckości”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 634–635. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Łapiński, Zdzisław. “Próba odpowiedzi”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 659–672. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Markowski, Michał Paweł. “Głos świecki o literaturze i religii”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 673–685. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Masłowski, Michał. “Ostateczna troska’ w literaturze”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 687–701. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Nowak, Maciej. “Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945. Geneza – krystalizacja – dziedzictwo”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 71–108. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Sawicki, Stefan. “Literatura wobec sedna rzeczywistości”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 703–708. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Sławek, Tadeusz. “‘Jestem wszystkim, czego nie mam’. Próba teo-filo-logiczna”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 749–770. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Tischner, Łukasz. “Wstęp”. W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 9–15. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.

- Tischner, Łukasz. "Wstęp (T. 2)". W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 2, red. Agnieszka Bielak, Łukasz Tischner, 7–13. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Ward, Jean. "Poezja religijna w epoce świeckiej". W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 771–784. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Zawadzki, Andrzej. "Sacrum mocne, sacrum słabe, postsekularyzm". W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 709–720. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Ziemiński, Ireneusz. "Literatura: między religią a filozofią". W: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. T. 1, red. Łukasz Tischner, Tomasz Garbol, 721–747. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.

streszczenia w języku polskim¹

ER(R)GO

summaries in polish¹



Paulina Sosnowska

Siła kontra dominacja. W stronę hermeneutyki przemocy

Artykuł jest poświęcony rekonstrukcji dwóch odmiennych sposobów rozumienia przemocy: jako siły i jako dominacji, która została przeprowadzona na podstawie analizy współczesnych interpretacji *Iliady* (Simone Weil) i *Odysei* (Theodor Adorno i Max Horkheimer). Interpretacje te posłużyły dalej jako paradygmaty służące do opisu współczesnych filozoficznych dyskursów przemocy. Esej jest osadzony metodologicznie w Ricoeurowskim rozumieniu filozofii refleksji jako myślenia zapośredniczonego przez interpretację symboli i mitów. Pojęcie symbolu jako struktury podwójnego sensu, która domaga się interpretacji, pozwala na potraktowanie dawnych mitów jako aktualnych punktów wyjścia dla rozumienia współczesnej kondycji ludzkiej.

Słowa kluczowe: Paul Ricoeur, symbol, interpretacja, Simone Weil, Theodor Adorno, Max Horkheimer

Mariusz Wojewoda

Rola uczuć w poznaniu wartości w perspektywie filozofii hermeneutycznej (Gianni Vattimo i Charles Taylor)

W artykule omówiono znaczenie uczuć w rozumieniu wartości z perspektywy filozofii hermeneutycznej w ujęciu dwóch przedstawicieli tego nurtu, czyli Gianniego Vattimo i Charlesa Taylora. Pomimo wielu różnic obu filozofów łączy zainteresowanie znaczeniem uczuć w procesie interpretacji siebie oraz indywidualnych wyborów moralnych dokonywanych przez człowieka. W filozofii hermeneutycznej zazwyczaj większą wagę przywiązuje się do rozumu niż do uczuć, tym bardziej więc interesujące jest zbadanie znaczenia uczuć w poznaniu wartości oraz ich roli w relacjach międzyludzkich. Aktualny kontekst podjętych rozważań wynika z kryzysu instytucjonalnych form zaufania społecznego i związanych nimi zasad etycznych. Autor artykułu analizuje możliwość stworzenia etyki opartej na wartościach, ale jednocześnie krytycznej wobec instytucjonalnych form zachowania i sformalizowanych zasad postępowania.

Słowa kluczowe: filozofia hermeneutyczna, uczucia, wartości, rozumienie, komunikacja, Gianni Vattimo, Charles Taylor

Adriana Joanna Mickiewicz

Pojęcie *Gelassenheit* w filozofii Martina Heideggera i Johna D. Caputo

Autorka analizuje pojęcie *Gelassenheit* w pracach Martina Heideggera oraz Johna D. Caputo. Rozpoczyna od omówienia pochodzenia terminu, mianowicie pisma mistrza Eckharta należące do teologii apofatycznej. Następnie analizowane są powiązania *Gelassenheit* w myśli Heideggera i Caputo. Za każdym razem autorka szczególnie zwraca uwagę na etyczne konotacje tego pojęcia. Autorka podkreśla, że mimo znaczących różnic obaj autorzy używają pojęcia *Gelassenheit*, by zbudować swoistą etykę apofatyczną, a zatem projekt moralności odpowiadający wyjątkowym doświadczeniom, które wymykają się możliwości konceptualizacji oraz rozumienia.

Słowa klucze: *Gelassenheit*, wyzwolenie, odosobnienie, etyka

Aleksander Kopka

Aporie dyskursu żałobnego. O założeniach polityki i etyki żałoby w pismach Jacques'a Derridy

Niniejszy artykuł, bazujący na tekstach Jacques'a Derridy, poświęconych w głównej mierze jego zmarłym przyjaciołom, jest próbą nakreślenia założeń polityki i etyki żałoby. Podążając za zawartym w tekstach Derridy opisem aporii oraz paradoksów, w które dyskurs żałobny jest nieuchronnie uwikłany, autor skupia się na etyczno-politycznym otwarciu, związanym z niedrukowalnym napięciem pomiędzy uniwersalnością prawa a jednostkową odpowiedzialnością wobec innego. Żałoba zostaje ukazana nie jako jeden z wielu fenomenów, lecz jako kondycja źródłowa, czyli taka, w ramach której etyka, polityka czy odpowiedzialność mogą zyskać swe radykalne znaczenie.

Słowa klucze: żałoba, dyskurs, dekonstrukcja, przeżycie, ślad

Marzenna Cyzman

Kolektyw czy jednostka? Kto tworzy teorie (nie tylko) naukowe? O pewnym szczególe w koncepcji Ludwika Flecka.

Sformułowana w latach 30. XX wieku przez Ludwika Flecka teza, że to nie jednostka w sposób autonomiczny i niezależny formułuje nowe koncepcje naukowe, współcześnie nie budzi już kontrowersji, przyjmuje się bowiem, że proces poznania przebiega w kontekście społecznym i jest uwarunkowany kulturowo. Nadal jednak nierozstrzygnięty pozostaje problem udziału jednostki w odkryciu naukowym. Choć sam Fleck posługiwał się wyrażeniem "jednostka wyjątkowo twórcza" na oznaczenie osoby, która jest odpowiedzialna za nową koncepcję, nie był jeszcze w stanie objaśnić w sposób precyzyjny osobliwej oscylacji tego, co społeczne, i tego, co stricte osobiste w procesie ustanawiania nowych koncepcji. Polski mikrobiolog sformułował jednak kilka istotnych sugestii, które w powiązaniu z najnowszymi badaniami, np. T. Hutchinsa, K. Knorr Cetiny czy B. Latoura, mogą przynajmniej przybliżyć nas do pełniejszego zrozumienia tego, jak nowe wkracza do Nauki.

Słowa klucze: Ludwik Fleck, kolektyw myślowy, jednostka wybitnie twórcza, konstruktywizm, aktor, sieć

Magdalena Hoły-Łuczaj

Heidegger i przy-ziemność estetyki rzeczy codziennego użytku

Artykuł reinterpretuje esej Martina Heideggera “Źródło dzieła sztuki”, starając się wyeksplikować koncepcję “przy-ziemności” rzeczy użytkowych jako kategorii estetyki codzienności. Pokazuje, że rzeczy użytkowe mogą brać udział w estetycznym ujawnianiu bycia, choć w przeciwieństwie do dzieł sztuki nie są na to bezpośrednio zorientowane. Dotyczy to kwestii ujawniania jednostkowości jako niezależnej od masowości produkcji przedmiotów użytkowych oraz przeobrażenia rozumienia oznak zniszczenia jako cechy ocenianej negatywnie przez nastawienie konsumpcjonistyczne w wymiar ujawniania bycia (swoistości) rzeczy jako uwikłanych w oddziaływanie innych bytów.

Słowa klucze: Heidegger, estetyka codzienności, rzeczy użytkowe, artefakty, antykonsumpcjonizm

Kacper Bartczak

Wyjście czy wygnanie: trop życia wierzącego w siebie (“more life”) w poezji Louise Glück

Czym jest życie w poezji? Życie, które zyskuje zdolność do autoafirmacji przeciw porządkom śmierci i natury, czyli pojęcie stworzone przez Agatę Bielik-Robson, pozwala dać pewną odpowiedź na tak postawione pytanie. Mesjanistyczna koncepcja, wypracowana w oparciu o teorię Harolda Blooma śledzącą rozwój podmiotowości poetyckiej, stanowi bowiem łącznik między żydowskim mesjanizmem a witalistyczną linią poezji amerykańskiej, do której zaliczam Louise Glück. Celem artykułu jest przesledzenie w jakim stopniu postawy przybierane przez podmiotowość Glück w kolejnych fazach jej twórczości mogą być traktowane jako przejawy, czy też realizacje, mesjańskiej obietnicy kryjącej się za pojęciem życia błogosławionego wiarą w samo siebie (“more life”), inwestującego w swoją skończoność przeciw transcendencji wielkich porządków śmierci i natury.

Słowa klucze: Louise Glück, Agata Bielik-Robson, Harold Bloom, witalizm w poezji amerykańskiej

Iwona Gralewicz-Wolny

Perskie oko Hermesa. “Numery” Olgi Tokarczuk, czyli hermeneutyka w działaniu

W świetle przedstawionej w artykule interpretacji “Numery” (1993) – jedno z pierwszych opowiadań Olgi Tokarczuk – są literackim wcieleniem refleksji hermeneutycznej z kluczowymi dla niej pojęciami śladu, tajemnicy i znaczeniowego prześwitu. W swych odczytaniach znaków pozostawionych przez hotelowych gości narratorka-pokojówka jest spadkobierczynią myśli Diltheya, Gadamera i Derridy, która nakazuje dociekać prawdy o drugim człowieku, godząc się jednocześnie z jej niekonkluzywnością i rozproszeniem. Dla hermeneutycznej wykładni utworu istotny jest także sam gest jego interpretacji, dublujący niejako procedurę bohaterki i nadpisujący na zasadzie kontrsygnatury metaliteracki (i tym samym metahermeneutyczny) poziom znaczeń.

Słowa klucze: hermeneutyka, interpretacja, “Numery”, Olga Tokarczuk

Barbara Zwolińska

Światy bizarne Olgi Tokarczuk

Artykuł podejmuje temat prawdy i tajemnicy na podstawie dwóch “dziwaczych” opowiadań Olgi Tokarczuk: “Transfugium” i “Kalendarz ludzkich świąt”. Nawiązuje do innych ważnych dla autorki *Biegunów* zagadnień: należą do nich wątki eko- i gynokrytyczne, widoczne m.in. w “Transfugium”, opowiadającym m.in. o pułapkach antropocentrycznego stanowiska i proponowanym wyjściu w postaci metamorfozy człowieka w zwierzę, a konkretnie w wilka. W drugim z analizowanych opowiadań uwaga skupia się na miejscu religii, Kościoła i wiary w naszym życiu, w tym wiary w prawdę objawioną i cud, oraz na tym, w jaki sposób może ona prowadzić do przewartościowania schematów i dogmatów narzucanych przez instytucję Kościoła, także w kontekście miejsca kobiet w porządku ustalonym przez hierarchów kościelnych. Choć w centrum mojej uwagi pozostają dwa opowiadania Tokarczuk, to kontekstowo odwołuję się także do twórczości węgierskiego pisarza Sándora Máraiiego oraz opowiadania Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, które niejako dialogują ze sobą w kwestii rozumienia prawdy, tajemnicy i ludzkiej potrzeby cudu, a tym samym zapewne mimowolnie nawiązują do futurologicznej refleksji Tokarczuk.

Słowa klucze: tajemnica, prawda, cud, fantastyka, transgresja, Olga Tokarczuk, *Opowiadania bizarne*

Ryszard Solik

Uśmiech Giocondy – tajemnica a interpretacja Analiza trzech przypadków

Przedmiot refleksji szkicu stanowi zagadnienie tajemnicy dzieła sztuki. Nie jest ona jednak rozumiana jako własność obiektu artystycznego, ale jako funkcja interpretacji o ontologicznej charakterystyce. Efekt “pracy interpretacji”, która każdorazowo wpisana w doświadczenie sztuki, nie odkrywa dzieła i nie ujawnia tego, co wewnątrz, lecz jako takie doraźnie je konstruuje i konkretyzuje. Z tej perspektywy tajemnicę sztuki rozpatrujemy jako dyskursywny konstrukt, przekształcający się wraz ze zmianami kontekstów i interpretacyjnych narzędzi: konstrukt formułowany w obrębie wybranych narracji – taktyk conceptualizacji, warunkujących nie tylko sposób myślenia o tajemnicy dzieła sztuki, ale też jej doraźne, teoretyczne koncepty.

Słowa klucze: uśmiech Giocondy, tajemnica, dzieło sztuki, interpretacja, dyskursy, wspólnoty interpretacyjne

Krzysztof Loska

Ksenogeneza albo “stawanie się Innym” w stronę posthumanistycznej wizji społeczeństwa przyszłości

Wychodząc z założenia, że fantastyka naukowa stanowi jedno z narzędzi myślenia spekulacyjnego, czyli pozwala na podjęcie krytycznej refleksji nad skutkami działalności człowieka, autor artykułu zastanawia się nad możliwością wypracowania alternatywnej ścieżki rozwoju

ludzkości, którą w trylogii *Xenogenesis* wyznaczyła Octavia E. Butler. W swoich powieściach amerykańska pisarka wyobraża sobie przyszłość, w której zniesione zostały różnice między naturą i kulturą, światem ludzkim i przyrodniczym. Nie proponuje jednak eskapistycznej fantazji, lecz formułuje polityczną wypowiedź na temat problemów, z którymi musimy się zmierzyć, jeśli chcemy przetrwać jako gatunek, oraz zwraca uwagę na warunki konieczne do powstania nowej wspólnoty, nieopartej na hierarchicznym podporządkowaniu (rasowym, płciowym, etnicznym, ekonomicznym), lecz na etyce relacyjnej, ukształtowanej wskutek przemiany, jaka dokona się w człowieku poprzez “stawanie się Innym”.

Słowa klucze: posthumanizm, fantastyka naukowa, narracje postapokaliptyczne, symbiogeneza, Deleuze i Guattari

Kamila Kowalczyk

Afektywno-emocjonalne pojmowanie dziecięcego ciała
w literackich narracjach o II wojnie światowej
(na przykładzie *Dzieci, których nie ma* Renaty Piątkowskiej)

W artykule zaprezentowano propozycję afektywno-emocjonalnego modelu lektury utworu Renaty Piątkowskiej pt. *Dzieci, których nie ma*, z uwzględnieniem stylistyczno-narracyjnych mechanizmów wpływających na odbiorcze reakcje. Tekt koncentruje się szczególnie na sposobach literackiego obrazowania dziecka-więźnia, fizyczno-psychicznej przemocy wobec dzieci oraz dziecięcego ciała. Wzięto przy tym pod uwagę mechanizmy deskrypcji dzieci głodnych, chorych, kalekich, strauatyzowanych i martwych. Uwagę zwrócono także na problem odbiorczej ambiwalencji budowanej pomiędzy “protetycznym współodczuwaniem” a poczuciem wstrętu oraz między afektem a abiektem.

Słowa klucze: poetyka doświadczenia, afeky, abiekt, emocje, literatura dla dzieci i młodzieży, druga wojna światowa

Ewelina Drzewiecka

W stronę postsekularnej humanistyki?

Artykuł stanowi recenzję dwutomowej publikacji *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* pod redakcją Łukasza Tischnera i Tomasza Garbola (Tom I) oraz Łukasza Tischnera i Agnieszki Bielak (Tom II) (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020). Publikacja przynosi pogłębioną charakterystykę pola badawczego “literatura a religia”, uwzględniając przy tym wielość tradycji kulturowych i metodologicznych, lokalność ujęć oraz indywidualny wymiar interpretacji. Tworzy wolną od wstępnych hierarchizacji “mapę wiary i niewiary” powojennej literatury polskiej, która wrażliwa jest na różnorodność estetyczno-ideowych postaw względem chrześcijaństwa (zachodniego) jako tradycji wiodącej w polskim kręgu kulturowym.

Słowa klucze: recenzja, literatura, religia, epoka świecka, czuły narrator

informacje dla autorów¹

ER(R)GO

info for contributors¹



Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji.

Wymagane dokumenty w nadesłanym zestawie

- manuskrypt tekstu (min. 25 i max. 40 tysięcy znaków ze spacjami)
- tytuł artykułu po polsku i po angielsku (max. 120 znaków ze spacjami)
- bibliografia w formacie Chicago Humanities (zob. instrukcja poniżej)
- streszczenia po polsku i po angielsku (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- słowa kluczowe w języku polskim i angielskim (max. 75 znaków ze spacjami)
- nota biograficzna o autorze (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- numer ORCID autora
- afiliacja autora
- oficjalne licencje lub zgody na reprodukcję materiałów cudzego autorstwa
- źródła i typy licencji dla materiałów na licencjach otwartych

Standardy językowe

Nadesłane teksty artykułów i streszczeń muszą spełniać międzynarodowe standardy akademickiej angielszczyzny (poziom językowy wykształconego native-speakera języka angielskiego) oraz akademickiej polszczyzny.

Zastrzeżenia

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nienaruszających merytorycznej strony opracowania. Teksty niekompletne oraz teksty opisane niekompletnymi metadanymi będą odrzucane. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Instrukcje dotyczące formatowania i innych wymogów

Szczegółowe instrukcje dotyczące formatowania tekstów oraz obsługi zgłoszenia w systemie OJS znajdują się na stronie internetowej *Er(r)go* w zakładce „Dla Autorów” pod adresem: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Kontakt

Korespondencję należy kierować na adres errgo@us.edu.pl

Info for Contributors

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 45 (2/2022)
tajemnica/hermeneutika/aletheia
mystery/hermeneutics/aletheia
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.13687>



Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and related areas.

Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication.

Documents required in the submission package

- text manuscript (min. 25 and max. 40 thousand characters incl. spaces)
- the title of the article in English and in Polish (max. 120 characters incl. spaces)
- bibliography formatted in Chicago Humanities style (see instructions below)
- abstracts in English and in Polish (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- key words in English and in Polish (max. 75 characters incl. spaces)
- author's bio (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- author's ORCID number
- author's affiliation
- written permissions and licenses for copyrighted material (e.g.: images)
- in the case of open-license or owned materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphic

Language standards

Submissions, including abstracts, must meet the world-wide standards of academic English (educated native speaker proficiency level).

Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. Incomplete submissions, or submissions missing metadata will be rejected. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

Instructions on formatting and other requirements

Detailed instructions on text formatting and handling of the application in the OJS system can be found on the *Er(r)go* website in the “Authors’ Guidelines” tab at: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Contact

Correspondence should be sent to: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce / on the cover:
Hermeneutyka – Wojciech Kalaga © 2022
(by Author's permission)

ISSN 2544-3186



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Kontakt z Redakcją / Contact Info

e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.pl>

Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca / Co-publisher

“Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: 19,5
arkuszy drukarskich: 17,75

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze / in the next issue:

blizna/skaza/choroba scar/damage/disease

pacjenci i ofiary / patients and victims

metafory choroby / metaphors of disease

cięcia i blizny / cuts and scars

rany otwarte / open wounds

dyskursy i patologie / discourses and pathologies

nieznośne neurastenie / unbearable neurasthenias

traumy i kamienie / traumas and stones

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2544-3186



9

772544 318200

24

Więcej o książce



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

