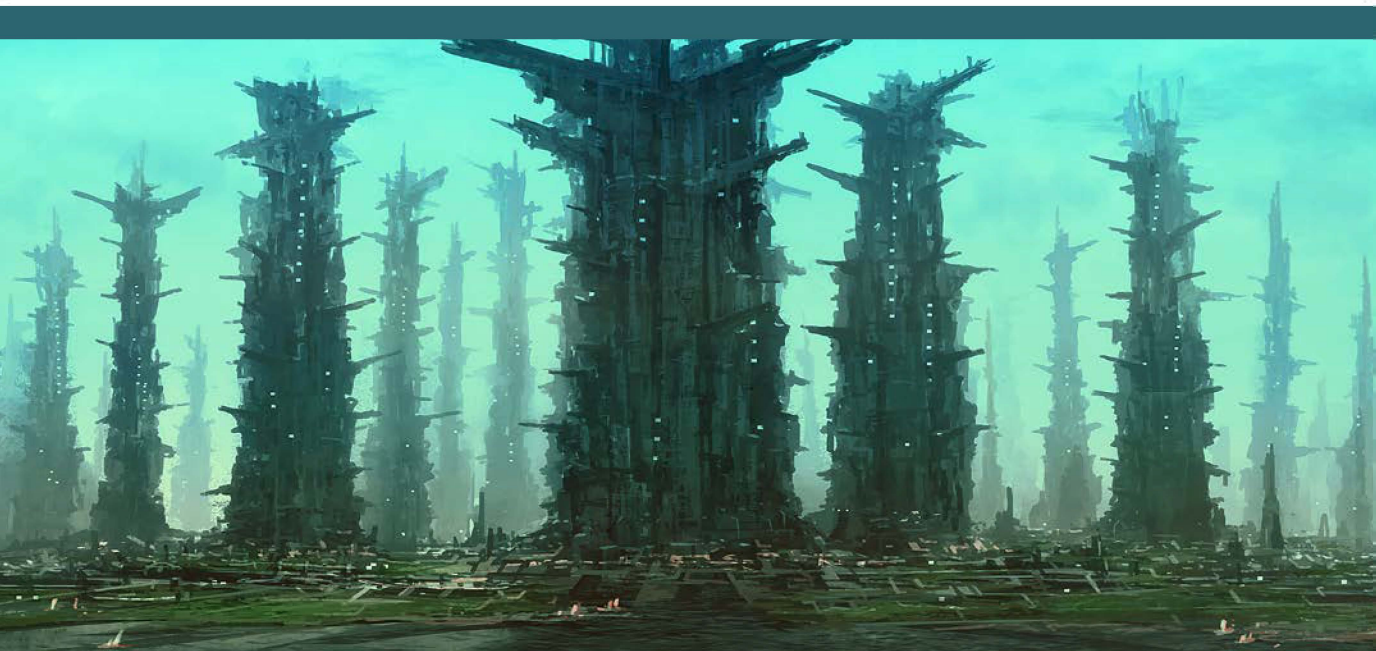


Wykluczenia

redakcja

JOANNA HAŃDEREK, NATALIA KUĆMA





Wykluczenia



PERSPEKTYWY PONOWOCZESNOŚCI

TOM III

Seria „Perspektywy Ponowoczesności”, wydawana od 2016 roku przez Ośrodek Badawczy Facta Ficta, powstała z myślą o potrzebie dopełnienia krajobrazu polskiej humanistyki o istotne problemy i tematy badawcze z zakresu filozofii, kultury i sztuki końca XX i początku XXI wieku.

Jako jedne z nielicznych pozycji na polskim rynku publikacji naukowych, książki w serii dystrybuowane są za darmo w wersji elektronicznej – i udostępniane czytelnikom w ramach licencji Creative Commons BY 4.0 (uznanie autorstwa) celem promowania otwartego i bezpłatnego dostępu do wiedzy.

Wykluczenia

redakcja

JOANNA HAŃDEREK, NATALIA KUĆMA

Perspektywy Ponowoczesności

Tom 3: *Wykluczenia*

Recenzje naukowe: prof. dr hab. Piotr Mróz, dr hab. Andrzej Radomski

Redakcja naukowa: Joanna Hańderek, Natalia Kućma

Redakcja językowa: Wiesław Olkusz, Krzysztof M. Maj

Korekta: Ksenia Olkusz (język polski), Wiktoria Wojtyra (język angielski)

Opracowanie graficzne serii: Krzysztof M. Maj

Ilustracja na okładce: Sanskarans, *Island*

© Copyright by SANS Entertainment 2012

sanskarans.deviantart.com

Katalogowanie: 1. Filozofia 2. Filozofia kultury 3. Wykluczenie

I. Perspektywy Ponowoczesności (tom 3) II. Wykluczenia III. Hańderek, Joanna; Kućma, Natalia

Wydanie pierwsze elektroniczne (referencyjne)

ISBN: 978-83-942923-5-5

Kraków 2017



Ośrodek Badawczy
Facta Ficta
factaficta.org

Wydawca:

Ośrodek Badawczy Facta Ficta

ul. Stachiewicza 35 b / 30, 31-328 Kraków

contact@factaficta.org



Pewne prawa zastrzeżone. Publikacja dostępna jest na licencji Creative Commons BY 4.0 (uznanie autorstwa) w repozytorium Centrum Otwartej Nauki. Książka wydana jest w otwartym dostępie w poszanowaniu dla ruchu wspierającego bezpłatny dostęp do wiedzy. W składzie wykorzystano dostępne w wolnej licencji rodziny czcionek EB Garamond, TeXGyreSchola oraz Roboto.

Spis treści

Spis treści	7
Nota o prawach autorskich	11
Wprowadzenie	13
1. Wokół wykluczenia <i>Joanna Hańderek</i>	15
Koncepcje wykluczeń	37
2. Wykluczenie filozofii <i>Rafał Adametz</i>	39
3. Wykluczenie jako warunek polityki <i>Urszula Zbrzeźniak</i>	51
4. W poszukiwaniu skazy. Migawki z procesu samowykluczenia <i>Romana Kolarzowa</i>	65
5. Labirynt samotności. Fragmenty biografii Michela Foucaulta a fenomenologia obcego Bernharda Waldenfelsa <i>Paula Wętyczko</i>	79

Społeczeństwo, media i wykluczenie	97
6. Samowykluczenie a autokreacja, czyli o alternatywności współcześnie <i>Klaudia Adamowicz</i>	99
7. Jesteśmy tym, co jemy. Społeczne i ekonomiczne aspekty współczesnych ruchów żywieniowych <i>Anna Matras</i>	111
8. „To jest genetycznie zakodowane”: patologizacja i normalizacja transseksualizmu w polskich mediach w latach dziewięćdziesiątych <i>Ludmiła Janion</i>	125
9. Inkluzywne wykluczenie i reprodukcja. Próba szkicu o szkole w zaburzonej modernizacji <i>Adam Kubiak</i>	145
10. Obcy wśród obcych. Albert Camus i rewolucja algierska <i>Eukasz Rządzik</i>	163
11. <i>Dimdim</i> i <i>yakidasi</i> . Doświadczenie Trobriandów w <i>Seksie</i> , <i>betelu</i> i <i>czarach</i> Aleksandry Gumowskiej <i>Jan Miklas-Frankowski</i>	179
Sztuka i wykluczenie	193
12. Dzikusi, barbarzyńcy, maniacy, szaleńcy. O społecznym wykluczeniu artystów w XIX i XX wieku <i>Alicja Rybkowska</i>	195
13. „Bifocal vision”, czyli o twórczości Shirin Neshat <i>Natalia Kotarba</i>	207
14. Konwencja freak show jako strategia przeciw wykluczeniu <i>Katarzyna Waligóra</i>	221
15. Choroba jako metafora w kontekście wykluczenia. Wariacje na temat metaforyzacji choroby w eseistyce Susan Sontag i <i>Dżumie</i> Alberta Camusa <i>Maciej Kałuża</i>	231
16. Metafory wykluczenia. <i>O Rycerzach świętego Wita</i> Davida B. <i>Natalia Kućma</i>	243
17. Obcy/-a we mnie. Paradoksy autoidentyfikacji w literackich świadectwach afazji <i>Klaudia Muca</i>	255

18. Ksenotopografia i ksenoencyklopedia. Myśl Bernharda Waldenfelsa w badaniach nad światotwórstwem <i>Krzysztof M. Maj</i>	267
19. Etiologia martwej obcości. O chodzących zwłokach, przywróconych do życia i powróconych w narracjach serialowych (przegląd) <i>Ksenia Olkusz</i>	287
20. <i>Żuk w mrowisku</i> Arkadija i Borysa Strugackich. Arbitralne lokacje obcości <i>Rafał Szczerbakiewicz</i>	309
Autorzy rozdziałów	333
Wykaz tabel	339
Informacja o wydawcy	341

Nota o prawach autorskich

Zezwala się na korzystanie z książki *Wykluczenia* oraz z poszczególnych składających się na nią rozdziałów na warunkach licencji „Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0” (znanej również jako CC-BY 4.0.), dostępnej pod adresem <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> lub innej wersji językowej tej licencji lub którejkolwiek późniejszej wersji tej licencji, opublikowanej przez organizację Creative Commons. Zgodnie z warunkami licencji CC-BY 4.0, przy cytowaniu, parafrazowaniu lub wykorzystywaniu w jakikolwiek inny sposób fragmentów niniejszej książki konieczne jest wyraźne wskazanie autora przywoływanego utworu. W cytatach prosimy korzystać z notacji bibliograficznej uwzględniającej zarówno autora rozdziału, jak i redaktora całego tomu.



Wprowadzenie

Wokół wykluczenia

JOANNA HANDEREK*

Wstęp

Opisowe definicje kultury będą niemalże zawsze wskazywać na elementy w sposób fundamentalny tworzące zjawisko kulturowe. W przypadku klasycznych ujęć, na przykład Edwarda Burnetta Tylora bądź Antoniny Kłoskowskiej (KŁOSKOWSKA 1981), otrzymujemy całą listę wskazującą, że kultura to normy, wartości, prawa, zachowania, materialne i niematerialne produkty ludzkiego zachowania. Podążając za pracami Clyde'a Kluckhohna i Alfreda L. Kroebera (KLUCKHOHN & KROEBER 1952), można przeanalizować ponad sto definicji kultury, za każdym razem mając do czynienia z zakreślonymi ramami ludzkiego postępowania i myślenia, określającymi, co typowe dla człowieka i jego życia, co charakterystyczne dla postępowania i codzienności.

Analizując, czym jest kultura, niezmiennie stykamy się z normami określającymi to, co właściwe, normalne, słuszne i to, co jest aberracją, odstępstwem od normy lub czymś nietypowym. Każda kultura, tak jak buduje normę, tak tworzy też regulacje związane z tym, co nienormatywne, separując, zabijając lub skazując na wygnanie i zapomnienie czy nieistnienie tych przedstawicieli, którzy w sposób wyraźny wyłamali się spod obowiązujących paradygmatów postępowania.

* Uniwersytet Jagielloński; Ośrodek Badawczy Facta Ficta | kontakt: handerek.joanna@gmail.com

W zależności od rodzaju naruszanego prawa czy zasady oraz w zależności od charakteru danej kultury kształtowała się i kształtuje normatywizacja postępowania wobec tych ludzi, którzy nie potrafią lub nie chcą sprostać zadaniom i ramom kulturowym. Parafrazując Karla Poppera – który pisał o społeczeństwach otwartych i zamkniętych analizując ustroje społeczne i polityczne (POPPER 2006) – można powiedzieć, że na przestrzeni dziejów pojawiały się kultury o otwartych wzorcach i normach oraz te zamknięte.

Kultury otwarte to takie, w których wzorce i normy postępowania traktowane są jako zmienne i tym samym ich modyfikacje nie budzą w społeczności odrazy czy sprzeciwu. Kultury zamknięte z kolei to te, których normy i wzorce traktowane są jako stałe, niezmiennie oraz święte, co oznacza, że ich złamanie stanowi wykroczenie przeciwko prawom boskim czy przestępstwo wobec ludzkiej moralności. Te dwa modele spotykane są w istocie rzeczy w każdej szerokości geograficznej i w każdej formacji kulturowej, pamiętać bowiem trzeba o zmianach zachodzących w kulturach, ich dziejach oraz o różnego rodzaju kontrkulturowych zachowaniach czy niszowych enklawach subkulturowych.

Niezależnie od zamkniętego czy otwartego charakteru kultury, każda dostarcza pewnych norm i zasad postępowania – różnica polega jedynie na podejściu do nich. Dlatego każda kultura w mniejszym lub większym stopniu tworzy systemy wykluczające zachowania niespełniające normatywności.

Formy i praktyki wykluczeń

Wedle Georga Simmela, człowiek jest istotą towarzyską, a bycie w społeczeństwie należy do podstawowej potrzeby ludzkiej (SIMMEL 2007). Człowiek jako istota społeczna, stadna, polityczna, symboliczna i kulturowa (listę tych określeń można by było oczywiście jeszcze znacznie wydłużyć) w sposób najdotkliwszy odczuwać będzie wykluczenie. Zresztą do najcięższych kar należą techniki izolacji, znamienne dla instytucji więzienia. Więzienie jako zamknięcie drugiego człowieka, odebranie mu prawa do swobodnego poruszania się i decydowania o sobie, a także przejęcie kontroli nad jego ciałem i postępowaniem jest karą totalną. Zmuszając do pozostawania w zamknięciu, izoluje się człowieka i piętnuje jako tego, kto nie tylko zasługuje na karę, ale i na potępienie. Odosobnienie człowieka – zwłaszcza w skrajnej postaci zamykania ludzi w izolatkach, bez kontaktu z innymi, nawet ze strażnikami – powoduje zmiany psychiczne prowadzące do różnego rodzaju psychopatologii. Co istotne, zarówno sama izolacja,

jak i zamknięcie – rozumiane jako forma kary, ale i reakcja na nią – wiążą się z potrzebą istnienia norm i ich przestrzegania.

Formy wykluczenia są tak różne, jak normy kulturowe i ich łamanie. Więzienie jest przejawem przykładowym tego właśnie procesu, wskazującego równocześnie na fakt, iż normatywność kulturowa oraz regulacja życia oznacza budowanie kulturowego ładu. Na przeciwnym biegunie więzienia, jako wykluczenia z normatywnego (a więc i kolektywnego) sposobu życia, będzie wykluczenie towarzyskie, jakim jest ostracyzm.

Ostracyzm towarzyski może się wydawać zjawiskiem banalnym i wobec pozostałych form wykluczenia jawić się jako niegroźny. Jednakże jeśli przyjrzyć się ludzkiej potrzebie bycia towarzyskim i akceptowanym, okaże się, że może on przynosić tak samo dużo szkód w psychice, jak i samo więzienie. Tego rodzaju ostracyzm, szczególnie, gdy dotyczy osób młodych (wykluczenie nastolatka z grupy rówieśniczej) lub osób z zaburzeniami psychicznymi czy emocjonalnie nadwrażliwych, może okazać się nie do zniesienia i prowadzić do różnego rodzaju stanów deprecjacji własnej osoby. W skrajnej wersji może też prowadzić do depresji czy myśli samobójczych, co pokazują przypadki osób wykluczanych z grona przyjaciół na Facebooku (jak na przykład historia samobójstwa piętnastolatka; POLSKIERADIO.PL 2012), bądź niemogących nawiązać kontaktu z grupą rówieśniczą w szkole lub na uczelni.

Sposobów łamania norm i przyczyn takiego stanu rzeczy jest tak wiele, jak wiele jest czynników kształtujących samego człowieka. Zaczynając od biologicznych, a kończąc na kulturowych, można zobaczyć cały spłot cech pozwalających lub kładących człowiekowi złamać normę: od fizjologii, hormonów poprzez wychowanie i wykształcenie aż po preferencje jednostki i potrzebę tworzenia własnej podmiotowości – człowiek nieustannie konfrontuje się ze swoim otoczeniem i staje wobec kulturowych norm. Złamanie bądź ich przestrzeganie staje się zatem grą pomiędzy tymi czynnikami a samym społeczeństwem i miejscem człowieka w kulturze.

Łamanie kulturowego porządku, w którym żyje człowiek, może mieć też charakter mniej lub bardziej świadomy. Albo bowiem zdaje on/ona sobie sprawę z obowiązujących norm i odrzuca je, traktując jako fałszywe, niemoralne czy ograniczające jego/jej możliwości, bycie w świecie, samorealizację, albo nie zdaje sobie z nich sprawy, nie rozumiejąc do końca zasad kultury, w jakiej przyszło mu/jej organizować swoje życie. Niezależnie jednak od tego, czy jest to świadomy akt, decyzja podejmowana wobec obserwowanych zasad, czy też nieświadome łamanie norm, człowiek ustawia się w opozycji do tak zwanej większości, skazując się lub wręcz narażając na odrzucenie ze

strony społeczeństwa bądź tych, których uznaje się za – jak to potocznie można określić – „normalsów”.

Normy – systematyzacja

Ponieważ zjawisko normatywności i idącej za nią sfery wykluczenia jest szerokie proponuję jego małe usystematyzowanie. Normy mogą mieć charakter i być traktowane jako: (1) stałe, (2) zmienne, (3) powszechne (transcendentalne), (4) święte (dane od boga), (5) naturalne (pochodzące z porządku natury), (6) użytecznościowe (użytkitarne) lub (7) konwencjonalne.

Wykluczenie z kolei może przyjmować charakter:

- 1) Ostracyzmu towarzyskiego – prowadząc do zaburzenia relacji pomiędzy uczestnikami kontaktów towarzyskich, wykluczając człowieka z rozmowy, kręgu wspólnych przyjaciół. Ostracyzm społeczny może być przyczyną złego zachowania, skandalu czy niezrozumienia człowieka w ten sposób wykluczanego. Może przejawiać się w niepodawaniu ręki na powitanie, nieodzywaniem się, nieodwzajemnianiem zainteresowania lub życzliwości, prowadząc do dotkliwego nękania tak wykluczanej jednostki i odseparowywania jej od reszty uczestników interakcji społecznych.
- 2) Napiętnowania – od dosłownego napiętnowania znakiem (tatuowanie czoła u grzeszników, odcinanie ręki złodziejom, zmuszanie do noszenia gwiazdy Dawida, by wykluczyć Żydów ze „zdrowego” aryjskiego społeczeństwa), po mentalne napiętnowanie określeniami takimi jak: grzesznik/grzeszniczka, sodomita/sodomitka, puszczalska, zły/zła, niemoralny/niemoralna, skażony/skażona, dewiant/dewiantka, zboczeniec/zbozczona lub perwer. Napiętnowanie to również zauważenie ułomności czy niedoskonałości, na czele z uporczywym przypatrywaniem się, wyśmiewaniem czy obmawianiem.
- 3) Zamknięcia – w więzieniu, izolatce, ale również w szpitalu psychiatrycznym czy nawet w pokoju. W wypadku zastosowania więzienia domowego wobec Aung San Suu Kyi (BBC 2016), dyktatura birmańska z jednej strony dała znak własnej niezależności wobec polityki zachodniej kultury, a z drugiej strony pokazała wewnętrznym opozycjonistom, jaki może ich czekać los. Sama Aung San Suu Kyi została podwójnie wykluczona – z własnego narodu oraz z życia społecznego, towarzyskiego i rodzinnego.

Celem wykluczenia było tu symboliczne wymazanie czy wręcz uśmiercenie tego konkretnego człowieka.

- 4) Wygnania – będącego dosłownym skazaniem człowieka na opuszczenie wspólnoty, prowadzącym częstokroć do śmierci (zwłaszcza na tych terenach, gdzie opuszczenie plemienia może okazać się śmiertelnie niebezpieczne ze względu na zagrożenia ze strony przyrody lub innych zantagonizowanych plemion), emigracji, a tym samym do poczucia utraty, wykorzenia i opuszczenia bezpiecznej przestrzeni bliskości ze wspólnotą. Przymusowa emigracja, na którą zostało skazanych tak wielu ludzi na całym świecie, oznaczać też może wykluczenie z nowego terenu zamieszkania, który bądź to niechętnie wita imigrantów, bądź też cały czas pozostaje obcy i nieprzyjazny, zwłaszcza w zestawieniu z mitologizowaną i wciąż rozpamiętywaną utraconą ojczyzną. Już samo pojęcie ojczyzny wiąże się z tym, co domowe, rodzinne, bliskie, wskutek czego obczyzna – jako radykalnie inna – wykorzenia, rodzi poczucie pustki i braku zadowolenia.
- 5) Medyczny – w różnych kulturach choroby mogą być postrzegane jako aberracja, a więc tym samym wykluczać ze społeczeństwa. W Europie długo wiele chorób traktowanych było jako kara za grzechy (Goffman 2005), co powodowało, że wiele ułomności fizycznych ukrywano, a przejawy choroby traktowano jako wstydlive. Co interesujące, po dziś dzień ludzie potrafią wstydzić się i ukrywać utratę włosów po chemioterapii (nawet w szpitalach onkologicznych bardzo chętnie i szybko udziela się informacji, gdzie można kupić perukę i jak uzyskać dofinansowanie na nią) czy ukrywać brak piersi po mastektomii. Powstają też kluby amazo-nek, wspierające kobiety w ten sposób doświadczone chorobą – traktując je tym samym jako wykluczone z normalności czy seksualności przez brak piersi, które stają się tym samym niemalże atrybutem człowieczeństwa kobiety. W tym paradoksalnym nastawieniu nie widzi się jednego, a mianowicie tego, że to tylko choroba, i że to tylko element ciała (włosy, piersi) – czyli coś, co w stosunku do ludzkiego ja jest tak naprawdę wtórne i mało istotne.
- 6) Społeczny – wiążący się ze statusem społecznym, jego utratą lub brakiem. Wykluczenie może wiązać się z nieprzyznawaniem takich samych praw ludziom posiadającym niższy status społeczny, co widać było bardzo do-

brze w społeczeństwie feudalnym. Po dziś dzień jednak nawet w egalitarnym i liberalnym społeczeństwie nierówności społeczne występują i stają się elementem wykluczenia. Współcześnie status społeczny może wiązać się z zarobkami, sprawowaną funkcją, wykształceniem czy posiadaniem odpowiedniego kręgu znajomych. Osoba biedna, bez wykształcenia, bez odpowiednich kontaktów towarzyskich bardzo łatwo może zostać wykluczona czy też sama może wykluczać siebie z obowiązującego dyskursu z lęku przed napiętnowaniem, jakie może spotkać ją ze strony innych.

- 7) Kultury – wykluczenie kultury jest działaniem wypływającym z szowinizmu kulturowego i często wiąże się z kolonialnym bądź imperialnym nastawieniem. Kolonializm europejski jest najdotkliwszym przykładem tego procesu, w którym wykluczano wiele kultur Afryki jako nieistniejące czy kultury bliskowschodnie jako nierozwinięte i prymitywne. Wykluczenie kultury oznacza zaniechanie jej poznawania i legitymizację stanowiska, zgodnie z którym wykluczana kultura to nie-kultura, pozbawiona norm i zasad. W kolonialnym czy neokolonialnym przekonaniu taką niekulturę należy udoskonalić lub uzdrowić tak, by miała szansę osiągnąć stan pożądany.
- 8) Obyczajowy – wiąże się z faktem powszechnego potępienia przestępcy, osoby uznanej przez całe społeczeństwo za złą czy niebezpieczną. Obyczajowość oznacza szerokie rozumienie normy i jej zastosowania, a złamanie jej wiąże się z całościowym naruszeniem zasad postępowania społecznego, powodując oburzenie niemalże wszystkich, a przynajmniej tak zwanej większości. Stąd przestępstwo, jakim będzie morderstwo, w społeczeństwie uznającym świętość ludzkiego życia będzie wykluczające w oczach większości. Tak samo, jeżeli dana społeczność uznaje dane zachowanie za złe, wówczas osoba łamiąca zasadę zostanie w oczach wszystkich wykluczona; dla osób religijnych wykluczony będzie ateista, dla homofobów – homoseksualista, a dla rasistów – osoba z innej grupy etnicznej.
- 9) Lokalny – ten aspekt wykluczenia może stanowić uściślenie powszechniejszej kwestii. Dla wielu religii ateista jest osobą ulegającą wykluczeniu ze względu na radykalną odmienność przyjmowanych zasad i odrzucenie wiary. Jednakże w kręgach radykalnych fanatyków będzie budził agresję i przemoc. Dodatkowo każda społeczność ma swoje wewnętrzne zasady

- i normy, które sprawiają, że ktoś, kto nie jest odrzucany w jednej społeczności, może stać się wyrzutkiem w innej.
- 10) Ekonomiczny – osoby poniżej tak zwanej średniej krajowej czy ludzie bezrobotni podlegają wielu poziomom wykluczenia. Od społecznego, gdyż jako ubodzy nie są w stanie korzystać ze wszystkich dóbr kulturalnych, po społeczny, wiążący się z brakiem szacunku czy też poczuciem tego braku. Wykluczenie na tym poziomie wiąże się z licznymi zagrożeniami – od niebezpieczeństwa zamieszkiwania środowisk o wysokim wskaźniku przestępczości po zagrożenie zdrowia, spowodowane brakiem odpowiednich ubezpieczeń czy niedostępnością wielu lekarstw.
 - 11) Moralny – wiąże się z aksjoserfą przyjmowaną przez dane społeczeństwo jako podstawową czy też naturalną. Uznanie, co jest dobrem, a co złem, co prawdą, a co fałszem implikuje niekiedy przyjęcie normatywnego wyznacznika ludzkich działań oraz daje możliwość oceny samego człowieka. Uznanie kogoś za złego/złą, niemoralnego/niemoralną, jak i zepsutego/zepsutą, upadłego/upadłą w sposób szczególnie mocny piętnuje i wyklucza, nierzadko prowadząc do skonfliktowania z otoczeniem lub ze samym sobą. Moralność ma dwa poziomy: niepisanych przekonań, podług których żyje dana społeczność, jak i zracjonalizowanych reguł postępowania, analizowanych przez myślicieli i filozofów. Na każdym z tych poziomów dochodzi do uznania pewnych czynów i kategorii postępowania za wyznaczniki wartości. Niespełnianie ich bądź świadome łamanie może też być potraktowane jako wyzwanie rzucone społeczeństwu.
 - 12) Polityczny – wiąże się z systemem politycznym, ustrojem, w jakim człowiek żyje. Zarówno w wypadku totalitaryzmów, jak i demokracji czy jakiegokolwiek innej formacji politycznej, zawsze stajemy wobec wykluczenia pewnego stylu uprawiania polityki czy wizji społeczeństwa i państwa. Totalitaryzm wyklucza wszystko to, co inne, demokracja wyklucza to, co jej zagraża i może burzyć społeczny porządek. W każdym też systemie politycznym znajdują się dysydenci, anarchiści, osoby o odmiennych (czasami radykalnie) poglądach i postawach wykluczanych mniej lub bardziej jawnie. Niektóre formy wykluczenia z danego systemu politycznego mogą jednakże przynieść jego zmianę lub włączenie do innej wspólnoty politycznej, tak jak reżim apartheidu wykluczył Nelsona Mandelę, co doprowadziło do jego długoletniego uwięzienia, równocześnie paradoksalnie

budząc świadomość społeczną i powodując włączenie Mandeli do szerszej społeczności aktywistów – ludzi pracujących na rzecz innych. W konsekwencji ten opór, jak i walka Mahatmy Gandhiego, Aung San Suu Kyi, Lecha Wałęsy, Václava Havla oraz wielu innych, przynosiły zmianę ustroju oraz przepracowywały świadomość zarówno własnego, jak i innego społeczeństwa. Tym samym można powiedzieć, że nie każde wykluczenie okazuje się marginalizujące; czasami bowiem przenosi na inny poziom funkcjonowania społecznego.

- 13) Estetyczny – mogłoby się wydawać, iż nie istnieje wykluczenie ze względu na wartości estetyczne, jednakże to właśnie one mogą powodować bardzo duże komplikacje w życiu człowieka, prowadząc do różnych rodzajów wykluczenia, niekiedy o bardzo bolesnych i poważnych konsekwencjach dla jednostki. Jedną z form wykluczenia estetycznego będzie system mody, decydujący nie tylko o tym, co jest eleganckie, a co nie, co jest ładne, a co nie, ale również (zwłaszcza współcześnie) decydujący o wartości człowieka, który wie, co jest modne i tego, który za modą nie nadąża. System mody działa często współcześnie na zasadzie jednoznacznych wytycznych, determinujących to, jak powinno się wyglądać. Ci, którzy nie spełniają tych wytycznych i wraz z szybkimi zmianami trendów mody nie nadążają za kolejnymi modelami kodu ubiorowego, zostają wyszydzeni jako niemodni i wykluczeni jako nieświadomi aktualnie panujących trendów. Moda, zawsze ważna dla człowieka, gdyż wyznaczająca jego miejsce w społeczeństwie i pozwalająca na określenie własnych potrzeb czy wizji swojego ja, sprowadza się powoli do wyznaczania sztywnych ram wpisywania się w normatywność społeczną.
- 14) Fizyczny – będący wykluczeniem ze względu na wygląd. Już samo określenie ładny/ładna, przystojny/przystojna, seksowny/seksowna będzie kwalifikowało człowieka i nadawało mu społeczny status. Jedną z najczęstszych technik seksistowskiego postępowania jest skupienie się właśnie na urodzie i wypieranie innych kwalifikacji tak uprzedmiotowionej kobiety. Stereotypowe myślenie o tym, że „»ładna« równa się »głupia«” albo „ładnej/ładnemu lepiej się w życiu powodzi” sprawia, że inne kwalifikacje osobowościowe czy intelektualne mogą pozostać niedostrzeżone. Z drugiej strony osoby uznane za brzydkie rzeczywiście mogą być traktowane jako gorsze i w efekcie wyszydzane czy napiętnowane, aż po

przypisywanie im cech, jakich nie posiadają. Osoby otyłe często traktowane są jako gorsze, wyszydzane i dyskryminowane właśnie ze względu na często niezależny od nich wygląd fizyczny.

Podwójne wykluczenie

W świetle wcześniejszych rozważań wydaje się uprawnione sformułowanie tezy, zgodnie z którą wykluczenie niesie podwójne zniewolenie człowieka. Po pierwsze, w sensie dosłownym, powoduje uwięzienie lub ograniczenie mentalności czy świadomości związanej z przyjmowaniem tylko jednego rodzaju postaw czy światopoglądów. Po drugie, może wiązać się z wykluczeniem o mniej dosłownym charakterze, lecz równie boleśnie doświadczającym tego, kto objęty jest jego oddziaływaniem. Zatem jakkolwiek pomiędzy dysydem skazanym na więzienie, torturowanym i wygnanym z kraju a człowiekiem chorym na AIDS czy nieheteronormatywnym zachodzi różnica co do zastosowanej przemocy społecznej (choć w każdym przypadku może dojść do przemocy fizycznej), to każda z tych form jest równoznaczna z wyrzuceniem na margines społeczeństwa obywatela poprzez odmówienie mu praw oraz napiętnowanie.

Niekiedy przejawy stosowanego w niewielkim zakresie wykluczenia ukrytego mogą okazać się czynnikami niszczącymi psychikę lub prowadzącymi do wielu wewnętrznych konfliktów, co w skutkach może być dla wykluczonego równie groźne, jak formy wykluczenia otwarte i represyjne. Chodzi tu przede wszystkim o wykluczenie wypływające z obyczajowości i utartych praktyk, które nie znalazły się w sporządzonym wcześniej wyliczeniu z tego względu, że wykluczenie takie może oddziaływać na każdym z wymienianych poziomów. Wykluczenie wypływające z obyczajowości i utartych praktyk jest równoznaczne z kwestionowaniem odmienności i różnorodności postaw. Obyczajowość i utarte praktyki często wiążą się z postawą traktującą kulturę jako drugą naturę, a więc zakładającą, iż obyczajowość jest czymś naturalnym, oczywistym, a jej zaprzeczanie wiąże się z łamaniem praw natury. Dlatego ludzie podważający porządek obyczajowości są piętnowani najsilniej w tych społeczeństwach, które utarte praktyki traktują jak świętość.

W ten sposób czyny i postawy nawet w najmniejszy sposób odbiegające od normy mogą zostać potępione, a w konsekwencji człowiek może zostać uznany za złego czy niemoralnego. Oburzenie społeczne, odwrócenie się czy niechęć do kontaktu z ludźmi łamiącymi normy i obyczajowość, mogą izolować człowieka i czynić go/ją samotnym.

W XIX wieku „upadła kobieta” z nieślubnym dzieckiem, w XX wieku homoseksualista – złamali tabu, jakim była obyczajowość oraz utarta praktyka traktująca związek heteronormatywny (nazywany przez społeczeństwo „zdrowym”) jako obowiązujący i zalegalizowany przez Kościół. Także podejrzliwość wobec aktorów, od średniowiecza wykluczająca tę grupę zawodową z kręgu „zdrowego” czy „normalnego” społeczeństwa, wyraża obawę o normatywność i związaną z nią konieczność kontroli wszystkich członków wspólnoty.

Współcześnie społeczeństwa kultury Zachodu wydają się być uwolnione od takiego piętnowania drugiego człowieka. Rewolucja kulturowa i seksualna lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX stulecia przyniosła zmiany w nastawieniu do sfery seksualnej człowieka, jak i obyczajowości, utartych praktyk czy sposobu bycia. Nie oznacza to jednak wyabstrahowania od form wykluczenia. Z jednej strony można powiedzieć, że w kręgach liberalnych dawne powody wykluczania zostały zamienione na nowe (wykluczenie osób bez statusu społecznego współcześnie może okazać się równie powszechne, jak w pruderyjnej Europie wykluczanie kobiet niespełniających norm i zasad). Z drugiej jednak strony w kręgach konserwatywnych wciąż pielęgnowane są wzorce kształtujące dawne przekonania i zasady postępowania. Stąd w zależności od środowiska i przyjmowanych zasad wykluczenie może obejmować różne kręgi społeczne i dotyczyć nierzadko przepracowanych już – chciałoby się wierzyć – paradygmatów.

Przyglądając się różnym postaciom wykluczenia, można dojść do wniosku, że ono nigdy nie znika – jego formy zostają co najwyżej przepracowane, a sfera ludzkich zachowań, jakości, wartości i kategorii uznawanych za wykluczające, podlega przewartościowaniom i przesunięciom. Powodem takiego stanu rzeczy jest przypuszczalnie normatywność każdej kultury. Trzeba jednak pamiętać, że postawa otwarta, nawet w kulturach o przepracowanej tradycji i liberalnym nastawieniu do rzeczywistości, nie wyklucza lokalnych uwarunkowań i środowisk społecznych, dla których wiele z postaw liberalnych jest nie do przyjęcia. Już sama polaryzacja pomiędzy konserwatystami a liberałami, pomiędzy tradycjonalistami a postępowcami, pomiędzy osobami i środowiskami walczącymi o czystość klasową, rasową, etniczną, religijną, państwową, językową a osobami i środowiskami nieuznającymi owej czystości – pokazuje i wyznacza cały szereg napięć i kulturowych wieloznaczności, tworząc różne formy wykluczenia i napiętnowania. Co istotne, sami oponenti będą wykluczać się wzajemnie i deprecjonować swoje stanowiska.

Ta gra kulturowych norm i warunkowania człowieka powodująca, że zarówno to, co radykalnie inne i obce, jak i to, co odmienne i stanowiące wewnętrzną zmianę może zostać wykluczone, prowadzić do podziałów i zróżnicowania społecznego. W społeczeństwie tak zwane mniejszości pojawiają się między innymi dlatego, że odrzuca się nieheteroseksualnie normatywnych, innowierców, ateistów, imigrantów czy osoby o niestandardowych poglądach i zachowaniu.

Mniejszości

Mniejszości społeczne często mają charakter marginalizowanych grup, niedostrzeganych czy pomijanych przez większość, co nierzadko ma charakter nie tylko społeczny, ale i polityczny, gdyż mniejszościom odbiera się prawa do wielu sfer działania większości. Brak możliwości czy, w niektórych częściach świata, zakaz ślubów par homoseksualnych, a także brak możliwości adopcji dziecka przez nie, jest przykładem takiego właśnie wykluczającego traktowania zarówno pod względem społecznym, jak i, w konsekwencji, politycznym. Tak zwana polityka prorodzinna, definiująca rodzinę jako heteroseksualną parę z zalegalizowanym ślubem, wykluczać będzie tym samym całą resztę ludzi niespełniających tego warunku.

Sytuacja imigrantów oraz mniejszości etnicznych może również wiązać się z podobną formą wykluczania. Po pierwsze imigrantów często traktuje się jako mniejszość, co w niektórych regionach, stanach czy krajach Europy (poszczególnych miastach) nie jest prawdą. Wystarczy spojrzeć na takie multikulturowe miasta, jak Nowy Jork, Amsterdam czy nawet Dubaj, by zobaczyć, iż imigrantów (czy, tak jak w Dubaju, sezonowych robotników) jest o wiele więcej niż rodowitej ludności czy tubylców. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, że to, kogo nazywamy rodowitą ludnością i tubylcami ma również charakter zwodniczy. Oczywiście są ludzie legitymizujący się obecnością zarówno swych genów, jak i memów w danej kulturze od pokoleń (BLACKMORE 2002). Nie oznacza to jednak, że tak zwana większość to rdzenna i etnicznie homogeniczna ludność.

Nazywając pewną grupę mniejszością, często dokonuje się zabiegu ustalenia norm kulturowych czy rekonstrukcji samego społeczeństwa, podług których przyjmujemy, że ktoś jest z niej wykluczony. A zatem w kontekście różnego rodzaju narracji, zabiegów politycznych czy historycznego interpretowania ustala się tak zwaną większość. Szuka się zatem czegoś, co będzie polskością, europejskością bądź normalnym, zdrowym zachowaniem, by podług tak wskazanych kategorii rozstrzygać, kto nie spełnia

standardowych zachowań i wartości, a zatem przynależy do mniejszości. Imigranci, posługujący się innym językiem lub legitymujący się odmiennym doświadczeniem kulturowym czy wyznaniem, nie spełniają kryteriów zbudowanej kulturowo normy.

Często też zapominamy, że mniejszość, tak jak i większość, jest uznawana i konstruowana przez ludzi – a zatem normy i kulturowe kategorie, czyli tradycja, na którą powołują się ludzie wykluczający mniejszość, są ustalane i wytwarzane przez pokolenia. Mówiąc o zdrowych zasadach lub prawie naturalnym, nie wspominając o czystości rasowej, dokonuje się mitologizacji większości i jej swoistego uświęcenia, nadającego jej status supremacji.

Tymczasem mniejszość, jak już wspomniano, nie musi być licznie mniejsza, tak samo jak nie jest tożsama z nienormatywnością czy jakimkolwiek wykroczeniem poza prawa naturalne. W przestrzeniach multikulturowych bardzo często dochodzi do przepracowania tradycji i norm tak, iż powstają nowe modele kulturowych zachowań. Należy też pamiętać, że kultura jest dynamiczną i ciągle zmieniającą się rzeczywistością człowieka, mniejszości kulturowe mogą zatem stać się większościami bądź zniknąć, ustępując miejsca kolejnym grupom społecznym pojmowanym w kategoriach mniejszości.

Próba wykluczania mniejszości wiąże się często nie tyle z odmiennym charakterem wzorców kulturowych i paradygmatów myślenia, co z chęcią utrzymania *status quo*. Strach przed zmianą, utratą pozycji czy zanikaniem społecznie oswojonej rzeczywistości może prowadzić do marginalizowania i wypierania tych, którzy reprezentują zmiany w oczach zaniepokojonych ludzi. W ten sposób można obarczać imigrantów winą za negatywne zmiany w świecie. Ignoruje się przy tym fakt, że imigranci przyczyniają się wprawdzie do ich zachodzenia, lecz te są przecież naturalnym procesem ewolucji kulturowej. Innymi słowy, zmiana miałaby miejsce i bez ich udziału. W Niemczech problem tureckich imigrantów przybrał na sile wraz z pojawieniem się kryzysu lat dwutysięcznych. Multikulturowość doczekała się krytyki (BBC 2010) wraz z pojawieniem się ekstremistów i ataków terrorystycznych po zamachach jedenastego września 2001. Strach przed zmianą to strach przed nieznanym, sprzyjający irracjonalnym postawom i opiniom. Stąd marginalizowanie i wykluczanie tych, którzy zostają wyznaczeni przez społeczeństwo jako niosący zagrożenie – często na zasadzie kozła ofiarnego, a nie racjonalnych przesłanek i rzeczywistego zagrożenia.

W tym też sensie wykluczanie może mieć charakter terapeutyczny dla tych, którzy dokonują takiego procesu kategoryzowania innych ludzi, prowadzącego do uznania: oto my, zdrowe społeczeństwo. Wówczas zdrowe społeczeństwo, duch narodu czy ci,

którzy roszczą sobie prawa do mówienia o uniwersalnych wartościach – nie biorą odpowiedzialności za to, co się dzieje. Supremacja większości staje się wyznaczeniem właściwych wartości, realizowanych tylko przez większość, a poprzez wykluczenie mniejszości, skategoryzowanej jako zła, pozwala na dowartościowanie. W czasach kryzysu lub w momencie, kiedy ludzie zaczynają się bać zmian, taka postawa może przynosić im samozadowolenie czy poczucie wyższości, a przez to stać się swoistym remedium na zmianę i niepewność. Nie trzeba dodawać, że taka postawa wiąże się też często z ignorancją i egoistycznym spojrzeniem na rzeczywistość.

Ważny jest jednak sam mechanizm ukazujący, że w reakcjach obronnych na sytuację niepewną i zmianę pojawiają się postawy wykluczające i to często w dość ostrej oraz brutalnej formie. Wszystkie getta dla imigrantów, napaści na innych czy próby radykalizowania prawa i pozbawiania praw obywateli postrzeganych jako „inni” składają się na swoistą walkę z wykluczonymi, mającą na celu zabezpieczenie *status quo*.

(Nie)świadome wykluczenie

W kontekście analizy mechanizmów wykluczania i traktowania wykluczonych istotne jest jeszcze jedno ważne zagadnienie, a mianowicie świadomego lub nieświadomego wykluczania. W wielu wypadkach proces wykluczania, jakiego dokonują ludzie, ma charakter niewolicjonalnego przyjmowania pewnych sądów i norm wpływających z utartych i powszechnych praktyk. Na zasadzie warunkowania kulturowego, wdrukowującego w człowieka paradygmaty myślenia czy wartości, zostają wpisane w ludzkie pojmowanie wartości, normy, paradygmaty, powodujące, iż to, co inne, może – niemalże automatycznie – zostać uznane za niewłaściwe czy wręcz złe.

Problem wykluczenia wiąże się właśnie z nieświadomym warunkowaniem kulturowym. Dlatego wykluczając, możemy nie zdawać sobie sprawy z tego, co tak naprawdę robimy. Wykluczenie zawsze ma bowiem charakter piętnujący, może prowadzić do przemocy, odmówienia praw innym obywatelom, może ranić i powodować problemy tożsamości. Brak wiedzy na ten temat i – co więcej – brak świadomości wykluczania, przekonanie, że działa się zgodnie z normą, z poszanowaniem wartości czy tradycji, świadomość, że się walczy o zdrowe społeczeństwo i to, co słuszne, powoduje, że wykluczani doświadczają jeszcze gorszego losu.

Świadomość, a także samoświadomość postaw i przyjmowanych wartości, pozwala na przepracowanie uprzedzeń oraz dostrzeżenie faktycznego stanu rzeczy, a nie

imaginarium wrażeń, przesądów czy nietolerancji. Jest to jednak najtrudniejsze zadanie, wymagające od człowieka zrozumienia własnej kultury i mechanizmów rządzących naszym byciem w świecie i kształtowaniem postaw wobec świata.

Wykluczenie posiada jeszcze jedną formę – samowykluczania, które podobnie jak wykluczenie, może mieć wiele różnych postaci i przyczyn, zaczynając od:

- 1) Poczucia niezrozumienia przez innych, będące psychiczną reakcją na zewnętrzny ostracyzm, często doświadczany jako niemożliwy do przełamania. Jest to bariera, wobec której człowiek zamyka się w sobie i wycofuje z rozmów, kontaktów z innymi, przestaje też oczekiwać, że jego słowa czy czyny zostaną zrozumiane. Takiego samowykluczenia może doświadczać człowiek w swojej grupie rówieśniczej, jak również społecznej czy etnicznej. Za każdym razem odmowa współpracy z innymi staje się formą zabezpieczenia przed kolejnymi nieporozumieniami, a samowykluczenie przynosi względny spokój.
- 2) Niemożności nawiązania relacji z innymi, co stanowi groźniejszą formę samowykluczenia. W pierwszym wypadku człowiek mógł błędnie oceniać sytuację i jego postawa mogła zostać skorygowana wraz z odkryciem nieporozumienia. Tutaj jednak mamy do czynienia z zaangażowaniem grupy, a samowykluczenie jest skutkiem jej działania. Powodem niemożności nawiązania komunikacji i relacji z innymi może być nie tylko niechęć, która jest tutaj najdelikatniejszą formą, ale nienawiść, napiętnowanie, negatywne wartościowanie. Samowykluczenie w tym wypadku to nie tylko ratunek wobec wykluczania, ale często też sposób na odreagowanie negatywnych ocen, doznań czy postaw środowiska. W pierwszym wypadku samowykluczenie miało charakter biernego oporu wobec rzeczywistości, tutaj zaś jest zaangażowaniem się w nią i pokazaniem niezależności oraz możliwości odcięcia się od narzucanych przez innych opinii i kategorii.
- 3) Izolacja jest bardzo ważną wewnętrzną potrzebą, znamionującą chęć wycofania się, oddalenia od spraw i otoczenia. W przeciwieństwie do powyższych przyczyn samowykluczenie nie musi mieć charakteru negatywnego, oznaczając w tym aspekcie czasowe uchylenie się od kontaktów towarzyskich, relacji społecznych w poszukiwaniu własnej przestrzeni, egzystencji, możliwości, twórczości, dając energię do pracy, warunkując zmiany własnego życia czy zrozumienia siebie.

- 4) Kulturowego uwarunkowania, będącego formą oczekiwaną przez społeczeństwo i często przez kulturę wysoko ocenianego. Zamknięte życie w klasztorze, zwłaszcza o surowej regule (zabraniającej rozmów i kontaktów z innymi), medytacje, umartwianie, to formy samowykluczenia wypływające z silnego uwarunkowania kulturowego związanego z wymogami i zasadami danej religii, społecznym wychwalaniem czy wręcz uznawane za świętość. W tym wypadku samowykluczenie postrzegane jest przez osobę, która się mu poddaje, jak i przez otoczenie jako misja, sposób życia, świętość lub jej realizacja. Kultura promuje jeszcze jeden sposób samowykluczenia, jakim jest życie *outsidera*, człowieka sprzeciwiającego się konwenansom, buntownika, artysty, naukowca, tego, kto przez zamknięcie się w sobie, oddalenie od świata i spraw społecznych zmienia tę rzeczywistość tworząc, dając wynalazki, wprowadzając nowe jakości i wartości do otoczenia. Oczywiście nie każdy *outsider* jest twórczy, kulturowo jednak często postrzegany jest jako taki.

Oczywiście każde samowykluczenie – czy pozytywne, czy negatywne – może okazać się w swych skutkach niebezpieczne i zagrażające człowiekowi, gdyż każda izolacja, świadoma lub nie, potrzebna bądź niesłusznie założona, w dłuższym okresie swego trwania może przybrać zdegenerowaną formę.

Samowykluczanie może być warunkowane przez samoświadomość i siłę charakteru, gdzie człowiek buduje swoje ja bez ciągłego potwierdzania tożsamości u innych. Z drugiej strony może być przejawem słabości i ulegania innym. W obu jednak przypadkach, paradoksalnie, ujawnia, iż człowiek jest istotą głęboko warunkowaną kulturowo. Samowykluczenie nie wydarza się bowiem w sytuacji pozakulturowej, tylko zawsze jest w nią wpisane

Pulsowanie granic

Różne formy wykluczenia i samowykluczenia stanowią sieć interakcji z drugim człowiekiem, ze społeczeństwem, wymogami kulturowymi, politycznymi, historycznymi okolicznościami. Jako ciągle reagowanie na rzeczywistość, a także na własne odczucia, wykluczenie i samowykluczenie stają się też próbnikami ludzkiej wrażliwości, samoświadomości i potrzeb. Można na cały problem spojrzeć z jeszcze innej strony. Współczesna kultura Zachodu od lat sześćdziesiątych XX stulecia przechodzi ciągle dekon-

strukcje, krytyczne analizy, zmiany paradygmatów postępowania i myślenia. Od rewolucji kulturowej 1968 roku, przez postmodernistyczną krytykę, po dekonstrukcję oraz współczesne pulsowanie granic i rzeczywistości, mamy do czynienia z ciągłym znoszeniem i zmianą.

Nasza współczesna kondycja ponowoczesności staje się takim właśnie pulsowaniem granic i możliwości człowieka. Owo pulsowanie rzeczywistości to nie tyle jej zmiana, co ciągle poddawanie pod dyskusję, jaka odbywa się w mediach elektronicznych, ale również na salach obrad sejmów, kongresów czy w debatach społecznych. Losy Unii Europejskiej, jej rozwój, kryzys, losy Paktu Północnoatlantyckiego, sytuacja w społeczeństwach Afryki, Wiosna Arabska, przemiany w Meksyku, Chile, nowe oblicze chińskiej dyktatury – ciągle formułują nowe odpowiedzi na stare pytania. Broniący ateizmu oskarżyciel religii Richard Dawkins w programie telewizyjnym *Al Jazeera* (DAWKINS 2012) oraz sprzeciw mieszkańców Nowego Jorku wobec wybudowania Centrum Kultury Arabskiej – to dwa bieguny tego samego współczesnego pulsowania rzeczywistości, gdzie niejednoznaczność staje się podstawowym aspektem dyskursu, kultury i polityki. Tak jak wydarzenia, tak i kulturowe wzory nieustannie zmieniają się i wracają do dawnych form, przechodząc modyfikację, niekiedy zamykając się na zmiany. I nie chodzi tu tylko o ciągły ruch; we współczesnej rzeczywistości zmiana jest tym, co nieustannie się wydarza na każdym etapie dziejów. Tutaj chodzi raczej o ciągle przepracowywanie wzorców, niespotykanych wcześniej w świadomości społecznej.

Wiek XX to wiek ruchów społecznych, wiek XXI dziedziczy tę zadziwiającą strukturę, w której może się okazać, że jakkolwiek obywatele mają głos decyzyjny, tak równocześnie pozostają częstokroć poza polityką czy jakimkolwiek oficjalnym zrzeszeniem. Akcja *Occupy Wallstreet* czy protesty na Majdanie w Kijowie pokazują, że to ruch społeczny kształtuje świadomość i wyznacza dyskusję również w oficjalnym politycznym dyskursie. Ruch społeczny to jednak pulsowanie. W jednej chwili przechodzenie z rewolucji do happeningu, z wydarzenia artystycznego do balangi bądź fundowania nowych partii politycznych, to zarówno potrzeba zaangażowania, jak i wyraz znudzenia. Dlatego pulsowanie kultury w różnorodności jej przejawów i wydarzeń wydaje się adekwatnym sposobem opisu współczesności.

I co z tym teraz?

Pulsowanie kultury niesie za sobą ciągle przepracowywanie: mniej lub bardziej krytyczną refleksję, zaangażowanie, stawianie pytań. Stąd wynika pytanie o wykluczenie

w kulturze współczesnej. Czy ono jeszcze istnieje? Czy ma ono jeszcze miejsce? A może jest przejawem większego lub mniejszego samowykluczającego się procesu? Czy wykluczenie jeszcze istnieje, czy może we współczesnym świecie nie jest ono już możliwe ze względu na otwartość i możliwości, jakie daje współczesność człowiekowi?

W tradycyjnym sensie wykluczenie być może już zniknęło, nikt nie potępia już samotnej matki z dzieckiem i nie piętnuje jego czy jej jako „bękarta”. Homoseksualiści nie trafiają do więzienia za obrazę moralności i grzech sodomy, kobiety mają prawa wyborcze i możliwości pracy, dla niepełnosprawnych rozwija się cały szereg programów społecznych umożliwiających im funkcjonowanie w społeczeństwie, imigrantów z kolei wspierają organizacje pozarządowe. A jednak gdy rozejrzeć się dookoła uważnie, wciąż można dostrzec przejawy myślenia stereotypowego i normatywizującego. Zaczynając od pozornie niewinnych żarcików mówiących, iż singielka to ukryta stara panna, której nikt nie chciał, dlatego dorobiła do swojej samotności ideologię, a kończąc na tak agresywnych zachowaniach, jak spalenie tęczy na Placu Zbawiciela w Warszawie z okazji święta narodowego. Wielu problemów też nie chce się dostrzec, jak choćby trudnej sytuacji imigrantów, nierówności w traktowaniu kobiet i tak zwanych mniejszości. Częstość, gdy podąża się za kulturową zmiennością, pulsacją idei i dynamiką dyskusji społecznych, traci się z oczu problem wykluczenia. Skoro bowiem wszystko wolno i wszystko można, to jak jeszcze można mówić o wykluczeniu?

Współczesne formy wykluczenia wydają się jeszcze bardziej niebezpieczne i bolesne, gdyż stają się coraz bardziej ukryte; działając subtelniej, jeszcze bardziej ranią czy izolują. Gdy przyjrzeć się równouprawnieniom, można zobaczyć, że kobieta jeszcze mocniej wykluczana jest z życia społecznego: przez skrywane stereotypy, niższe zarobki, o których praktycznie już się nie dyskutuje, czy brak szacunku, jakiego doświadcza w ciągłym seksualizowaniu swojej osoby. Podobnie wygląda kwestia osób nieheteronormatywnych, które w wielu krajach nie mogą brać ślubu i, co więcej, wciąż budzą niechęć w wielu środowiskach, czyniąc z dyskusji nad ich prawami nieustanny spór ideologiczny. Podobnie rzecz przedstawia się z osobami niepełnosprawnymi, które choć objęte są całym szeregiem praw i działań programów rządowych i pozarządowych, to tak naprawdę wciąż pozostają nieobecne w życiu społecznym, jeśli porównać ich sytuację ze statusem osób o pełnej sprawności. Wystarczy tylko porównać dotacje przeznaczane z budżetu państwa na kluby sportowe dla „normalsów” i kluby sportowe dla uczestników paraolimpiady – albo spróbować znaleźć w banku formularze i informacje zapisane w języku Braille’a.

Trzeba pamiętać jeszcze o dwóch fenomenach – wykluczeniu przez miejsce oraz o miejscach wykluczonych. Te dwa różne fenomeny mają jednak pewne wspólne oddziaływanie na człowieka. Wykluczenie przez miejsce to proces, jakiemu są poddawani ludzie mieszkający w slumsach bądź ubogich dzielnicach. We współczesnym świecie rozrastających się coraz bardziej dzielnic nędzy, przylegających do wielkich metropolii, jest ich coraz więcej. Z jednej strony wraz z ich rozrostem rośnie liczba organizacji pozarządowych, niosących pomoc zamieszkującym je ludziom. Z drugiej jednakże mieszkańcy slumsów wciąż mają małe szanse na stałe zatrudnienie i często przepędzani są ze swoich tymczasowych domostw. Stereotypowo też traktuje się te przestrzenie nie tyle jako dzielnice ubóstwa, co siedliska środowisk przestępczych. Miejsce zamieszkania i urodzenia może zatem mieć wpływ na los człowieka i stanowić ważny aspekt tożsamości.

Wykluczenie przez miejsce jest o tyle poważne, iż we wszystkich dokumentach urzędowych człowiek podaje swoje miejsce zamieszkania, zameldowania, miejsce urodzenia, a przy niektórych transakcjach (nawet internetowych) – także kod pocztowy. A za tymi lokalizacjami od razu idzie przypisanie do danej grupy społecznej, etnicznej, do danych wartości i norm, gdyż miejsce nie jest czymś neutralnym, będąc tak naprawdę częścią złożonego ekosystemu kulturowego, poprzez który człowieka identyfikuje się, ale i też ocenia.

Wykluczenie przez miejsce to również kategoryzacja przestrzeni geograficzno-społecznej, miast, regionów, wsi, w których mieszka człowiek. Stereotypowe podejście do małych miasteczek czy do wsi może deprecjonować miejsce i mieszkających w nim ludzi, mimo że każde państwo i miasto mieści w swoich granicach regiony lepiej rozwinięte i te biedniejsze. W tym czynniku czysto ekonomicznym czy ekonomiczno-politycznym pojawia się jednak aspekt społeczny i mentalny; człowiek żyjący na uboższych terenach ma mniejsze możliwości nie tylko zarobkowe, ale również korzystania z wielu aspektów socjalnych, społecznych czy technicznych. Już zredukowany dostęp do internetu może okazać się ograniczający. Ten, chciałoby się rzec, naturalny system nierówności społecznych kształtuje cały szereg wykluczeń i samowykluczających się postaw. Choćby przez fakt zamieszkiwania konkretnej przestrzeni ludzie nie tylko mają różne możliwości, nie tylko ulegają odmiennym stylom życia i postępowania, ale nierzadko popadają w pułapkę oceny, wartościowania i kategoryzowania siebie, własnego życia i jego jakości.

Miejsca wykluczonych bardzo podobnie wiążą się z przestrzenią wykluczającą samą w sobie, mają jednak charakter bardziej metaforyczny – szpitale psychiatryczne,

więzienia, również pustelnie, pracownie czy miejsca odosobnienia wybierane przez ludzi dla zmanifestowania własnej ekscentryczności. Miejsca wykluczonych, nawet jeżeli wiążą się z dosłownym i społecznym wykluczeniem, jak więzienie, mogą stawać się metaforą, jak choćby dawne więzienie w Alcatraz, będące obecnie muzeum. Dziś to wielka metafora odosobnienia i systemu opresyjnego, a co ważne – cieszące się turystyczną popularnością miejsce-symbol, wciąż odwiedzane przez turystów.

Miejsca wykluczonych to przestrzeń symbolizująca wykluczenie, wyjęcie poza nawias społeczeństwa, to metafora samotności, bądź świadomego samowykluczenia. Tak jednak jak wykluczenie przez miejsce, miejsca wykluczonych pokazują, że kultura wiąże się z przestrzenią, będącą również reprezentacją jej aspektów i wzorców. Jako przestrzeń wykluczenia czy miejsce wykluczające przyczynia się też do warunkowania człowieka i może być narzędziem uprzedmiotowienia.

Zadanie – inkluzja

Pytając o kulturę i próbując zrozumieć jej normatywny charakter, oddziaływanie na życie człowieka, siłą rzeczy napotykamy na problem wykluczenia. Tak jak sama kultura, tak i wykluczenie nieustannie się zmienia i ewoluuje w swych formach, cały czas będąc wyzwaniem dla świadomości człowieka oraz zadaniem, którego realizacja stawia przed nami konieczność zrewidowania naszego stanowiska wobec innych, uwrażliwienia na cały szereg krzywdzących osądów, opinii, które mogą mieć wpływ na życie i na drugiego człowieka. Należy też pamiętać, że tak jak istnieje wykluczenie, tak też i istnieje możliwość inkluzji – co stanowi najważniejsze nasze zadanie.

Źródła cytowań

- BBC (2010), *Merkel says German multicultural society has failed*, online: <http://www.bbc.com/news/world-europe-11559451> [dostęp: 30.03.2017]
- BBC (2016), *Profile: Aung San Suu Kyi*, online: <http://www.bbc.com/news/world-asia-pacific-11685977> [dostęp: 30.03.2017].
- BLACKMORE, SUSAN JANE (2002), *Maszyna memowa*, przekł. Norbert Radomski, Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- DAWKINS, RICHARD (2012), 'Richard Dawkins takes on Religion: Al-Jazeera TV', *YouTube.com*, online: <https://www.youtube.com/watch?v=rRd-jlV8zBI> [dostęp: 30.03.2017].
- GOFFMAN, ERVING (2005), *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przekł. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- KŁOSKOWSKA, ANTONINA (1981), *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.
- KROEBER, ALFRED L., CLYDE KLUCKHOHN (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage.
- POLSKIERADIO.PL (2012), *Wyśmiewany na Facebooku 15-latek popełnił samobójstwo*, online: <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/731120,Wysmiewany-na-Facebooku-15latek-popelnil-samobojstwo> [dostęp: 30.03.2017].
- POPPER, KARL (2006), *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przekł. Halina Krahelska, Witold Jedlicki, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- SIMMEL, GEORG (2007), *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przekł. Wojciech Kunicki, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.



Koncepcje wykluczeń

CZĘŚĆ PIERWSZA

Wykluczenie filozofii

RAFAŁ ADAMETZ*

Wstęp

Wieszczenie zmierzchu filozofii nie jest pomysłem nowym, przy czym celem niniejszego rozdziału nie jest historyczny przegląd stanowisk w tej kwestii, ale podkreślenie, że problem wykluczania filozofii ze świata akademickiego rzeczywiście istnieje oraz wskazanie powodów, dla których powinno się temu zjawisku przeciwdziałać. Dla realizacji tych zamierzeń pomocne może być zderzenie dwóch współczesnych poglądów na ten temat. Z jednej strony Jan Hartman przypieczętował już los tej formy działalności intelektualnej, pisząc esej *Filozofia umiera*, z drugiej strony czytamy *O potrzebie filozofii* w artykule Artura Szutty, który broni zasadności jej istnienia w systemie edukacji i życiu społecznym. Czy filozofii rzeczywiście grozi upadek w związku z jej nieoptymalnością ekonomiczną? Czy we współczesnym skomercjalizowanym świecie nie dająca widocznych rezultatów dla poprawy jakości życia filozofia zostanie wykluczona z kręgu dziedzin istotnych dla rozwoju intelektualnego społeczeństwa i stanie się tylko częścią historii nauki?

W pierwszej części rozdziału w ramach diagnozy problemu przedstawione i skomentowane zostaną statystyki dotyczące liczby kandydatów na studia filozoficzne na przeciągu kilku ostatnich lat. W drugiej zanalizowany zostanie wspomniany już esej

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: rafal.adametz@gmail.com

Filozofia umiera, traktujący o przyczynach omawianego zjawiska i będący niejako pochwałą tego stanu rzeczy. W kolejnej części zaprezentowane zostaną kontrastujące ze stanowiskiem krakowskiego filozofa argumenty skłaniające do przeciwdziałania owemu procesowi umierania, wyłożone przez także przywołanego w rozdziale Szuttę.

Statystyki rekrutacyjne – czy problem rzeczywiście istnieje?

W celu uzasadnienia niniejszej analizy należy upewnić się że problem wykluczenia filozofii rzeczywiście istnieje. W słynnym już *Liście w obronie filozofii*, wystosowanym przez grono naukowców, artystów i ludzi kultury trzydziestego grudnia 2013 roku, przeczytać można, że:

28 listopada 2013 roku Rada Naukowa Instytutu Socjologii podjęła decyzję o likwidacji kierunku filozofia na Uniwersytecie w Białymstoku. Uzasadniła to „nierentownością” kierunku, związaną ze zbyt małą liczbą zapisanych nań studentów [...]. Wiele wydziałów prowadzących studia z filozofii znajduje się w dużo gorszej sytuacji finansowej niż ośrodki białostocki. W ciągu paru lat we wszystkich ośrodkach akademickich poza Krakowem, Poznaniem i Warszawą, filozofia może zostać po prostu zlikwidowana (WYBORCZA.PL 2013).

Kontrowersyjna sytuacja, która miała miejsce w Białymstoku, wywołała – wraz z cytowanym wyżej listem – ogólnopolską dyskusję na temat statusu filozofii na uczelniach. W konsekwencji zainicjowały one dalsze dyskusje na temat sytuacji nauk humanistycznych w ogóle, problemów na polskim rynku pracy, dewaluacji tytułu magistra i tym podobnych. Jeśli to powszechne wzburzenie opinii publicznej nie jest wystarczającym argumentem za tezą, iż filozofia akademicka stoi w obliczu kryzysu, przyjrzeć się warto statystykom rekrutacyjnym kierunków filozoficznych.

Nazwa uczelni	Liczba miejsc	Rok akademicki wraz z liczbą osób na 1 miejsce		
		2013/2014	2012/2013	2011/2012
Uniwersytet Warszawski	90	2,72	3,77	3,16
Uniwersytet Wrocławski	115	0,57	0,83	1,14
Uniwersytet Śląski	120	1,48	1,54	1,9
Uniwersytet Gdański	110	0,77	1,03	2,16
Uniwersytet Jagielloński	120	1,71	1,73	2,08

Tabela 1 Liczba kandydatów na studia I stopnia na kierunku „Filozofia”, przypadających na jedno miejsce na przestrzeni lat 2011-2014 (opracowanie własne).

Interpretacje zebranych statystyk mogą być różne. Uznać na przykład można obserwowany spadek liczby studentów podejmujących studia filozoficzne za wynik niżu demograficznego, bowiem wedle analiz i prognoz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego liczba studentów w Polsce będzie spadać do roku 2025 (NAUKA.GOV.PL 2013). Niż demograficzny powinien jednak dotyczyć wszystkich kierunków jednakowo, tymczasem na kierunkach z zakresu nauk ścisłych liczby przyjętych nie maleją.

Jeśli spadająca liczba studentów nie jest wystarczającym dowodem na podupadanie filozofii, za ostateczne potwierdzenie tego faktu przyjąć można następujący *passus* z przywoływanego już *Listu w obronie filozofii*:

Ponad tysiąc zlikwidowanych szkół w Polsce w ostatnich dwóch latach, systematyczne odchudzanie programu humanistycznego w liceum, cięcia budżetu olimpiad przedmiotowych, rezygnacja z dofinansowania czasopism naukowych i społecznych – to obraz kulturalnej pustyni, rosnącej w ciągu ostatnich paru lat. Bankructwo większości ośrodków akademickiej filozofii, w ślad za nimi zaś innych wydziałów humanistyki, doprowadzi do końca kulturalne spustoszenie polskiej prowincji (WYBORCZA.PL 2013).

Spojrzenie na problem z perspektywy kandydata na studia może wszelako skłonić do innych wniosków. Być może bycie filozofem nie wydaje się już atrakcyjne? A może młodzi ludzie są przekonani, że po ukończeniu tego kierunku nie znajdą pracy? W odpowiedzi na drugie pytanie można przytoczyć badania prowadzone przez profesora Ryszarda Cichockiego z Instytutu Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Analiza danych pochodzących z urzędów pracy w Poznaniu doprowadziła go do wniosku, że najlepiej na rynku pracy na przestrzeni ostatnich dwunastu lat radzili sobie właśnie absolwenci Instytutu Filozofii i Instytutu Kulturoznawstwa (PODGÓRSKA 2014). To wśród nich odnotowano najniższy stopień bezrobocia. Jeśli zgodzić się, że Poznań nie stanowi wyjątku w zakresie zapotrzebowania na umiejętności absolwenta filozofii, to wnioskować można, że również w skali kraju po ukończeniu studiów filozoficznych znalezienie pracy nie będzie stanowiło większego problemu. Oczywiście przeciętny kandydat może o tym nie wiedzieć, jednak człowiekowi wnikliwemu czy przewidującemu ta informacja wyda się znacząca. Biorąc pod uwagę rozgorzałą dyskusję, można się spodziewać, że podobnych osób będzie coraz więcej.

Przyjrzyć się należy także kwestii atrakcyjności kierunku. Pomocą służyć mogą w tym względzie tak zwane ankiety ewaluacyjne, czyli oceny zajęć i profesorów akademickich dokonywane anonimowo przez studentów. W badaniu obejmującym ogrom-

ną ilość danych (prawie siedem tysięcy profesorów i ponad trzysta pięćdziesiąt instytucji naukowych) pochodzących od studentów ze szkół wyższych w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie wynika, że filozofia plasuje się na dziewiątym miejscu pod względem atrakcyjności (wskaźnik o angielskiej nazwie *hotness*) spośród trzydziestu pięciu badanych przedmiotów, a pod względem jakości kształcenia (ang. *quality*) – na miejscu dwunastym (FELTON, KOPER, MITCHELL, STINSON 2006). Wydaje się zatem, że w oczach studentów filozofia wypada nie najgorzej, a przynajmniej nie na tyle źle, aby można było uznać to za przyczynę zmniejszającej się liczby studentów tego kierunku. Oczywiście w celu przeniesienia tego wniosku na grunt polski trzeba byłoby opracować podobne statystyki popularności wśród rodzimych studentów.

Jeśli jednak nie w braku atrakcyjności, to gdzie należałoby szukać przyczyn zwiastowanego upadku filozofii? Najlepszej odpowiedzi na to pytanie powinni udzielić sami zainteresowani, czyli osoby, które ten upadek wieszczą oraz są jego zwolennikami. Obie te charakterystyki odnieść można do opinii Jana Hartmana, który w eseju *Filozofia umiera* (2009) dał wyraz swoim poglądom na temat statusu i przyszłości filozofii akademickiej.

Upadek filozofii według Hartmana

Skoro zarówno zwolennicy filozofii akademickiej, tacy jak sygnatariusze *Listu w obronę filozofii*, jak i przeciwnicy wskazują na ewentualność jej upadku, a zaprezentowane już argumenty nie wyjaśniają tego zjawiska – to problem musi leżeć zdecydowanie głębiej. Jan Hartman stawia następującą tezę:

Weszliśmy w okres schyłku filozofii jako pewnej swoistej, mniej czy bardziej spójnej wewnętrznie formy działalności intelektualnej. [Wkrótce — R.A.] znikną wydziały i instytuty filozofii. Rozważanie kwestii określanych jako filozoficzne, na dobre utraci instytucjonalną formę „filozofii akademickiej” (HARTMAN 2009).

Chociaż cytowany artykuł nie ma charakteru ściśle analitycznego, wydaje się, że można wyodrębnić w nim uzasadnienie dla owej tezy.

Po pierwsze, zdaniem badacza, zaobserwować można postępującą dewaluację terminu „filozofia”, mającego oznaczać jakąś dziedzinę wiedzy i fachowości. Słowo to staje się zbędne, traci też swoją wartość w tym sensie, że nie kojarzy się już z jakimiś autorytetami. Nieco ironicznie dodaje Hartman, że ta utrata autorytetu prowadzi jednocześnie do ograniczenia pola działania filozofów, ponieważ wielu z nich uznaje, że zajmuje się filozofią samą, jej istotą, czy też w ogóle zaletami projektu filozoficznego.

„Co więcej”, dodaje krakowski filozof, powołując się na własne doświadczenie profesorskie, „opowiadając o »wiecznych filozoficznych pytaniach« i o tym, że każdy jest po trosze filozofem, można zasłużyć sobie na opinię staromodnego nudziarza, a wśród inteligentnych studentów nawet narazić się na śmieszność” (HARTMAN 2009).

Drugim argumentem świadczącym nie tylko o upadku filozofii, a wręcz o braku podstaw do jej istnienia jako dyscypliny akademickiej, jest brak zasady, która mogłaby łączyć najrozmaitsze zagadnienia filozoficzne tak, aby stworzyć pewien jasno określony zakres czy pole badawcze. Wszystko, czym zajmują się filozofowie, można sprowadzić do trzech niezbyt chwalebnych czynności. Są nimi gry językowe ze słowem filozofia, studiowanie dzieł klasyków i roztrząsanie abstrakcyjnych problemów zwanych „wieczystymi aporiami” (HARTMAN 2009). Jeżeli spostrzeżenie Jana Hartmana jest słuszne, taki zestaw badań jest niewystarczający, aby wydziały filozoficzne zasługiwały na finansowanie i miano prawdziwych dyscyplin naukowych.

Po trzecie zwiastunem umierania filozofii jest znikanie tytułów doktora filozofii z dyplomów, a ponadto także przedmiotów filozoficznych z programów nauczania w szkołach czy na innych kierunkach studiów. Sam autor artykułu *Filozofia umiera* jest tego przykładem, kiedy wskazuje, że posiada tytuł profesora nauk humanistycznych, chociaż żadną z tych nauk się rzeczywiście nie zajmował (jako że jest absolwentem studiów filozoficznych). To, że filozofii nie należy zaliczać do nauk ścisłych, wydaje się zrozumiałe, ale czy nie jest ona nawet dziedziną szeroko rozumianej humanistyki? Czym zatem jest? Czy rzeczywiście tylko jałową aktywnością intelektualną, nie dającą żadnych wymiernych efektów w świecie praktyki ani nawet wysoce teoretyczną metanauką tworzącą choćby siatkę pojęciową dla innych nauk? Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa.

Kontrargumenty – filozofia żyje i nie ma zamiaru upadać

W odpowiedzi na pierwszy z przytoczonych w poprzedniej części argument, dotyczący dewaluacji słowa „filozofia”, możemy stwierdzić, że w krajach anglosaskich nie bez przyczyny wciąż korzysta się z tytułu Doctor of Philosophy (w skrócie PhD). Jest on nadawany w zakresie wszystkich nauk humanistycznych osobom zdobywającym tytuł równoważny polskiemu stopniowi doktora. Wydaje się, że można uznać to za najlepszy dowód na autorytet inkryminowanego słowa „filozofia”. W odpowiedzi zaś na przywołany przez Hartmana argument z doświadczenia, mówiący o pogardliwym stosunku inteligentnych studentów do wiecznych filozoficznych aporii, pozostaje jedynie

wskazać na doświadczenie własne. W rozmowie z dowolnym inteligentnym człowiekiem wystarczy sensownie wyjaśnić, na czym dany problem filozoficzny polega i jak dotyka on każdego z nas, a sceptyczna zrazu reakcja słuchacza zamienia się w zaciekanie.

Co więcej o dobrej sławie filozofii może świadczyć fakt przenikania tej refleksji do świata biznesu. W renomowanym czasopiśmie o tematyce politycznej i biznesowej „The Economist” pojawił się w roku 2014 artykuł informujący o nowym trendzie w zakresie szkoleń dla przyszłych liderów biznesu (WOOLDRIDGE 2014). Zamiast typowych wyjazdów szkoleniowo-integrujących organizuje się warsztaty, na których zapoznają się oni właśnie z – uznanymi przez Hartmana za niepotrzebne – wieczystymi aporiami i tekstami klasyków. Na tej podstawie naucza się właściwej argumentacji, sztuki prowadzenia sporów czy logicznego myślenia i rozwiązywania problemów.

Drugi argument dotyczący braku pola badawczego można unieważnić wymieniając poszczególne dyscypliny filozoficzne i podstawowe pytania, które one stawiają:

- Ontologia: Co to znaczy istnieć? Co i jak istnieje?
 - Filozofia przyrody: Czy świat jest opisywalny językiem matematyki?
 - Epistemologia: Czym jest wiedza? Co to jest prawda? Jak poznajemy świat?
 - Antropologia filozoficzna: Co to znaczy być człowiekiem?
 - Filozofia umysłu: Czy świadomość da się wyjaśnić jako efekt działania mózgu?
 - Etyka: Co to jest dobro moralne? Czy istnieją obiektywne prawdy moralne?
 - Logika: Jakie są zasady poprawnego rozumowania?
 - Estetyka: Czym jest piękno?
 - Filozofia polityki: Czy demokracja jest najlepszym z możliwych systemów politycznych?
- (SZUTTA 2014).

Badanie powyższych kwestii nie wchodzi w zakres żadnej innej dyscypliny naukowej, a trudno zgodzić się, że są to pytania mało ważne czy niepraktyczne. Bo czy na przykład debaty z udziałem etyków poświęcone współczesnym problemom biomedycznym (aborcja, eutanazja, transplantacja) są bezużyteczne? Prawodawstwo w małym stopniu zaspokaja zapotrzebowanie człowieka na głęboką refleksję nad tymi kwestiami, natomiast pytania stawiane na gruncie etyki wyprzedzają formułowanie norm prawnych i często służą za ich punkt odniesienia.

Można też posłużyć się kontrargumentem ze świata nauk przyrodniczych. Daniel Dennett w artykule *The Part of Cognitive Science That Is Philosophy* konstatuje, że filozof jest przydatny naukom kognitywnym w takich kwestiach, jak badanie założeń eksperymentu, problematyzowanie zagadnień dzięki wiedzy z zakresu filozofii umysłu

czy pomoc przy projektowaniu eksperymentu. Oczywiście jest, że musi on dysponować niezbędnym minimum wiedzy z dziedziny, w której udziela swoich umiejętności filozoficznych (DENNETT 2009: 233). Filozof może być niezastąpiony także jeśli chodzi o przekładanie języka nauki na język potoczny i odwrotnie – dzięki interdyscyplinarnemu charakterowi swoich studiów.

Twórca socjobiologii Edward Osborne Wilson w książce *Konsiliencja. Jedność wiedzy* także dostrzega rolę filozofii w budowaniu gmachu wiedzy naukowej, pisząc, że:

[...] filozofia ma do odegrania niezwykle ważną rolę w dziele czekającej nas syntezy intelektualnej – pomaga nam zachować świadomość siły tradycji oraz ciągłości myśli na przestrzeni stuleci, a jednocześnie zwraca się w przyszłość (przekracza istniejący paradygmat), starając się nadać kształt temu co nieznanne (WILSON 2009: 18-19).

Co prawda według autora *Sociobiology: The New Synthesis* królestwo filozofii, jako domeny tego, co nieznanne, stale się kurczy, przy czym jednak wydaje się zasadne stwierdzić, że owo kurczenie postępuje aż do nieskończoności i w miarę rozszerzania zakresu wiedzy przyrodniczej będzie determinować pojawianie się nowych zagadnień filozoficznych. To oczywiście, że pewne pytania stawiane przez filozofię w ogóle wydają się nie mieć jednoznacznej obiektywnej odpowiedzi, co czyni je odpornymi na wszelkie inne do nich podejście, choć jednocześnie ich nie dewaluuje. Najlepszym przykładem może być pytanie o sens życia – nie odpowiemy na nie, ale musimy je zadawać i zastanawiać się nad nim, aby ten sens mógł każdorazowo konstituować się w jednostce, która dokonuje nad nim refleksji.

Pozostał jeszcze jeden argument – zanikanie tytułów (to wszelako, jak zostało wskazane, zależy od specyfiki danego kraju) oraz usuwanie filozofii z programów nauczania. Ten fakt, co trzeba podkreślić, jest zauważany zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników filozofii na uniwersytetach. Przyjąć go zatem trzeba jako pewnik i zrezygnować z dalszej analizy. Jeśli takie zjawisko rzeczywiście ma miejsce, to niespecjalnie można użyć tu jakichkolwiek kontrargumentów. Tym samym wydaje się, że tutaj właśnie zlokalizowane jest sedno problemu, z jakim boryka się filozofia. Mamy do czynienia z systemowym wykluczaniem filozofii, co w dłuższej perspektywie rzeczywiście może jej poważnie zagrozić, zwłaszcza jeśli chodzi o funkcjonowanie w świecie akademickim.

Dlaczego powinniśmy walczyć z wykluczaniem filozofii

Artur Szutta w artykule *O potrzebie filozofii* przekonuje czytelnika, że dbanie o filozofię jako dyscyplinę akademicką oraz o filozoficzną edukację młodzieży leży w naszym żywotnym interesie, a chęć zlikwidowania filozofii akademickiej jest wyrazem krótkowzroczności (SZUTTA 2014: 2). Nie są to jednak moralizatorskie slogany, ponieważ na poparcie tego wezwania filozof z Uniwersytetu Gdańskiego przedstawia bardzo konkretne argumenty.

Po pierwsze, uprawianie filozofii kształtuje cnoty obywatelskie, takie jak „niezależność intelektualna, zdolność do oceny osiągnięć osób sprawujących urzędy, zdolność do przystosowania się do zmian ekonomicznych i technologicznych, zdolność do rozróżniania i respektowania uprawnień innych (tolerancja)” (SZUTTA 2014: 4), a także rozwija intuicje kształtujące się wokół takich pojęć jak sprawiedliwość, wolność czy prawo. Trudno zaprzeczyć temu, że są one niezwykle przydatne społecznie.

Analizując program studiów filozoficznych, łatwo zauważyć, że wykształcenie w tym kierunku stanowi także pośrednie wsparcie dla rozwoju naukowego i technologicznego, poprzez kształtowanie cech charakteru, umiejętności i postaw przydatnych w procesie badania naukowego. Tymi cechami są: „odwaga do przekraczania schematów i nie zamykania się jedynie w horyzontach wyznaczonych przez innych [...], umiejętność stawiania pytań, których nikt do tej pory nie stawiał, zdolność twórczego problematyzowania, kreatywne podejście w poszukiwaniu rozwiązań” (SZUTTA 2014: 7). Aby utwierdzić się w przekonaniu, że studia filozoficzne rzeczywiście kształtują cechy wymienione w powyższych akapitach, wystarczy przyjrzeć się zestawowi przedmiotów, sylabusom lub po prostu zhospitować dobrze prowadzone zajęcia na jednym z wydziałów filozoficznych.

Trzecim i nie mniej ważnym argumentem na rzecz obrony kształcenia filozoficznego jest jego przyczynianie się do poprawy jakości życia jednostek poprzez skłanianie do pogłębionej refleksji na temat kwestii egzystencjalnych – takich jak: sens życia, wartości, dialog – a także do krytycznej analizy i namysłu nad różnymi aspektami otaczającej człowieka rzeczywistości. W konsekwencji, jak pisze Szutta, sięgając do Tatarkiewicza, prowadzi to do osiągania „stanów trzecich”, czyli takich, „w których popadamy w swoistą zadumę, jesteśmy wolni od codziennych trosk, potrzeb i lęków, podziwiamy to, co ujawnia się przed naszym umysłem” (SZUTTA 2014: 10).

Właściwym podsumowaniem tej pozytywnej argumentacji mogą być następujące sformułowania zawarte w cytowanym już liście:

Filozofia jest symbolem autonomii nauki; tego wszystkiego, czego nie daje się w akademickiej nauce wykorzystać do użytecznych celów. Wzorem bezinteresownego, rygorystycznego i wolnego myślenia [...]. Myślenie filozoficzne jest myśleniem strategicznym, problematyzującym cele, środki i założenia wszelkiego rozwoju i działania. Jego abstrakcyjny charakter jest zaletą – podstawowym warunkiem innowacyjności (WYBORCZA.PL 2013).

Podsumowanie

Filozofia akademicka rzeczywiście ma problem z popularnością i grozi jej utrata statusu instytucjonalnego. Problem ów wynika jednak nie tyle z nieatrakcyjności samej filozofii, ile raczej z braku należnych jej wysiłków popularyzatorskich oraz szkodliwego wpływu mechanizmów systemowego wykluczania. Należy temu przeciwdziałać, pokazując, na czym polega wartość uprawiania filozofii jako dyscypliny akademickiej i spójnej formy działalności intelektualnej. Pomóc w tym może wszelka działalność popularyzatorska, polegająca na organizowaniu wykładów i debat, prowadzeniu warsztatów dla dzieci i młodzieży, tworzeniu artykułów i czasopism skierowanych zarówno do potencjalnych kandydatów na studia filozoficzne, jak i ludzi nieuprawiających tej dyscypliny zawodowo, ale żywo nią zainteresowanych. Niezbędne będzie oczywiście wsparcie odgórne w postaci przeznaczenia odpowiednich nakładów finansowych czy modernizacji programów nauczania tak, aby niezwykle ważna dziedzina, jaką jest filozofia, na stałe zagościła w szkołach i na uczelniach. Istotne jest ugruntowanie w świadomości ogólnej przekonania, że filozofia kształtuje umiejętności umysłowe dające się wykorzystać w licznych dziedzinach życia, że tak jak regularna aktywność fizyczna jest niezbędna organizmowi do prawidłowego funkcjonowania, tak filozofia jest niezbędna dla naszego życia umysłowego.

English summary

Rafał Adametz, in the chapter entitled *The Exclusion of Philosophy*, analyses the situation of philosophy not only as an academic discipline but also as the existentially important matter. In addition to that, the author refers to the attractiveness and popularity of philosophy in contemporaries. In the first part of this chapter, the matter of analysis are statistics of enrolments on philosophical studies in selected universities in Poland. Together with Jan Hartman's argumentation it draws a pessimistic scenario according to which philosophy is gradually pushed out of the scene by natural sciences. It is difficult to clearly define the area of investigations for such a discipline like philosophy. Furthermore, another problematic question is in what way philosophy might be useful for the society and why it should not be removed from universities as unprofitable. In order to answer these doubts Adametz refers to the article written by Artur Szutta, whose paper defends philosophy not only as a fully-fledged academic discipline but also as an important intellectual activity of every human being. Accordingly, philosophy is responsible for shaping civil virtues such as tolerance and critical (thinking) judgment. It also contributes to the development of cognitive skills like abstract thinking. Furthermore, it seems like philosophy also fills a specific niche for human existential needs. Questions about the meaning of life or many ethical problems, among many other issues, which are unthinkable without philosophy. To strengthen the benefits of practicing philosophy, the author refers to other areas of social reality such as economy or law. In conclusion, the author confirms that the problem of exclusion of philosophy is real, and society should stand against it. To accomplish that, two-sided actions are needed: grassroots initiatives such as conferences, workshops and other forms of promoting philosophy, and governmental solutions supportive for keeping philosophy in schools as an obligatory course for higher education students. Thereupon, a place for philosophical departments and institutes should be present in the world of science.

Źródła cytowań

- PODGÓRSKA JOANNA (2014), 'Filozofia bytu', *Polityka*: 2948, ss. 40-41.
- DENNETT DANIEL (2009), 'The Part of Cognitive Science That Is Philosophy', *Topics in Cognitive Science*: 1, ss. 231-236.
- FELTON JAMES, PETER T. KOPER, JOHN B. MITCHELL, MICHEL STINSON (2006), 'Attractiveness, Easiness, and Other Issues: Student Evaluations of Professors on RateMyProfessors.com', *Assessment & Evaluation in Higher Education*: 1 (33), ss. 45-61.
- HARTMAN JAN (2009), *Filozofia umiera*, online:
http://www.iphils.uj.edu.pl/~j.hartman/pu.php?c=metafilozofia&p=filozofia_umiera [dostęp: 30.03.2017].
- WYBORCZA.PL (2013), *List w obronie filozofii do Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Leny Kolarskiej-Bobińskiej*, online: http://wyborcza.pl/1,95891,15472249,List_otwarty_naukowcow_do_minister_nauki_i_szkolnictwa.html [dostęp: 30.03.2017].
- NAUKA.GOV.PL (2013) *Szkolnictwo Wyższe w Polsce*, online: https://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2013_07/0695136d37bd577c8abo3acc5c59af6.pdf [dostęp: 30.03.2017].
- SZUTTA ARTUR (2014), 'O potrzebie filozofii', *Filo-Sofija*: 3 (26), ss. 55-64.
- WOOLDRIDGE ADRIAN (2014), 'Schumpeter: Philosopher Kings', *The Economist*, online: <http://www.economist.com/news/business/21621778-business-leaders-would-benefit-studying-great-writers-philosopher-kings> [dostęp: 30.03.2017].
- WILSON EDWARD O. (2011), *Konsilencja. Jedność wiedzy*, przekł. Jarosław Mikos, Poznań: Zysk i S-ka.

Wykluczenie jako warunek polityki

URSZULA ZBRZEŹNIAK*

Wstęp

Osobliwą cechą wyróżniającą współczesną refleksję dotyczącą polityki jest uprzywilejowanie takich pojęć jak wykluczenie i konflikt. Pojawienie się ich w ramach filozofii polityki nie jest niczym nowym, natomiast za rzecz zupełnie niespotykaną uznać należy użytek, jaki czyni z owych terminów myśl współczesna¹. Dawniejsza myśl polityczna zdawała sobie doskonale sprawę, iż zarówno wykluczenie, jak i niezgoda, konflikt stanowią integralne, a niekiedy konieczne, elementy sfery politycznej. Jednak tym, co przesądza o wyjątkowości pewnych nurtów współczesnej filozofii polityki, jest wartość, jaką przyznają one wspomnianym elementom.

Wykluczenie i konflikt to zjawiska, których pozytywnej oceny próżno by szukać u przedstawicieli klasycznej myśli politycznej (Hegel mógłby stanowić tu pewien wyjątek, ale i to przy pewnych zastrzeżeniach). Najczęściej dostrzegano w nich podstawowe przeszkody i ograniczenia w funkcjonowaniu sfery politycznej. Traktowanie konfliktu czy niezgody jako zjawiska *par excellence* negatywnego jest na tyle zakorze-

* Uniwersytet Warszawski | kontakt: urszulazbrzenziak@gmail.com

¹ Od razu zastrzec należy, iż zwrot „współczesna myśl polityczna” może być nieco mylący. Tezy, jakich zamierzam bronić, odnoszą się przede wszystkim do kontynentalnej myśli politycznej, a dokładnie do tej jej gałęzi, która szuka inspiracji w myśli poststrukturalistycznej i która próbuje łączyć owe inspiracje z pewnymi wątkami wywodzącymi się z marksizmu.

nione w myśleniu europejskim, że bez trudu i dziś wskazać można filozofów podziela-
jących to przekonanie. Co więcej, myśliciele ci uznają swoje stanowiska za rozwinięcie
najlepszych i najcenniejszych wątków w tradycji Zachodu. Za najbardziej znaczącego
reprezentanta tej perspektywy można uznać Jürgena Habermasa, który choć uczynił
wiele, by przekroczyć ograniczenia dotychczasowego myślenia o kwestiach polityki, to
pozostał wierny tej tradycji klasycznej filozofii politycznej w najważniejszych jej aspek-
tach. Jednym z kluczowych elementów tradycji, który zachowuje Habermas, jest kon-
sensualny ideał polityki. W ramach tego ujęcia niezgoda jest barierą, której obecność
w pewnych okolicznościach może przynieść pozytywne rezultaty, ale ostatecznie zaw-
sze należy dążyć do jej przezwyciężenia. Niezależnie od subtelności i złożoności poglą-
dów Habermasa, zalicza się on do długiej tradycji filozofów uznających konsensus za
ostateczny cel i nadrzędną wartość². Przywiązanie do idei zgody to zresztą powód nie-
chęci do Habermasa, jaką dość często manifestowali myśliciele francuscy pokroju Jean-
François Lyotarda lub Michela Foucaulta. Uznawali oni konsensualny projekt Ha-
bermasa za wyraz reakcyjnych tendencji, dowód naiwności czy też konsekwencję nie
dość dostatecznego przemyślenia kategorii różnicy, którą oni sami uznali za najważ-
niejszą kategorię organizującą ich własne myślenie³.

Ta zaskakująca zgodność w ocenie stanowiska Habermasa sugeruje pewne podo-
bieństwa perspektyw, jakie względem polityki zajmują Lyotard i Foucault. Warto
zwrócić uwagę na tę niespodziewaną zbieżność, ponieważ wspomniani myśliciele ni-
gdy nie prowadzili jakiejś niezwykle intensywnej intelektualnej wymiany. Choć trud-
no powiedzieć nawet, iż reprezentują oni jeden kierunek filozoficzny – wystarczy uwa-
żniej przyjrzeć się ich dziełom, by dostrzec, iż stanowią one różne odmiany filozofii –
to jednak w kwestiach polityczno-społecznych obaj filozofowie zdają się mówić jed-
nym głosem.

² Warto podkreślić, iż stanowisko Habermasa nie jest wynikiem lekceważenia stanowisk opozycyjnych, nie wy-
nika również z pomijania zjawisk charakterystycznych dla świata współczesnego (pluralizmu czy walki o uzna-
nie). Znakomitym świadectwem dyskusji Habermasa z najważniejszymi zjawiskami świata współczesnego
jest jego praca *Uwzględniając innego* (2009).

³ Najdobitniej przepaść dzielącą typ myślenia Habermasa od myśli akcentującej i uprzywilejowującej różnicę
udało się wyrazić Lyotardowi w jego znanym twierdzeniu: „Ale konsensus gwałci heterogeniczność gier języ-
kowych” (LYOTARD 1997: 21).

Podstawową cechą łączącą myślenie Foucaulta i Lyotarda jest spojrzenie na politykę z perspektywy językowej; nie chodzi jednak o to, by zdefiniować specyficzną formę wypowiedzi właściwej polityce, lecz by zredefiniować myślenie o polityce i polityczności poprzez ujawnienie językowego wymiaru polityki. Rzecz jasna należy podkreślić, iż choć analizy Lyotarda i Foucaulta zdecydowanie się różnią, to zdają się jednak odsyłać do tego samego ideału. Jak można najprościej określić ów ideał? Być może byłby to rodzaj działalności politycznej o nadrzędnym celu sprowadzającym się nie tyle do osiągania jednoci i zgody, ile do wypracowywania przestrzeni, w której w nieskrępowany sposób mogłyby się przejawiać nienormatywne tożsamości lub nowe żądania podmiotu. Zarówno Foucault, jak Lyotard wydają się odwoływać do projektu o charakterze politycznym i etycznym zarazem, którego cel można określić jako poszerzenie pola ekspresji⁴.

W dalszej części wywodu konieczne okaże się skoncentrowanie na koncepcji Lyotarda z uwagi na istnienie ściślejszego związku między typem refleksji, jaki zaprezentował on w *Poróżnieniu*, a rozważaniami Ernesto Laclau'a i Chantal Mouffe. Przywołanie poglądów Foucaulta służyło wskazaniu, że koncepcja polityki jako przestrzeni manifestowania różnorodnych stanowisk lub tożsamości nie była czymś odosobnionym, lecz stanowiła wspólny horyzont myślenia o polityce.

Krytyka konsensusu

Wyjątkowość stanowiska Lyotarda polega na tym, iż do problematyki politycznej dochodzi poprzez analizę językową, a ściślej przez analizę typów i rodzajów wypowiedzi składających się na – co należy podkreślić – heterogeniczne uniwersum językowe. Co ważne, część analiz poświęconych pewnym specyficznym formom wypowiedzi, formom – warto dodać – mającym fundamentalne znaczenie dla ukonstytuowania się nowoczesnej polityki, zostaje w dość specyficzny sposób podjęta i rozwinięta przez Ernesto Laclau'a.

Jeśli trzeba byłoby wskazać dwa najważniejsze problemy pojawiające się w pracach Lyotarda i przyswojone przez kolejne pokolenia filozofów, to jako pierwszy wymienić należałoby napięcie między uniwersalnością a partykularnością (LYOTARD 2010: 169-172), obecne w najważniejszych aktach językowo-politycznych, natomiast jako drugi –

⁴ Warto dodać, iż to pogranicze etyki i polityki, wzajemnych relacji między tymi polami, pozostaje czymś głęboko problematycznym także u myślicieli kolejnego pokolenia.

wskazać ideę polityki filozoficznej jako zadania polegającego już nie na szukaniu płaszczyzny porozumienia, wypracowywaniu „trzeciego” rodzaju stanowiącego neutralną przestrzeń debaty, lecz jako strategii ujawniania poróżnienia, ukazywania niewspółmierności różnorodnych trybów wypowiedzi i fałszywej uniwersalności (LYOTARD 2010: 166). Projekt polityki filozoficznej wraz z właściwą jej koncepcją sprawiedliwości należy rozumieć jako „oddawanie sprawiedliwości poróżnieniu” (LYOTARD 2010: 18), przy czym proces ten ma charakter całkowicie językowy i polega, jak przekonuje Lyotard, na znalezieniu środków wyrazu dla tych krzywd, które w obowiązujących regułach języka wyrażone być nie mogą. Praktykowanie sprawiedliwości jest przerywaniem milczenia. Lyotard tak zdefiniowaną sprawiedliwość przeciwstawia niekiedy idei zgody. W *Kondycji ponowoczesnej* można przeczytać, że: „konsensus stał się wartością przestarzałą i podejrzaną. Inaczej sprawiedliwość. Należy zatem dotrzeć do takiej idei i praktyki sprawiedliwości, które nie byłyby związane z ideą i praktyką konsensusu” (LYOTARD 1997: 175-176). Brak zaufania do idei konsensusu nie skończył się wraz z odejściem pokolenia filozoficznego, do którego należał Lyotard. Podobnej postawie, choć inaczej uzasadnianej, daje wyraz w wielu ze swoich pism także Chantal Mouffe, belgijska filozofka, znana ze współpracy z Ernesto Laclau’em. Trzeba podkreślić, iż podstawowa różnica między Lyotardem a Mouffe polega na tym, iż ten pierwszy dostrzegał w idei konsensusu podejrzaną, jego zdaniem, projekt etyczny, natomiast dla Mouffe idea konsensusu przede wszystkim stanowi rodzaj strategicznego błędu, który nie prowadzi do właściwego ukonstytuowania się sfery politycznej, lecz do jej atrofii (MOUFFE 2008: 18-19). Zwrócić należy uwagę na fakt, że idea konsensusu była i nadal jest kwestionowana przez niektórych przedstawicieli współczesnej myśli kontynentalnej dlatego, że argumentacja, jaką posługiwali się Lyotard czy Foucault, nie była argumentacją o charakterze czysto politycznym. Autor *Kondycji ponowoczesnej* odrzuca konsensus w imię etyki uprzywilejowującej kategorię różnicy, z kolei Foucault zarzucał zwolennikom racjonalnego konsensusu naiwne ujęcie władzy zapoznające jej relacyjny, ale przede wszystkim nieusuwalny charakter. Niestety tezy, jakie francuscy myśliciele kierowali pod adresem przede wszystkim Habermasa, często traktowane były jako przejaw ekscentrycznego myślenia. Stanowisko Mouffe zasługuje na uwagę z racji tego, że pokazuje przewrotne skutki, do których może prowadzić uznanie konsensusu za ideał polityki. Tym samym dostarcza argumentów, które dla zwolenników konsensualnego modelu są o wiele bardziej kłopotliwe niż strategie argumentacyjne wykorzystywane wcześniej. Trzeba zwrócić uwagę także na fakt, iż polemika, jaką prowadzi Mouffe z Habermasem, ale także z Johnem Rawlsem, nie ogranicza się jedynie do

zdawkowego odrzucenia ich filozoficznej perspektywy. W esejach zebranych w *Paradoksie demokracji* (MOUFFE 2000) oraz w *The Return of the Political* (MOUFFE 1993) filozofka poddaje drobiazgowemu rozbiorowi konsensualny model polityki oraz najistotniejsze dla niego kategorie, jak choćby kategorię obywatela. W tym miejscu należałoby zwrócić uwagę na to, że w sporze ze zwolennikami stanowiska deliberacyjnego autorka sięga po nader niespodziewanego sojusznika, czyli myśl konserwatywną. Odwołania do Schmitta i Oakeshotta to stały motyw w pismach Mouffe. Ten zbijający z tropu alians jest w istocie rzeczy strategicznym posunięciem w sporze z Habermasem i Rawlsem, ponieważ pozwala jej sięgnąć i następnie przekształcić znane z historii pojęcia i sposoby definiowania polityczności.

Nawiązanie do spuścizny poprzedników nie ogranicza się w przypadku Mouffe jedynie do strategicznego i nieco przekornego wykorzystania spuścizny myśli konserwatywnej; w swoich badaniach nawiązuje także do zasadniczych wątków filozofii postmodernistycznej. Najważniejszymi elementami poststrukturalizmu, po jakie sięga belgijska myślicielka, są: krytyka esencjalizmu, której różnorodne warianty stanowią znak rozpoznawczy poststrukturalizmu, krytyka uniwersalizmu oraz myślenie o władzy jako o zbiorze heterogenicznych relacji.

Tożsamość poststrukturalistyczna

Sprzeciw wobec esencjalizmu to motyw bardzo mocno obecny w myśli Chantal Mouffe, ale także jeden z ważniejszych elementów projektu rozwijanego przez tę autorkę wraz z Ernesto Laclau'em w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Dyskusja z esencjalizmem może zaskakiwać, zwłaszcza w przypadku Mouffe, która sięga do filozofów konserwatywnych. Trzeba jednak przypomnieć, iż w wypadku Mouffe nawiązanie do konserwatyzmu jest posunięciem czysto strategicznym i w związku z tym filozofka nieustannie odrzuca wszystkie te koncepcje, które mogłyby reaktywować tradycyjne formy myślenia. Jedną z kluczowych kwestii, w której odbija się złożoność stanowiska wypracowywanego przez Laclau'a i Mouffe, jest zagadnienie tożsamości. Filozofowie ci zdecydowanie odrzucają jakąkolwiek formę esencjalizmu w myśleniu o tożsamości, jednocześnie podkreślając centralną funkcję różnicy w jej konstytuowaniu się. W koncepcji tożsamości zaproponowanej przez Mouffe i Laclau'a zbiegają się różnorodne wątki, które swoje właściwe znaczenie uzyskują dopiero, gdy zostają odniesione do sfery polityki oraz tożsamości politycznych (LACLAU 2004: 49).

Tożsamość dla autorów *Hegemonii* jest przede wszystkim czymś konstytuowanym przez system różnic, to rzecz jasna przywołanie koncepcji de Saussure'a, która w latach sześćdziesiątych stała się rodzajem ortodoksji w myśli francuskiej. Podstawowe twierdzenie de Saussure'a uzupełnił Laclau o wątki zaczerpnięte od Derridy. Dzięki tej kombinacji udało mu się stworzyć koncepcję tożsamości, która uwzględnia kategorię różnicy, czyniąc z niej podstawę myślenia o tożsamości, a jednocześnie unika pułapek, w jakie może popaść myśl substancjalizująca różnicę (LACLAU 2004: 83). Tożsamość hybrydalna, bo i tak niekiedy charakteryzuje swój pomysł Laclau, jest koncepcją wyrastającą wprost z sytuacji bieżącej i dostarczającą odpowiedzi na problemy, jakie się z nią wiążą. Laclau przyznaje, że warunkiem powstania jego myśli była „śmierć śmierci podmiotu”, którą filozof opisuje w następujący sposób: „ponowne wyłonienie się podmiotu jako efektu jego własnej śmierci; [...] rozpoznania, że »podmioty« mogą istnieć właśnie dlatego, iż luka, jaką miał zapłacić »Podmiot« w rzeczywistości nie daje się zapłacić” (LACLAU 2004: 50). Opisany proces nie odnosi się jedynie do pewnych zmian w sposobie myślenia o podmiotowości, ale do realnie istniejących procesów społecznych i związanych z nimi politycznych żądań (LACLAU 2004: 51). Zwracam uwagę na tę kwestię, ponieważ w ten sposób potwierdzona zostaje diagnoza, jaką w latach osiemdziesiątych stawiał Michel Foucault, gdy powiedział, że większość współczesnych walk zorganizowana jest wokół zagadnienia tożsamości, a nie – jak dotychczas – wokół kwestii ekonomicznych. Choć Foucault trafnie scharakteryzował dynamikę współczesnych społeczeństw, to nie rozwinął problemu nowych tożsamości i drogi, na której mogłyby domagać się one uznania. Laclau, mimo iż nie nawiązuje do badań autora *Nadzorować i karać*, rozwija obserwacje i pytania, które Foucault jedynie zarysował. W ten sposób wypełnia podstawowe luki w rozważaniach autora *Słów i rzeczy*.

To chyba niezamierzone nawiązanie do spuścizny Foucaulta pokazuje jednak, iż Laclau wychodzi od miejsca, które było swoistą ślepą plamką myślenia poprzedniego pokolenia filozofów francuskich. Większość z nich opowiadała się za pluralistycznym społeczeństwem, domagając się przestrzeni dla manifestowania różnorodnych postaw, tożsamości. Jednak brakowało w tych ogólnych projektach refleksji nad ewentualnym politycznym, prawnym spoiwem, które zapewniłoby funkcjonowanie takiej wspólnoty. W początkowych fragmentach niniejszego tekstu zwracano uwagę, że filozofia lat siedemdziesiątych często sięgała po argumentację wykraczającą poza teren polityki. Niestety ta strategia argumentacyjna ma tę wadę, iż pozbawia narzędzi rozwiązywania problemów o charakterze prawnym lub instytucjonalnym. Można odnieść wrażenie,

że najmocniejszą stroną refleksji rozwijanej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych była jej zdolność do przeprowadzania krytycznych analiz różnorodnych form racjonalności konstytuujących kulturę zachodnią. Dzieło polegające na ujawnianiu czynników determinujących kształt kultury współczesnej, wyborów, jakie ją ukonstytuowały, niejawne hierarchie decydujące o jej kształcie; wszystko to zasługuje na uznanie. Jednak równocześnie trzeba uczciwie przyznać, iż ten prąd filozoficzny nie był zdolny do wskazania konkretnej drogi przekształceń opisywanych przez siebie zjawisk.

Można zaryzykować twierdzenie, iż Laclau i Mouffe rozpoczynają swoje badania w tym miejscu, do którego doprowadzili myśl kontynentalną poststrukturaliści. Trzeba zauważyć, iż postawa tych myślicieli względem wcześniejszych pokoleń jest złożona, ponieważ ich celem nie jest z pewnością podważanie ich dokonań, lecz ujawnienie ograniczeń i zastanowienie się nad możliwościami wyjścia z praktycznego impasu, do którego wbrew swojej woli doprowadziło poprzednie pokolenie. Warto przypomnieć, iż stawką nie jest jedynie wypełnienie teoretycznej luki, ale również zapewnienie niezbędnego intelektualnego zaplecza dla problemów nękających współczesne społeczeństwa wielokulturowe.

Uniwersalność postmetafizyczna

Najważniejszym, zarówno z perspektywy teoretycznej, ale i praktycznej, problemem, dzięki któremu Laclau i Mouffe jednocześnie sięgają i przekraczają horyzont poststrukturalizmu, jest relacja między uniwersalnością a partykularnością. Właściwie należałoby powiedzieć, iż tym, co najbardziej interesuje Laclau'a, jest uniwersalność (LA-CLAU 2000: 84). Nie chodzi jednak o to, by przywrócić dawne sposoby myślenia o uniwersalności, ale odzyskać ją w zmienionej formie. To pytanie o możliwość uniwersalności w społeczeństwie, które jest jednocześnie postmetafizyczne i wielokulturowe, łączy Laclau'a i Mouffe z myślicielami, takimi jak Renaut czy Ferry, choć tych ostatnich trudno zaliczyć do filozofów zainteresowanych rozwijaniem programów dla nowej lewicy. Warto zwrócić uwagę na tę zaskakującą zbieżność, ponieważ pozwala ona pokazać, że pytania stawiane przez Laclau'a nie są jedynie wypadkową jego filozoficznych pasji, ale są koniecznością wynikającą z samej rzeczywistości. Pytanie o uniwersalność postmetafizyczną, to znaczy taką, która nie odwołuje się do pozytywnie określonej natury ludzkiej, ale jednocześnie gwarantuje przestrzeń mediowania i rozstrzygania konfliktów stanowiących nieuchronny element pluralistycznych społeczeństw. Problem odzyskania uniwersalności oznacza w myśli Laclau'a i Mouffe wiele wymiarów: może

on oznaczać pytanie o możliwość projektów emancypacyjnych, pytanie o ponadpartykularną przestrzeń umożliwiającą dialog i rozstrzyganie sporów, a w końcu o współczesną formę praw człowieka (MOUFFE 2008: 143-144). Niezależnie od konkretnego kontekstu, w jakim umieszczamy pytanie o uniwersalność powinna być ona czymś nie do końca określonym. Ten nieco paradoksalny charakter nowej uniwersalności związany jest faktem, iż zarówno Laclau, jak Mouffe uznają ważność krytyk, jakie sformułowano w filozofii dwudziestowiecznej względem tego, co do tej pory za uniwersalne uznawano. Jeśli uzna się za przekonujące krytyki uniwersalnych praw człowieka, powszechnych praw rozumu *et cetera*, krytyki demaskujące wymienione obszary jako zuniwersalizowane wybory pewnej konkretnej kultury, to chcąc odzyskać ów mimo wszystko konieczny wymiar, trzeba go skonstruować tak, by nie reaktywować tradycyjnych form myślenia. Akceptując ustalenia postrukturalizmu, należy pogodzić się z wizją rzeczywistości, w której wszystko, co się na nią składa, zyskuje piętno historyczności, przygodności i ograniczoności; w związku z tym nawet w uniwersalność wpisany zostaje wymiar przygodności. Przygodność, ograniczoność i zmienność są zresztą kategoriami, które pojawiają się u Laclau'a i Mouffe w każdym ich projekcie i sprawiają, że ci myśliciele proponują „radikalną demokrację” – pojmowaną jako niekończący się proces konfrontacji między wieloma podmiotami – w miejsce stabilnego porządku praw lub rozwiązań instytucjonalnych. Wszelkie posunięcia w tej grze i zasady nią rządzące, jak również tożsamość uczestniczących w niej podmiotów, mogą podlegać zmianie. Warto zwrócić uwagę, że w ramach takiego projektu trudno jest wskazać pewien normatywny ideał, ku któremu powinno się podążać. Refleksja nad uniwersalnością, która jest i czymś niezbędnym, i niemożliwym, pozwala Laclau'owi na sformułowanie dość osobliwej koncepcji procesu demokratycznego. W wersji Laclau'a trudno powiedzieć, iż demokracja jest pewnym zespołem praw lub instytucji, ale raczej sposobem działania w sferze politycznej. Co więcej, nie można przesądzić, jaki rodzaj działania byłby uznany za właściwe działanie demokratyczne, ponieważ jednym z postulatów pojawiającym się w ramach projektu demokracji radykalnej jest poszerzenie i zróżnicowanie sfery publicznej. Żądanie owo, wraz z samą koncepcją demokracji radykalnej, jest odbiciem tego, co społeczne. Ta ostatnia sfera to heteromorficzne podłoże relacji między poszczególnymi jednostkami lub grupami, które okiełznać usiłuje sfera polityczna. Projekt radykalnej demokracji, odrzucający klasyczne dychotomie (podział na sferę prywatną i publiczną), usiłuje przełożyć to, czym jest sfera społeczna na działanie polityczne. Laclau i Mouffe piszą, że dopiero po rozpoznaniu i zaakceptowaniu wielorakości i niestabilności tego co społeczne, możliwe będzie zbudowanie

„nowej wyobraźni politycznej” (LACLAU & MOUFFE 2007: 160). Natura sfery społecznej wyjaśnia, dlaczego nie należy mieć nadziei na jej uporządkowanie lub domknięcie. To, co społeczne, naznaczone jest nieusuwalnym brakiem i analogiczny brak staje się piętnem radykalnej demokracji. Polimorficzność i brak uporządkowania to istotne, ale niejedyne cechy sfery społecznej. Inny, nawet bardziej fundamentalny wymiar tego, co społeczne, wyznacza antagonizm. Opisywanie tego wymiaru jako naznaczonego różnicami, polimorficznego, to jednak zbyt mało. Laclau i Mouffe postrzegają tę sferę jako z konieczności rozdzielaną konfliktami, jednak – i w tym podążają śladem Nietzschego i Foucaulta – nie uznają tej sytuacji za przeszkodę dla konstytuowania się sfery politycznej, lecz za najważniejszy mechanizm tej ostatniej. Laclau wprost odwołuje się do spuścizny Nietzscheańskiej, pisząc o działaniach politycznych jako „wojnie interpretacji” (LACLAU 2004: 141). Jeśli uznać ścieranie się perspektyw i zdobywanie przez niektóre z nich uprzywilejowanej pozycji za naturę samej polityki, to trudno utrzymywać, iż ostatecznym celem powinno być wygaszenie poróżnienia, bo prowadziłoby to do atrofii wymiaru politycznego. Trudno przeoczyć, iż perspektywa Laclau’a i Mouffe to konsekwentna próba rozwinięcia perspektywy politycznej przy zachowaniu najważniejszych założeń poststrukturalizmu, ale starająca się uchronić przed niepożądanymi konsekwencjami, do których mogą one prowadzić. Jednym z poważniejszych kłopotów, który próbują zneutralizować Laclau i Mouffe, jest czysto dyferencjalne myślenie o tożsamości. Tak jak zostało już powiedziane, obydwaj filozofowie nie uznają pojęcia tożsamości za coś pierwotnego, samą tożsamość traktując jako pochodną relacji różnicowania. Jednocześnie w ramy tak pojmowanej tożsamości wpisują oni dwa konstytutywne elementy: pierwszym z nich jest dynamizm (system odniesień konstytuujących tożsamość jest dynamicznym), drugim zaś konstytutywny brak.

Laclau opisuje zasady konstytuowania i przekształcania tożsamości używając tych samych argumentów, jakimi posługuje się, charakteryzując to, co społeczne, oraz demokrację – a zatem podkreśla niemożność ostatecznego osiągnięcia pełni. Sfera społeczna nigdy nie stanie się całością, nigdy też nie osiągnie stanu uporządkowania, demokracja z kolei jest nieustannym ruchem, więc perspektywa jej urzeczywistnienia również staje się rodzajem idei regulatywnej.

Pisząc o tożsamości, Laclou podkreśla, że jest ona rozszczepiona. Jednak uważniejsza lektura jego prac pokazuje, iż możemy wskazać dwa rodzaje pęknięcia, jakimi naznaczona jest tożsamość. Pierwsze z nich związane jest z omawianym wcześniej dyferencjalnym rozumieniem tożsamości, czyli uznaniem tożsamości za efekt relacji. Cały

wysiłek Laclau'a zmierza do tego, by pokazać, iż owa relacja nie jest czymś stałym. Drugi rodzaj pęknięcia, równie konstytutywnego dla tożsamości jak opisany wyżej, wyznaczany jest przez pojęcie uniwersalności. Nie jest to jednak odniesienie do czegoś pozytywnego, lecz, ściślej rzecz ujmując, puste miejsce, które w perspektywie Laclau'a jest jedyną formą możliwej dziś uniwersalności. Wpisanie tego osobliwego wymiaru pozwala na zaakcentowanie nieusuwalnego pęknięcia i chroni Laclau'a przed uwikłaniem się w zupełnie nieskuteczną politykę czystej różnicy, która wyrasta z zakwestionowania potrzeby pojęcia uniwersalności (LACLAU 2004: 63). Te dwie cechy przesądzające o tym, że tożsamość nigdy nie osiągnie pełnej koincydencji, jednocześnie są warunkami możliwości porządku demokratycznego.

Demokracja i praktyka homogeniczna

Nieco wcześniej wspomniano, że w rozważaniach Laclau'a zauważyć można analogię między sposobem opisywania tożsamości i charakterystyką wymiaru politycznego, a ściślej: polityki demokratycznej. Tak jak istnienie innych stanowi konieczny warunek, aby mogła ukonstytuować się tożsamość, tak antagonizm, rozumiany jako permanentny proces ścierania się różnorodnych żądań, programów, wyobrażeń wyznacza jedyną możliwą przestrzeń dla pojawienia się polityki demokratycznej (LACLAU 2004: 160). I podobnie jak było w przypadku tożsamości, pustka oznaczana przez uniwersalność wyznacza zasadnicze nieomknięcie demokracji oraz skazuje ją na proces ciągłych przekształceń. Interesującą kwestią jest pewna niekonsekwencja związana z tym, że w różnych fragmentach swych prac Laclau w odmienny sposób opisuje sposób działania wymiaru uniwersalnego. Przede wszystkim nieustannie podkreśla, że strukturalnie jest on pustką, ale jednocześnie domaga się on wypełnienia. To czasowe przejmowanie funkcji uniwersalności przez pewną partykularność nazywa Laclau praktyką hegemoniczną. Jednocześnie ze względu na istotową niewspółmierność wymiaru uniwersalnego i partykularyzmu, który przejmuje jej funkcję, ten niestabilny układ jest właściwie skazany na rozpad. Stąd też praktyka polityczna jest następowaniem po sobie takich hegemonicznych zawłaszczeń wymiaru uniwersalnego.

W innych miejscach Laclau zdaje się sugerować, iż uniwersalność jest czymś więcej niż przestrzenią wypełnianą przez praktyki hegemoniczne i nadaje jej znaczenie wspólnego horyzontu historyczno-kulturowego. W eseju polemizującym ze stanowiskiem Rorty'ego sugeruje, iż takim pozytywnym spoiwem może być zmysł obywatelski,

będący pochodną funkcjonowania w porządku demokratycznym. Ów zmysł, jak dowodzi Laclau, może stać się najistotniejszym składnikiem tożsamości jednostek, zasadniczym rysem kultury demokratycznej konstytuującej tożsamość wspólnoty zachodniej.

Warto zwrócić uwagę na ten element, ponieważ pojawia się on także w pismach Mouffe. Owa kultura demokratyczna wyznacza ramy – które mogą rzecz jasna podlegać pewnej modyfikacji – naszej zdolności do akceptacji alternatywnych wyborów lub koncepcji życia. W przypadku Mouffe owa granica wyznaczana jest przez „symboliczne uniwersum”, pozwalające nam porozumiewać się ponad dzielącymi nas różnicami, a jednocześnie określa obszar, w którym demokratyczna debata i kompromis są możliwe. Jak pisze Mouffe: „nie uważam, że pluralistyczna polityka powinna traktować jako prawomocne wszystkie roszczenia podnoszone w danym społeczeństwie” (MOUFFE 2008: 138). Zasadą pozwalającą oddzielić żądania uzasadnione od nieuzasadnionych jest wierność podstawowym zasadom społeczeństwa demokratycznego. Warto zwrócić uwagę na ten gest, ponieważ pozwala on oddalić zarzuty dość często stawiane zwolennikom „filozofii różnicy” oraz pluralizmu kulturowego. Nie każda różnica zasługuje na to, by zostać uznaną i zaakceptowaną; niektóre z nich, ponieważ nie dają się uzgodnić z naszymi podstawowymi wyborami etyczno-politycznymi, podlegają zwykłemu wykluczeniu. Konieczne trzeba też zaznaczyć, że w projekcie radykalnej demokracji jest miejsce nie tylko na relacje agoniczne, które konstytuują relacje między podmiotami w ramach demokratycznej wspólnoty, ale także na relacje o faktycznie antagonistycznym charakterze. Równocześnie wypada przyznać, że i Laclau, i Mouffe mają problem z wyraźnym nazwaniem tego fundamentalnego wykluczenia. Obydwójce dostrzegają konieczność uznania takiego aktu, ale czynią to niejako *en passant*, przy okazji charakteryzowania tego rodzaju wykluczenia, będącego koniecznym elementem praktyki hegemonicznej i tym samym podstawowym mechanizmem działania radykalnej demokracji.

Podsumowanie

Problematyczność pewnych kwestii związanych z projektem radykalnej demokracji nie powinna przesłaniać jego podstawowych zalet. Za takie z pewnością można uznać zdolność do połączenia świadomości radykalnie skończonego i historycznego charakteru każdej wspólnoty z zachowaniem wymogu uniwersalizacji (trzeba dodać relatywnej uniwersalizacji). Równocześnie model ten jest tak skonstruowany, że łączy element

stałości (obecność względnie stałych ram prawnych, będących przekładem fundamentalnego wyboru etyczno-politycznego) z koniecznością nieustannej redefinicji i zmiany (praktyka hegemoniczna jest właśnie praktyką permanentnej zmiany). Wszystkie te cechy sprawiają, iż propozycja Laclau'a i Mouffe pozostaje jedną z godnych uwagi propozycji syntetyzujących filozoficzne założenia poststrukturalizmu z praktycznymi wymogami polityki.

English summary

Urszula Zbrzeźniak in the chapter *Exclusion as a Necessary Condition for Politics* provides an analysis of poststructuralist political on the example of the political thought of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. The aim of this chapter is to present a concept of radical democracy created by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. In their project of radical democracy, such phenomena as conflict or exclusion are conceived not only as a positive condition of political action but also as a constitutive element of every political identity. In the modern philosophy of politics, the conflict was perceived as an obstacle which should be overcome through rational discussion. This philosophical standpoint is maintained in the contemporary thought of Rawls and Habermas. Contrary to them, Laclau and Mouffe conceive politics as a field of an agonistic confrontation, which is the most important mechanism of democracy. In this perspective, the conflict is not something that should be overcome or dissolved but rather something that should be maintained within the borders of democratic disagreement. In consequence, Laclau and Mouffe assume that democracy is not a stable structure of institutions and laws but an endless process of social and political transformation. The political project of radical and pluralistic democracy created by Laclau and Mouffe is very promising and opens new possibilities. However, it also has few problematic points. One of them is a notion of universality defined as an empty space or as impossible totality. Laclau quite often describes an empty universality as a guarantee of the democratic process of constant interchange between different political positions. However, there are some fragments which indicate that he gives to that universality a particular meaning and therefore risks being incoherent.

Źródła cytowań

- BUTLER JUDITH, ERNESTO LACLAU, SLAVOJ ŽIŽEK (2000), *Contingency, Hegemony, Universality*, London, New York: Verso.
- LACLAU ERNESTO (2004), *Emancypacje*, przekł. Leszek Koczanowicz et al., Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP.
- LACLAU ERNESTO, CHANTAL MOUFFE (2007), *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, przekł. Sławomir Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP.
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS (1997), *Kondycja ponowoczesna*, przekł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS (2010), *Poróżnienie*, przekł. Bogdan Banasiak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MOUFFE CHANTAL (2000), *Paradoks demokracji*, przekł. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP.
- MOUFFE CHANTAL (2008) *Polityczność*, przekł. Joanna Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- MOUFFE CHANTAL (1993) *The Return of the Political*, London, New York: Verso.

W poszukiwaniu skazy. Migawki z procesu samowykluczenia

ROMANA KOLARZOWA*

Wstęp

Znana to rzecz, że o tyle rozumiemy, co widzimy, o ile mamy bodaj elementarną wiedzę o przedmiocie, osobie czy zachowaniu, które znalazły się w polu naszego widzenia. Jakość tej wiedzy rzadko jednak jest doceniana; a gdy o jakości mowa, to chciałoby się rozumieć, że jej istotnym elementem jest świeżość. Z tym jednak kłopot znaczny – bo wiele znaków wskazuje, że w naukach społecznych oraz humanistycznych, niezależnie od dobrze brzmiących deklaracji (w rodzaju końca metanarracji), nawykowo pozostajemy na etapie Diltheya łupanego, o ile nie takiegoż Hobbesa. Czyli że człowiek istotą społeczną; czyli że jednostka a społeczeństwo; czyli że autentyczność a konwencja i tak dalej.

Jakoś niechętnie zerkamy na dorobek antropologii i nowszej socjologii, które nie kwestionując bynajmniej społecznych dyspozycji człowieka, badają między innymi zróżnicowania charakteru i form relacji wewnątrzgrupowych, samo rozumienie i empiryczne wyznaczniki grupy i tożsamości grupowej, zasięg i zakres możliwych identyfikacji, zróżnicowanie procesów oraz strategii wykluczenia i inkluzji odmienności. Wobec tych analiz dość topornie przedstawia się dominujący zestaw narzędzi, mających

* Uniwersytet Rzeszowski | kontakt: r.kolarzowa@gazeta.pl

służyć do objaśniania tego, co widzimy i w czym uczestniczymy. A uczestniczymy, pomiędzy innymi, w zjawiskach, które gdyby przysniły się Erwingowi Goffmanowi, zyskałyby status koszmaru.

Zacząć trzeba od tego, że i sam Goffman jest już klasykiem, co bynajmniej nie oznacza, że trafił do wiedzy powszechnej. Na niedostatek jego obecności wskazuje pewien fakt empiryczny: jest nim żywość oraz powszechność dychotomii naturalny – wyuczony, niezmiennie stosowanej czy to na poziomie opisu praktyki cudzej, czy na poziomie autorefleksji. Ktoś uśmiecha się naturalnie lub spontanicznie; czyjś uśmiech jest wyuczony; czyjeś zachowanie jest naturalne – czyjeś zaś zdradza wyuczenie; to zaś utożsamione zostaje z grą, a gra ze sztucznością; i wreszcie sztuczność – z fałszem. Przyswojenie lekcji Goffmanowskiej pozwoliłoby raczej badać źródła takich dystynkcji, niż używać ich jako uprawnionych.

Tymczasem powszechność tych dystynkcji (dobrze byłoby zwrócić uwagę na gęstość ich występowania na przykład w materiałach do nauki literatury) wskazuje na silnie uwewnętrznione przeświadczenie, że odpowiednio wczesna i głęboka socjalizacja może być traktowana jako synonim naturalności, zgodnie z obiegową mądrością o przyzwyczajeniu, które staje się drugą naturą. Ma ta mądrość swoje podłoże w tomistycznej koncepcji nawyków – które nie są skutkiem jakiejś dyspozycji psychicznej, ale – gdy są ukształtowane – tę dyspozycję wywołują (TOMASZ Z AKWINU 1965A, 1965B). Zgodnie z tym rozumowaniem nie musi się odczuwać życzliwości, aby zachowywać się tak, jakby się życzliwym było. Gdy zaś zachowanie, właściwe dla życzliwości, stanie się nawykowe, pojawi się też odpowiednia postawa. Z tego jednak można wyciągnąć wniosek zgoła odmienny – nie można wskazać, że istnieje jakaś rzetelna różnica pomiędzy zachowaniem naturalnym i wyuczonym – istnieje tylko różnica stopnia zautomatyzowania i – paradoksalnie – to zachowania bardziej zautomatyzowane określać się zwykło jako naturalne.

Te problematyczne dystynkcje znajdują zastosowanie przede wszystkim do opisu czy oceny jakości interakcji wewnątrzgrupowych. Konieczne jest w tym miejscu podkreślenie, że „grupa” nie jest w polszczyźnie terminem wyłącznie opisowym. Użycie go znacznie częściej odsyła do kontekstów kulturowych, niż do analiz socjologicznych czy psychologicznych – a tymi kontekstami są zbiory pewników o wyższości racji zbiorowych nad indywidualnymi. Słowem-kluczem do tych kontekstów jest poświęcenie: rozumiane zawsze w jedną stronę: to, co jednostkowe jest podporządkowane temu, co zbiorowe. Idealem jest forma, zdaje się, że doskonale przez Slavoja Žižka odczytana, w której to podporządkowanie zostaje wyrażone jako akt dobrowolny (MLADEN

& ŽIŽEK 2008); choć skądinąd wiadomo, że odmowa takiego podporządkowania skutkowałaby represją, a konieczności i tak stałoby się zadość¹.

Racjonalizacją, uzasadniającą ten kierunek poświęcenia, jest wskazywanie, że to, co indywidualne, ma słabszą rację bytu niż to, co zbiorowe. Racjonalizacja ta jednak nie tłumaczy, dlaczego w takim razie to, co ma silniejszą rację bytu musi być jeszcze wzmocnione udziałem tego, co słabsze. Ten tryb uzasadniania właściwy jest orientacji kolektywistycznej – wszędzie tam, gdzie mówi się o wspólnocie jako bycie nadrzędnym lub też o wyższości wartości wspólnotowych rozumie się, że roszczenia ze strony tego, co nadrzędne do poświęcenia są zasadne *ipso facto*. Jednostce pozostaje dostosować się – w zasadzie po heglowsku i marksowsku osiągnąć wolność przez uświadomienie sobie konieczności, definiowanej i dyktowanej przez wspólnotę, rozumianą nader różnorodnie – od etnicznej przez wyznaniową, zawodową czy też określaną ze względu na płeć bądź wiek.

Wspólnota, grupa, pokolenie

Właściwe kolektywizmowi rozumienie relacji między tym, co jednostkowe a tym, co indywidualne zyskuje wzmocnienie dodatkowe przez interpretację niektórych koncepcji psychospołecznych. Specyficzną karierę zrobiła w ciągu trzech dekad kategoria grupy. W użyciu powszednim – a ono jest najbardziej interesujące, gdy chce się zrozumieć pewne praktyki społeczne oraz śledzić zarówno obyczaje, jak i stowarzyszone z nimi racjonalizacje – kategoria ta jest często substytutem wspólnoty. Do takiej substytucji dochodzi z dwóch co najmniej przyczyn: grupa brzmi mniej archaicznie niż wspólnota (dla której najszybciej znajdowanymi dopełnieniami są: plemienna, narodowa, wiernych); jest również mniej nacechowana emocjonalnie. Patrząc na te najszybciej znajdowane dopełnienia wspólnoty, łatwo zauważyć wkomponowane w te całości katalizatory emocji. Grupa sprawia wrażenie kategorii opisowej, a zatem bardziej obiektywnej.

Jednak zastosowanie, jakie ta kategoria znajduje, bynajmniej nie jest obiektywne. Grupa w użyciu okazuje się hipostazą – rodzajem fantomu, który przyjmuje rolę dominującą. W użytkowaniu tej kategorii zwraca uwagę znamienne przesunięcie znaczeń: o ile wspólnota sugerowała, że istnieje jakiś rodzaj więzi, spajającej uczestników

¹ Klasycznym przykładem z historii obyczajów jest z jednej strony istnienie małżeństw aranżowanych, z drugiej – wymóg, aby nupturienci wyrazili wolę zawarcia związku.

i że więź ta ma charakter niejawny i intuicyjny, o tyle grupa sugeruje, że więź może być czysto formalna (wiek, płeć), a nieraz przypadkowa (miejsce zamieszkania, miejsce pracy). Zarazem jednak ten formalny i przypadkowy charakter więzi, charakterystycznej dla grupy, nabiera właściwości mocy przeznaczenia, analogicznej do tej, w jaką wyposażano wspólnotę. Imaginarium wspólnotowe zwykle ujawnia fantazmatyczny charakter samej wspólnoty (JANION 2007) – fantazmat jest obecny nawet we wspólnotach, postrzeganych jako naturalne; i jest obecny tak silnie, że jest postrzegany jako czynnik, który ma determinować realne odczucia i zachowania. Tragedia Romea i Julii wyraża się ostatecznie w tym, że moc wspólnotowego fantazmatu nienawistnych rodów jest w nich niedostateczna, chociaż sam fantazmat jest obojgu znany. Wedle tego schematu konstruowany jest fantazmat determinującej mocy przynależności grupowej – aczkolwiek łatwiej ujawnia on swój problematyczny charakter. Dostatecznie wyrażnie problematyczność ta występuje przy podejmowanych przeciętnie co dekadę próbach skonstruowania profilu pokolenia; każdorazowo rezultaty tej pracy wyczerpują się w bardzo nieodkrywczych uproszczeniach (typu pokolenie X, JP II, Y...), które znacznie więcej pomijają, niż wyjaśniają. Zasadnie zatem powstaje wątpliwość, czy (a) rzeczywiście sama cezura wiekowa jest dostatecznym kryterium wyznaczania grupy czy też może (b) grupa jest kategorią tak rozmytą, że przenoszenie na nią obciążeń związanych z kategorią wspólnoty jest zabiegiem nadmiarowym.

Można ostrożnie przystać na to, że łatwiej te analogie dostrzec w przypadku grup niewielkich, które – choć utworzone przypadkowo – są: (a) niewielkie, (b) związane z istnieniem bezpośrednich relacji, (c) związane z celem, który jest wspólny dla uczestników, choć nie musi być celem wspólnie wybieranym². Zagadnienia przypadkowości powstawania takich grup nie traktuje się – zdaniem autorki tych słów – dostatecznie uważnie. Znacznie częściej pomija się tę okoliczność, że o miejscu zamieszkania, nauki czy pracy (w krajowych realiach) rozstrzygają czynniki zgoła inne, niż na przykład dobra atmosfera czy wysoka kultura sąsiedztwa, edukacji czy pracy. Tematem niejako zastępczym, w dużej mierze mającym odwrócić uwagę od tej przypadkowości, jest integracja, czyli cykl działań mających spowodować, aby z przypadkowo zebranych osób

² Tak może być w przypadku grup sąsiedzkich, szkolnych czy pracowniczych. Uczniowie rzadko sami określają swój cel jako opanowanie jakiegoś zbioru wiedzy. Także pracownicy nieczęsto definiują swój cel jako „wytworzenie pewnej kategorii przedmiotów lub usług”. Jednak i jedni, i drudzy w swoich grupach są związani tymi celami, które zostały określone.

powstał zespół. To jest następne słowo-klucz, wskazujące na zdecydowane preferowanie kolektywistycznego modelu współlistnienia i działania. Racjonalizacja tej preferencji nie należy do przekonujących; skądinąd wiadomo, że zwłaszcza w sferze decyzji działanie zespołowe jest nieefektywne i – zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych – prowadzi raczej do multiplikacji błędów, niż do rozwiązywania problemów. Dostrzeżenie tego zjawiska oraz dyskusja nad nim znalazła się już w obiegu szerszym, niż badania akademickie (KULESZA 2010). Zjawisko nie jest nieznane: ma ono swój znakomity artystyczny portret, którym jest *Rejs* Marka Piwowskiego. To nie tylko intuicja scenarzysty została zawarta w spostrzeżeniu, że najbardziej lubimy to, co znamy. To spostrzeżenie potwierdzają nowe badania nad strukturami komunikacyjnymi, w tym choćby te z zakresu teorii decyzji i zarządzania kryzysowego. Jest dość zrozumiałe, że wobec takiej strategii, nadającej ton działaniom zespołowym nie należy po tych działaniach spodziewać się innowacji; właściwie nie należy spodziewać się niczego ponad starania o uśrednienie poglądów i decyzji. Opisowo rzecz ujmując, zarówno koncepty wybitne, jak i ewidentne niedorzeczności pozostaną w działaniach grupowych nieujawnione, ponieważ wykraczają poza standard – są tym, czego nie znamy, a zatem nie lubimy słuchać. Można nawet dość zasadnie domniemywać, że szybciej i pewniej ofiarą tego nielubienia staną się koncepty wybitne, niż niedorzeczności – do właściwości wybitnych pomysłów czy rozwiązań należy akurat niestandardowość. Znacznie łatwiej jest trafić na niedorzeczność; stąd, gdy o działaniach zespołowych mowa, większa szansa, że ktoś coś podobnego już słyszał, a tym samym mniej skłonny będzie do nie-lubienia. Znajomość tego mechanizmu, podobnie jak wiedza o przypadkowości struktur grupowych, nie wpływa jednak na samą wiarę w „konstruktywność grupy” (MAJ 2006: 87-100). Wręcz przeciwnie – wiara ta przenosi się poza same grupy celowe, również tam, gdzie – jak zostało wspomniane – ma się do czynienia z grupami rozmytymi.

Must-have

Pokłosie kolektywizmu i kultu grupy jest nader obfite i zasługujące na bardzo poważną refleksję. Jednym z głównych zjawisk, które można tu zarejestrować, jest proces homogenizacji szeroko rozumianej kultury, w tym – kultury życia codziennego. Symptomy są wszechobecne, zarówno w sferze wizualnej (wygląd, gestykulacja), jak i w sferze werbalnej (słownik, zakres wyrażanych treści); stanem pożądanym jest nie-odstawanie od grupy. Oznacza to ni mniej, ni więcej, jak tylko staranne powiększanie obszaru przeciętności (*resp.* typowości). Utrzymanie tego stanu jest poddane

bardzo drobiazgowej kontroli. Kontrola dotyczy, co oczywiste, zachowań i wyglądu; obejmuje też, co już mniej oczywiste, stan posiadania. Jednym ze zwrotów, zapożyczonych z angielskiego, który zrobił rzadko spotykaną karierę w języku potocznym jest *must-have*; kategoria przedmiotów, obejmowanych tym określeniem to właśnie jedno z wyróżniających się narzędzi kontroli nieodstawiania: osoba niemająca tego, co mieć musi, wypada z gry. Nie ma tu żadnego kamuflażu – przemoc homogenizacyjna materializuje się w przedmiotach i przez nie działa.

Tym, co jest najbardziej interesujące, jest intensywny rozwój mechanizmów samokontroli, a zarazem wycofania. Dobrze to widać właśnie w odniesieniu do przedmiotów wskazywanych jako *must-have*. Nie określają ich tak potencjalni użytkownicy – ta kategoria obiektów jest potencjalnym użytkownikom zadana. Same przedmioty nie muszą zatem być indywidualnym przedmiotem pożądania – mogą nawet budzić indywidualne wątpliwości, jednak indywidualne wątpliwości zostają podporządkowane zadaniu posiadania *must-have'a*. Osobista opinia czy ocena obiektuadanego do posiadania zostaje wycofana, ponieważ utrzymanie jej naraziłoby osobę upierającą się przy swoim zdaniu na znalezienie się na pozycji outsidera – czyli na znalezienie się w mniejszości lub zgoła na pozycji unikatowej.

Zważywszy, że omawiana kategoria najczęściej jest stosowana w świecie mody, można zrozumieć zjawisko tak powszechne, że aż przezroczyste – a mianowicie wizualną monotonię oraz specyficzną odmianę samonapiętnowania. Przy niższym poziomie homogenizacyjnej przemocy oraz kontroli podporządkowania (za pomocą obiektów materialnych) możliwe było prowadzenie gier wizerunkowych. W grach takich od samooceny oraz inwencji uczestników zależał wybór rekwizytów, zapewniających pożądany sposób prezentacji. Wizualnie ujawniało się to (między innymi) jako dostosowanie stroju do typu sylwetki oraz dbałość przynajmniej o pewne elementy własnego stylu. Fenomen *must-have* sprawia, że wybór jest perfidny: wymusza albo dostosowanie do zadanej normatywności, albo zachowanie własnego poczucia estetyki, które (na przykład) skłaniać może do nieekspozowania mniej atrakcyjnych elementów sylwetki. Ofiarą tej perfidii najczęściej pada indywidualne poczucie estetyki: w rzeczywistości, zdominowanej przez kolektywistyczne priorytety, lepiej odstawać wskutek nieszczególnie efektownej prezencji, niż wskutek nieposiadania tego, co w sferze przedmiotowej uznane zostało za niezbędne. Zjawisko to jest najwyraźniejsze w grupach ludzi bardzo młodych, a więc tam, gdzie poziom autorefleksji oraz krytycznego myślenia jest relatywnie niski. Stosując się do zadanych narzędzi homogenizacyjnych, bezwiednie dokonują samopozycjonowania poprzez ujawnienie (a niekiedy

wprost wyeksponowanie) tego, co – w strategii indywidualnej – korzystniej byłoby zatuszować. Ponieważ jednak wybór strategii indywidualnej byłby tożsamy z niesubordynacją wobec zadanej i grupowo zaakceptowanej normy, a ta z odstawaniem, najczęściej rezygnuje się z niej.

Sankcją bowiem za odstawanie jest odrzucenie. Należy zwrócić uwagę na samą zmianę terminologii: to, co obecnie jest opisywane jako odstawanie, było do niedawna określane jako oryginalność. Ta zmiana nie ma charakteru czysto słownikowego – jest zmianą aksjologiczną. Oryginalność wyróżniała pozytywnie; odstawanie ma charakter piętnujący. Ta zmiana odnosi się do całości społecznego funkcjonowania. Najłatwiej dostrzegalna w sferze wizualnej, nie ogranicza się do niej. Równie rozlegle jest obecna w sferze intelektualnej. Rzecz znamienna – w niedawno powstałym roczniku „*Studia Litteraria et Historica*” zespół inicjujący jego powstanie wprost zaznacza, że celem jego powołania jest ratowanie dla swobodnej dyskusji kawałka stale kurczącej się przestrzeni publicznej. Uczeni humaniści zwykle starannie ważą racje i słowa – dlatego też takie wyznaczenie należy traktować z należytą uwagą.

Może nie od rzeczy byłoby zauważyć, że – chociaż nikt dotąd tego zjawiska tak nie nazwał – w sferze myśli również zdomowały się najróżniejsze *must-have'y*; i że sama świadomość ich obecności, a nawet oczywistości występowania może skłaniać nie-posiadaczy do wycofania. Nie byłoby to zachowanie osobliwe, bo rosnąca skrupulatność w poszukiwaniu cech czy właściwości niosących możliwość odróżniania się pozostaje strategią obronną, a ściślej, strategią samoobrony przed odrzuceniem. Dotyczy to w tym samym stopniu poglądów, co wyglądu, upodobań intelektualnych, co estetycznych – wskutek czego znajdowanie w sobie dziwnych skłonności skutkuje poddaniem w wątpliwość swojej normalności. Chcąc więc uniknąć napiętnowania, nie-posiadacze intelektualnych *must-have'ów* uprzedzają tę operację decyzją o zachowaniu bierności: nie marnują okazji do siedzenia cicho.

Można było przez blisko ćwierć wieku obserwować to zjawisko w przypadku powszechnie znanym i postrzeganym jako ikona obywatelskiej oraz administracyjnej bezsilności czy zgoła bezwoli, czyli w przypadku szkolnej katechezy. Niby nie są to zajęcia obligatoryjne, ale nieuczestniczenie w nich wymaga złożenia deklaracji; niby wymóg takiej deklaracji jest bezprawny, ale jest przestrzegany (w przeciwieństwie do stosownej regulacji prawnej); niby jest to kwestia wyboru, ale dokonujący go są świadomi, że ten wybór skutkować będzie całkiem niemałymi utrudnieniami... gdy zaś zdają się niezupełnie uświadomieni, przypomina się im, że narażają siebie lub swoje dzieci na odrzucenie i alienację. Zupełnie tak samo, jak *fashion magazines* przypominają o obiektach

must-have. W odróżnieniu jednak od *fashion magazines* w tej sferze nie porusza się wprost problemu odważenia się na coś. O ile na poziomie periodyków modowych kategoria odwagi zdaje się nadużyciem (jest to jednak złudzenie, bo gdy ideałem jest homogeniczność, to decyzja o jakiegokolwiek formie odróżnienia się może być aktem odwagi), o tyle w przestrzeni intelektualnej pytanie o nią jest już całkiem oczywiste. Być może też dlatego to pytanie wprost nie pada; raczej od razu przeformułowywane jest w negację: „przecież nie odważysz się”, bo tylko człowiek nienormalny naraża siebie lub swoich bliskich na ostracyzm.

Ketman

Unikanie bezpośredniego postawienia tego pytania jest właściwe wszystkim zaangażowanym w tę strategię kolektywistycznego zdominowania. Strona dążąca do dominacji legitymizuje swoje dążenie odwołaniem do racji większości – zarówno w sposób prosty, to znaczy przez naiwnie podawane (ale w zamiarze bynajmniej nie naiwnym) utożsamienie demokracji z dominacją większości, jak i nieco bardziej sofistycznie – przez utożsamianie normy ze statystyczną większością, a następnie jej pozytywną waloryzację³. W interesie tej grupy nie jest dowartościowywanie tych, których chce się zdominować; a pytanie o odwagę byłoby uznaniem i takiej możliwości, a zatem byłoby formą dowartościowania. Czyli działaniem sprzecznym ze strategią główną – ta bowiem eksponuje brak wartości tego, co się chce zdominować i podporządkować.

Realnych przykładów tej strategii jest na tyle dużo, iż można byłoby się zastanowić, czy wręcz nie nadmiar. Najpowszechniej znane, gdyż najczęściej występujące (i najbardziej medialne, a zatem i nagłaśniane), wiążą się z dążeniem do zdominowania mniejszości światopoglądowych, obyczajowych i kulturalnych. Ateizm, agnostycyzm, wyznania egzotyczne, feminizm, *gender mainstreaming*, wyrafinowane upodobania estetyczne – to wszystko jest dość niewybiórczo traktowane z góry – jako mniejszość na tyle mało znacząca, by można ją przedstawiać w najlepszym przypadku jako osobliwość, a zwykle jako irytującą aberrację. Przy całej niewybiórczości, właściwej nastawieniu homogenizacyjnemu, trzeba jednak odnotować, że najbardziej specyficznemu

³ Jest to, oczywiście, argumentacja łatwa do obalenia: są pewne zespoły norm, które nie tylko nie są związane ze statystyczną częstotliwością występowania zjawisk, do których się odnoszą, ale na zmianę których statystyka nie ma żadnego wpływu. Z tego, że 90% młodzieży w Polsce ma próchnicę, nie wynika, że próchnica ma zostać uznana za normę zdrowotną – wręcz przeciwnie, ta statystyka skutkuje zaleceniami poprawy zdrowotności, czyli zmniejszenia grupy statystycznie dominującej.

traktowaniu podlega sfera preferencji estetycznych. Jest ona po prostu ignorowana; przynajmniej tak długo, jak długo nie uda się jakiemuś zjawisku do niej przynależącemu przypisać – z nader wątpliwą nieraz trafnością – intencji i/lub treści światopoglądowych. Uprzywilejowane są tu intencje lub treści blasfemiczne – a że te mogą być nader nietrafne, to nie ma znaczenia, bo nie o prawdę tu chodzi, lecz o strategiczną skuteczność. Nader wyrazistym przykładem tego, do czego ta procedura ignorowania się sprowadza, może być choćby to, że twórczość Witolda Lutosławskiego promowana jest w nowych mediach tylko dlatego, że zajął się tym z własnej inicjatywy świetny fiński muzyk⁴. Nieobecność takich wątków w dyskursie publicznym jest już jasnym dowodem ich trwałego wykluczenia wskutek zdominowania (zajęcia miejsca) przez wątki normalniejsze w znaczeniu statystycznym, czyli mające bardziej liczne audytorium. Wątki światopoglądowo nośne – a więc domagające się systematycznej pracy homogenizacyjnej – są jednak w przestrzeni społecznej obecne na specjalnych prawach. Doprawdy, ostatnią rzeczą, która mogłaby się w tej obecności przydarzyć, to byłoby uznanie odwagi kogoś, kto odważa się prezentować jako agnostyk, ateista, innowierca, feministka i tym podobne. W tej strategii ci odstający od większości kierują się nie odwagą – ale nienawiścią, a co najmniej wrogością oraz chęcią zniszczenia. A ponieważ to, co zmierza do pełnej homogenizacji, własną pozycję większościową utożsamia z normalnością, wyznacza (i intencjonalnie narzuca) grupom skazanym na podporządkowanie lub wykluczenie rolę ofensywną – wszelako motywowaną nie odwagą, ale wrogimi intencjami.

Wydaje się, że bardziej złożone są racje, które skłaniają grupy mniejszościowe do unikania bezpośredniego pytania o odwagę ujawniania tego, co odróżnia od większości. Bezpośrednie obserwacje pozwalają wyróżnić przynajmniej trzy główne motywacje. Po pierwsze, realne poczucie wywieranej presji (usiłowanie zdominowania) skutkuje obawą, że aktywne przeciwstawienie się jej doprowadzi do jej wzmocnienia. Po drugie, wprost postawiona kwestia odwagi reprezentowania mniejszościowych przekonań czy nietypowego sposobu myślenia mogłaby wzmocnić dyskomfort własny – poprzez ujawnienie faktycznego braku tej odwagi. Po trzecie, wdanie się w rozważanie możliwości jawnej opozycji (oraz jej konsekwencji) może być postrzegane jako

⁴ Esa Pekka Salonen, autor strony wovesword.com, powstałej w Stanach Zjednoczonych, gdzie Salonen przez kilkanaście lat pracował z Los Angeles Symphony Orchestra.

niecelowe, wręcz szkodliwe, z uwagi na preferowaną strategię obronną, którą najczęściej jest *ketman* – pozorne przystosowanie, połączone z zachowaniem swoich przekonań, poglądów czy preferencji dla siebie⁵. Przyjęło się rozumieć *ketman* jako oszukiwanie, chociaż w tekstach anglojęzycznych, objaśniających znaczenie *kitmanu* (lub *ketman*) w kulturze islamu, skąd się wywodzi, kładzie się nacisk na *secrecy* (zachowanie tajemnicy) – zwłaszcza gdy chodzi o zachowanie w sekrecie tego, czego ujawnienie może narazić życie ujawniającego. Można odnieść wrażenie, że to nie jest mało znacząca różnica. W kulturze anglosaskiej akcentuje się jako pierwszoplanowe indywidualne prawo do ochrony podstawowych dóbr jednostki. W kulturze polskiej tymczasem następuje przemieszczenie znaczenia: mniej istotne jest, co jednostka chroni (bądź wierzy, że chroni) przez „sekretność” pewnych sfer; istotniejsze, wręcz dominujące – że zachowując sekretność, wymyka się spod grupowej kontroli, a więc oszukuje.

Ketman nasz codzienny wie dzie przez rozmaite kręgi infernalno-społeczne. Nauczycielka i autorka bloga „Polonistka-belfrzyca” opisuje to zjawisko u swoich uczniów (2010), zauważając, że dobry uczeń postanawia otrzymywać oceny słabsze niż piątki i czwórki, ponieważ chce, żeby ktoś się do niego odzywał, a z kolei jego koleżanka zaczyna palić nie dlatego, by sprawiało jej to przyjemność, lecz po to, by nie odstawać. Ten z uczniów z kolei, któremu nie zależało na nieodstawianiu, chodzi ze złamanym nosem, od „przypadkowego” uderzenia piłką lekarską.

Niemal każdy, kto wie, że ze swoimi poglądami czy preferencjami nie należy do grupy większościowej, znalazłby co najmniej kilka takich przykładów z życia swojego czy znajomych. Nawet gdy – mając więcej lat niż licealiści – nie przywiązuje się większej wagi do tego, czy ktoś się odzywa, czy odzywać przestaje, można znaleźć się w sytuacji, gdy *ketman* wydaje się najbardziej wskazaną postawą. Nie jest niezrozumiałe, że trudno – i coraz trudniej – jest przyznać się do lubienia Prousta – skoro coraz częściej w wypowiedziach publicznych specjaliści, literaturoznawcy i pisarze⁶ puszczają oko: że przecież tego Joyce’a i tak nie czytają nawet wykładowcy literatury angielskiej, bo do wykładu wystarczy przygotować się z opracowań i że wspomniany Proust to jeden z tych autorów, o których się mówi, a nie których się czyta... Zatem bardziej akceptowalne wydaje się odpowiedzieć odmrugnięciem: „znam, znam”, bo tyle się o tym

⁵ Termin ten spopularyzował Czesław Miłosz w *Zniewolonym umyśle* (1951).

⁶ Takie wypowiedzi przydarzały się między innymi Stefanowi Chwinowi i Krzysztofowi Vardze.

mówi. Coraz trudniej obyć się bez ketmanu, gdy mowa o rolach społecznych – „znamy”, „kojarzymy”, „nie, żadną feministką nie jestem” – nie dlatego, by się faktycznie nią nie było, ale żeby uchronić się od zaliczenia do grona zdefiniowanego (napiętnowanego) jako „oszałałe z nienawiści feministki”. Dlaczego – poza niewątpliwą potrzebą retoryczną – akurat „oszałałe” i dlaczego „z nienawiści”? Niestosowne pytanie; normalna większość, a zwłaszcza jej rzecznicy, nie muszą niczego tłumaczyć, podobnie jak dyktatorzy mody nie zwykli tłumaczyć, dlaczego modne mają być kalosze i dlaczego akurat żółte. Są wreszcie okoliczności, gdy ketman przestaje być sprawą wyboru, a może powrócić – jak było źródłowo – do roli środka, który pozwala przetrwać. Jak powiedzieć: „jestem ateistą” tam, gdzie oznacza to zakwalifikowanie jako zbrodniarza?⁷.

Konkluzje

Uświadomienie sobie czy przyjęcie do wiadomości, że nie dysponuje się jakimś mentalnym *must-havem*, a zatem nie znajduje się w grupie statystycznie dominującej (i wnioskującej stąd, że „naturalną” tego konsekwencją jest po prostu dominacja) dość często prowadzi w pobliże samozakwestionowania normalności, identyfikowanej jako nieodstawanie od większości. To że mną jest coś nie w porządku, skoro nie mogę zaliczyć się do większości. A jeśli tak, to pogląd czy upodobanie, którym się od większości odróżniamy, jest abnormalny; a jeśli tak, to ta abnormalność jest równoznaczna z czymś kompromitującym. Jest piętnem – tym samym, czym dla Goffmana była niechlubna przeszłość (wyrok sądowy, uzależnienie), widoczna choroba bądź społecznie źle widziane pochodzenie. Kompromitacja wiązała się z naruszeniem stereotypów człowieka zasługującego na zaufanie i szacunek (czy można zaufać narkomanowi lub osobie skazanej za kradzież?), człowieka odpowiedzialnego i zdolnego do samodzielności (w jakim stopniu osoba uzależniona jest odpowiedzialna? na ile człowiek niepełnosprawny, zwłaszcza intelektualnie, może być samodzielny? czy na pewno ktoś, wywodzący się z warstw niższych, może być prawdziwym gentlemanem?). Nowe reguły normalności zacieśniają kryteria możliwej kompromitacji. Kwestia, która przez dość długi czas była żywo dyskutowana na jednym z zamkniętych forów społecznych – w jakim stopniu (lekkim, umiarkowanym czy znacznym) odbiega od normalności

⁷ 13 stycznia 2014 media brytyjskie poinformowały o przyznaniu azylu afgańskiemu ateście z uwagi na to, jak kwalifikowany jest ateizm w Afganistanie. Ateistów nazywa „zbrodniarzami” także Dariusz Oko w nagraniu *Od tolerancji do totalitaryzmu* (Oko 2013).

osoba, która lubi słuchać muzyki klasycznej? – dość dobrze ilustruje tendencję, wiążącą się z tym zacieśnieniem. Już nie czeka się, czy nowe piętno zostanie rozpoznane i wskazane, czy uda się je przesłonić, czy ketman okaże się skuteczny. Coraz częściej nie chodzi już o przesłonięcie, ale o rozpoznanie swojej abnormalności. Nowe piętno podlega uwewnętrznieniu, a uwewnętrznione („mam taką skazę”) skłania albo do poszukiwania remedium (jak tę skazę skorygować), albo do samowykluczenia („nie jestem normalny, ponieważ nie myślę, jak większość/nie lubię tego, co wszyscy/przeszkadza mi to, na co większość nie zwraca uwagi”).

Pozostaje otwarty problem tożsamości. Jak przypomina Joanna Hańderek:

Kultura jako źródło różnorodności zamyka w sobie wiele procesów symbolizacji, odniesień do świata i budowania własnej rzeczywistości. [...] Uchwycić różnorodność [...] to właśnie zobaczyć specyfikę kultury – dostrzec, że do jej istoty należy nie uniwersalizm, a różnorodność, nieredukowalna wielowątkowość ludzkich zachowań i ich wzorów [podkr. — RK], niepowtarzalność i mnogość symboli (HAŃDEREK 2010: 220).

Indywidualne strategie gier z regułami kulturowymi wydają się (tam, gdzie forsuje się normalność jako statystyczną większość, a tę jako nadrzędną regułę) już nie problematyczne – ale wprost niebezpieczne, mogące skutkować – na przykład – złamanym nosem. Lub arbitralnie, a głośno przyznaną etykietą zbrodniarza; w wersji łagodniejszej – dziwaka. Skupienie się tak etykietowanych na zachowywaniu ketmanu lub na uznaniu swojej skazy i samowykluczeniu nie skłania też do nadmiernego optymizmu co do twórczych możliwości kultury, oferującej takie reguły.

English summary

In the chapter *Towards the Taint. Flashes from the Self-exclusion Process*, Romana Kolarzowa took Goffman's concept of the stigma as a point to look forward into analysis of the current phenomena of homogenisation and uniformity. The Author argues that mainstream narration, emphasising thesis of "liberalisation of culture", does not allow to present the real set of the social phenomena. Such analysis shows that Goffman's stigma got much broader in practical significance, while losing the direct connectivity could be associated with objective states (addiction, jury sentence). Therefore such processes are contradiction for the mentioned narrative order: the culture does not become "more liberal" like as: less oppressive for diversity, but instead strengthens repression processes and builds strategies for passing the stigma onto individuals. Thus a new procedure is created, according to Kolarzowa, called self-stigmatisation and self-exclusion. Later in this chapter Kolarzowa discusses further into the "must-have" strategy as not only belonging to the fashion world but also present in any area, ideas and ethics spheres included. For example the author shows the constraint for possession, the correct interests, beliefs or aesthetic preferences. Important part of Kolarzowa's argument is pointing out an identification which is the norm with statistical majority preferred in such strategy and its social consequences. As an author argues the goal of such new "statistical normativisms" is exclusion of any (potential) minority in each part of social space; therefore elimination of originality, also. A significant element of Kolarzowa's diagnosis is pointing out two depreciation (and self-depreciation) mechanisms of attitude, beliefs, behaviours (*et cetera*) recognised as the minority. They no longer are acceptable as weird, curious or just strange. Instead they become identified with abnormal and recognised as hostile and dangerous. Therefore with easy they've been assigned with negative reasoning (hate) and purposes (destruction).

Źródła cytowań

- DOLAR MLADEN, SLAVOJ ŽIŽEK (2008), *Druga śmierć opery*, przekł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- HAŃDEREK JOANNA (2010), *Metamorfozy i muzea*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- JANION MARIA (2007), *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MAJ KONRAD (2006), 'Dlaczego ludzie preferują i komunikują to co inni już wiedzą?', *Czasopismo Psychologiczne*: 12, ss. 87-100.
- TOMASZ Z AKWINU (1965A), *Suma teologiczna*, t. 11 (qu. 70), przekł. Feliks Wojciech Bednarski, London: „Veritas”.
- TOMASZ Z AKWINU (1965B), *Suma teologiczna*, t. 12 (qu. 71), przekł. Feliks Wojciech Bednarski, London: „Veritas”.
- KULEZA WOJCIECH (2010), 'Dlaczego w grupie ludzie myślą głupiej? Zagadka nie-trafionych decyzji', *Polityka.pl*, online: www.polityka.pl/psychologia/poradnikpsychologiczny/1509808,1.dlaczego-w-grupie-ludzie-mysla-glupiej.read [dostęp: 8.11.2016]
- OKO DARIUSZ (2013), *Od tolerancji do totalitaryzmu*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM [CD].
- POLONISTKA BELFRZYCA (2010), *Ketman*, online: polonistka-bel-frzyca.blog.onet.pl/2010/03/09/ketman [dostęp: 30.03.2017].

Labirynt samotności. Fragmenty biografii Michela Foucaulta a fenomenologia obcego Bernharda Waldenfelsa

PAULA WEŁYCZKO *

Antropologia, literatura i Michel Foucault

Antropologia społeczno-kulturowa jest dyskursem wywołującym „taki rodzaj namysłu nad światem, który skierowany jest jednocześnie ku własnemu kontekstowi i kontekstowi kultur badanych” (BURSZTA 1996: 14). Wśród jej fundamentalnych założeń wymienić można także dążenie do wyjaśnienia i zrozumienia tego, co przez pryzmat znanej rzeczywistości wydaje się inne czy obce. Dyscyplinę charakteryzuje również obecność metarefleksji i pytań o to, „kim powinien być antropolog, na czym opierać i do czego odwoływać się ma jego działalność” (BURSZTA 1996: 14).

Rozważania zawarte w niniejszym rozdziale inspirowane są projektem biografii antropologicznej. Ramy teoretyczne przyjętej metodologii nakazują przeprowadzenie analizy dynamiki „bractwa antropologicznego z perspektywy ześrodkowanej na osobie, intymnej, bliskiej doświadczeniu i diachronicznej” (KUBICA 2014: 14). Biografia antropologiczna, jak przedstawia ją Grażyna Kubica, powinna ujmować także:

[...] tendencje w ówczesnym systemie intelektualnym i jaki kierunek z tego wyniknął [...] ruchy idee, do których przedmiot biografii się odnosił lub nie [...] jego reakcje na różne źródła swego

* Uniwersytet Wrocławski | kontakt: paulawelyczko@o2.pl

doświadczenia? Jaki rodzaj syntezy czy interpretacji tworzył w rezultacie wpływów intelektualnych, które go lub ją kształtowały? (KUBICA 2014: 13-14).

Osobą, wokół której ogniskuje się problematyka rozdziału, jest Michel Foucault. Powodem tego wyboru pozostaje obecność w życiu, a także w pracach naukowych filozofa różnych odsłon doświadczenia i pisania o obcości. Sfera przeżyć wiązana jest przede wszystkim z monografią Didiera Eribona *Michel Foucault. Biografia* – na którą powołują się przedstawiciele różnych dyscyplin humanistycznych, zajmujący się życiorysem Michela Foucaulta, często po to, by dokonać uzupełnienia przytaczanych przez siebie założeń teoretycznych (KAFAR 2011, KWIEK 1998, LIPOWICZ 2013). Szczególną wartość tej monografii przypisać można dużej świadomości metodologicznej i etycznej jej autora. Istotą poruszanych w niej zagadnień jest praca naukowa Foucaulta omawiana na granicy filozofii życia i filozofii nauki.

Dla badań zawartych w tym rozdziale najważniejsze są jednak te fragmenty, w których czytelnik spotyka się z narracją o samotności. Pojawia się ona systematycznie na poszczególnych etapach życia filozofa, przybierając różne formy, zależne od nastrojów społeczno-politycznych panujących wśród jego otoczenia. Opis kontekstu czasów i panujących przekonań umożliwia traktowanie tych fragmentów jako danych antropologicznych, w których Michel Foucault staje się przykładem jednostki komentowanej. Podobnego zabiegu retorycznego dokonał Bernhard Waldenfels podczas wykładu zatytułowanego *Miejsca i drogi obcego*, zaprezentowanego w 2016 roku w Warszawie. Przebieg życia Michela Foucaulta mógłby znaleźć się wśród danych i materiałów Bernharda Waldenfelsa. Biografia filozofa może być traktowana jako przykład dla założeń teoretycznych przedstawionych w *Podstawowych motywach fenomenologii obcego*. Celem rozdziału jest wskazanie tych fragmentów narracji, które poprzez odwołanie się do danych empirycznych tłumaczą teoretyczne założenia funkcjonujące w antropologii.

W tym punkcie rozważań należy przypomnieć wnioski Katarzyny Kaniowskiej, która w refleksji nad literaturą biograficzną w nauce zauważyła, że język, jakim operuje autor, by dokonać opisu intymnych przeżyć, jest zarazem „sugestywny i perswazyjny, emocjonalny i neutralny” (KANIOWSKA 2014: 236). Biografia wymaga kunsztu literackiego, a ten może przysłużyć się lub zagrozić pozytywnemu odbiorowi pracy. Czujności wymaga szczególnie analiza zagadnień o zabarwieniu ksenologicznym. Jak zauważyła Katarzyna Majbroda, retorykę historycznoliteracką traktującą o wyobcowaniu charakteryzuje między innymi określenie podmiotu jako innego, eksplikacja tej figury

poprzez konsekwentne rekonstruowanie biogramu ze szczególnym eksponowaniem momentów osamotnienia, choroby, podróży, umieszczenie bohatera w ramach przestrzeni obcej, co powoduje większą aktywność autorefleksyjną, dostrzegalną w języku i tematyce prac, które podejmuje¹. W przypadku refleksji o samotności i jej fizycznym doświadczaniu przez Michela Foucaulta, szczególnie zwracają uwagę zdarzenia wpisane w czas jego dzieciństwa, młodości i podczas wczesnej pracy naukowej w latach pięćdziesiątych, na których zogniskowana zostanie analiza obecna w rozdziale i zrealizowany zostanie cel, jakim jest wskazanie punktów stykowych pomiędzy doświadczeniami Foucaulta, przedłożonymi w jego biografii autorstwa Didiera Eribona, a teorią fenomenologii obcego Waldenfelsa.

Prace biograficzne z powodu swoich założeń teoretycznych powstają w opozycji do postulatów naukowych Foucaulta. Wbrew temu, co postulował on w *Archeologii wiedzy*, autorzy biografii antropologicznych nie unikają „jednostek takich, jak dzieło [i] kategorii takich, jak wpływ” (FOUCAULT 1977: 54). Dociekania na temat tych pojęć stanowią wręcz istotę pisarstwa biograficznego. Być może ten naukowy opór, stawiany przez Foucaulta badaniom biograficznym, sprawiał, że jego życiem interesują się współcześni badacze. Sam bowiem filozof apelował do tych, którzy nazbyt skupiają się na prywatności: „nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam: jest to moralność stanu cywilnego; rządzi ona naszymi dokumentami. Niechże zostawi nam swobodę, kiedy mamy pisać” (FOUCAULT 1977: 43).

Biografia a fenomenologia obcego

Między powyższymi źródłami a *Podstawowymi motywami fenomenologii obcego* Waldenfelsa podobieństwo polega na elementarnym zainteresowaniu jednostką i zwrocie w stronę jej doświadczeń. Według założeń niemieckiego filozofa badania ksenologiczne powinny przede wszystkim odzwierciedlać to, „co dzieje się między jednostkami i z samymi jednostkami” (WALDENFELS 2009: 107). W wypadku biografii Foucaulta, postulat perspektywy antropologicznego badania życiorysu zostaje pomyślnie zreali-

¹ Przytoczony fragment pojawia się w zmiennej formie – otóż odnosił się on i komentował pisarstwo kobiet w antropologii, jednak wskazane wyznaczniki, jeśli mają formę czasownikową, mogą być traktowane jako ogólne wskazówki do prac o obcości (MAJBRODA 2014: 236).

zowany. Eribonowi udaje się „dokonać rekonstrukcji pejzażu intelektualnego, w którym rozwijał się” (ERIBON 2005: 11) filozof, a także przedstawić go jako „człowieka z krwi i kości” (KAFAR 2011: 7). Według autora biografii nie było to łatwe zadanie, a:

[...] największa trudność była raczej ukryta i zdradliwa. Chcąc połączyć ze sobą fakty, musiałem przede wszystkim wyzwolić się z otaczającej postać Foucaulta mitologii, tak głęboko wgryzającej się w jego osobowość, że często zasłaniającej oczywiste fakty wynikające z dokumentów i relacji (ERIBON 2005: 10).

Mitologizacja postaci Foucaulta wydaje się związana z punktami stycznymi, których rozpoznanie jest zarazem celem niniejszego rozdziału. Szczególnie istotne, a raczej najbardziej perswazyjne dla podtrzymywania mitów na temat Foucaulta są płaszczyzny, na których doświadczał on obcości. Za wymowne działanie autora uznać należy w tym przypadku nieprzytoczenie czytelnikowi „mitu o Foucaulcie”, który mógłby znacząco wpłynąć na recepcję narracji.

Waldenfels stwierdził, że w pierwszym odbiorze przebywanie poza grupą ma negatywny charakter dla doświadczającego odrzucenia. W odczuciu stron zaangażowanych w sytuację separacja jest emocją nieprzyjemną i wzbudzającą dyskomfort. Obcość występuje zatem poza panującym porządkiem, stanowiąc kontrast dla tego, co znane i przeciwstawiając się wewnętrznemu porządkowi (WALDENFELS 2009: 109). W takim ujęciu obcość w filozofii Foucaulta pojawia się w przestrzeni jego zainteresowań badawczych. Zagadnieniami, którymi zajmował się ten „nieklasyczny historyk”², są szaleństwo, seksualność, czy sposób funkcjonowania więzienia i jego waga dla społeczeństwa. Na podkreślenie zasługuje jednak fragment wstępu do *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, którego autor, Marcin Czerwiński, komentuje odkrycia Foucaulta, zwracając uwagę, że izolacja jednostek jest dla nich formą „społecznej śmierci” (CZERWIŃSKI 1987: 9). Foucault nie był obłąkany, choć obcość pojawiająca się w jego życiorysie zestawiana jest z wrogością, niechęcią, a także potrzebą zmiany środowiska. Pod względem literackim zwrot „śmierć społeczna” mógłby więc służyć jako metafora dla kilku lat z jego życia, jednak w przyjętej tu wykładni słuszniejsze wydaje się nawiązanie do labiryntu. Pomimo ciemności i osamotnienia, Foucaultowi udało się społecznie „odżyć” i powrócić do społeczeństwa. Zanim jednak do tego doszło, został on, niemal jak bohater prozy literackiej, poddany próbom.

² Określenie przywołane za Marcinem Czerwińskim (1987).

Waldenfels postrzega ludzi jako istoty graniczne mogące doświadczyć inności³ w odległych i najbliższych sobie środowiskach z powodu występowania „innego języka, innej kultury, [...] płci albo »odmiennego stanu«” (WALDENFELS 2009: 17). Poczucie inności wywoływać może także zmiana panującego porządku społecznego. Wszystkie te przykłady przedstawione są w formie opowieści o życiu Michela Foucaulta. Narracja o samotności akcentowana jest szczególnie wtedy, gdy Eribon przytacza kontekst niespokojnych czasów – zagrożeń związanych z II wojną światową, zmianą francuskiego ustroju politycznego, a także ze zmieniającym się nastawieniem ludzi względem poszczególnych klas społecznych. W biografii wyraźnie dominuje tendencja do określania cech psychologicznych w odniesieniu nie tylko do dynamiki, rozwoju i zmian osobowościowych jej bohatera (CAŁEK 2013: 177), ale także w stosunku do epoki, w której żył. I tak, przykładowo, dzieciństwo jako jeden z prototematów perspektywy biograficznej w przypadku Foucaulta pełne było sytuacji granicznych, odbijających się na jego osobowości⁴.

U wrót labiryntu

Zestawienie opowieści o życiu z refleksją nad fenomenologią obcego jest istotne dla odzwierciedlenia charakteru zjawiska analizowanego przez Waldenfelsa. Otóż należy zwrócić uwagę na to, że teoretyczne rozmowy o podłożu ksenologicznym poprzedzają empiryczne doświadczenia o silnie emocjonalnym charakterze. Praca naukowa jest efektem współpracy zdroworozsądkowych interpretacji z indywidualną wrażliwością i odpornością poszczególnych jednostek na sytuacje niekomfortowe. Monografia o Michelu Foucaultcie nasuwa wniosek, że antropologiczno-biograficzne analizy nad obcością powinny odwoływać się nie tylko do kontekstu historyczno-społecznego, ale także do prób typologii cech osobowościowych, związanych z wiekiem, temperamentem i charakterem.

³ „Częstokroć, gdy mamy na myśli »obcość«, mówimy zamiennie o »inności«, a w innych językach zachodnich, które nie dysponują tak bogatym polem znaczeniowym [...] kwestia obcości na ogół rozpatrywana jest jako *question of the Other* albo *question de l'Autre*” (WALDENFELS 2009: 110).

⁴ Po latach Michel Foucault kojarzony był ze szczerym uśmiechem, a „jeśli przypomnimy sobie którąś z licznych rozmów i wywiadów, w jakich uczestniczył [...] powróci do nas także ten ujmujący, a jednak podszyty ironią, przyjazny a zarazem czujny, uśmiech, który pozostawał na jego twarzy nawet wtedy, gdy brwi marszczyły się coraz bardziej, a w oczach zaś pojawiał się zimny błysk” (Błesznowski 2013: 7; VAYNE 1988: 203).

W praktyce rys biograficzny zdaje się być jednak problematyczny. Wrażliwość niełatwo jest poddać równej mierze czy jednakowym wymaganiom u wszystkich ludzi. W efekcie to, co było trudne do zniesienia dla Foucaulta pod względem społecznym, niekoniecznie byłoby problematyczne teraz. Zatem egzemplifikacje niektórych z doświadczeń filozofa służą jako przykłady dla teoretycznych rozważań Waldenfelsa, jednak nie muszą oddawać norm i zakresów doświadczania obcości współcześnie. Zarządzanie biografią ma oddać to, co poprzedza teorię, a ściślej to, co dzieje się z jednostkami i między nimi.

Po raz pierwszy w swoim życiu Foucault znalazł się poza panującym porządkiem bez większego zaangażowania. W przypadku tej anegdoty pierwszoplanową rolę odegrała właściwie Anne Foucault – matka Paula Michela. Sprzeciwiła się ona panującej w rodzinie tradycji dziedziczenia przez chłopców imienia nadawanym po seniorze rodu. Dodany przez nią drugi człon wraz z upływem lat coraz wyraźniej oddziela filozofa od rodziny. W pewnym momencie Foucault funkcjonuje w świadomości swoich czytelników tylko jako Michel. Jednak „na oficjalnych dokumentach i świadectwach szkolnych pojawiło się [...] imię »Paul«. Koniec, kropka” (ERIBON 2005: 19).

Zakłąć upływający czas: być może z tego właśnie względu rodzina nadała synowi imię dziadka i ojca: Paul – dziadek Paul Foucault, Paul – ojciec Paul Foucault, Paul – syn Paula Foucault... Ale u obu Foucault nie chciała się w pełni podporządkować tradycji rodzinnej swego męża. Owszem, jej syn miał mieć na imię „Paul”. Trudno. Ale dodała do niego drugie imię, „Michel”, oba zaś połączyła myślnikiem (ERIBON 2005: 19).

W dalszym fragmencie tej historii Eribon szuka odpowiedzi na pytanie „dlaczego Foucault zmienił imię?” (ERIBON 2005: 19). Czy doświadczał lub chciał doświadczać odrzucenia na tle najbliższych, a drobne, choć jednak znaczące zmiany miały mu to umożliwić? Lub może w wypadku tej opowieści tworzony jest mit o odrzuconym od dzieciństwa Paulu Michelu Foucaultcie? Trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Foucault jednym razem tłumaczył, że „jego inicjały – P.-M.F. [...] były identyczne jak inicjały Pierre’a Mendesa France’a” (ERIBON 2005: 19), a innym – wyznawał przyjaciółom, że „nie chciał nosić imienia po ojcu, którego nienawidził w latach młodości” (ERIBON 2005: 19). Można przypuszczać, że wrogość okazywana ojcu miała związek z nazwiskiem utożsamianym z uprzywilejowaną burżuazją.

Eribon dość obszernie opisał w biografii dzieciństwo Foucaulta. Po wybuchu wojny musiał pogodzić się on z nagłą zmianą hierarchii panującą w szkole, a jego status społeczny uległ degradacji. Ponadto w klasie pojawili się nowo przybyli uczniowie,

którzy bywali od niego zdolniejsi. Jeden ze szkolnych przyjaciół Foucault wspomina, że ich nauczyciel:

[...] pan Guyot nie był dobrze usposobiony wobec potomków rodzin burżuazyjnych. Jako zwolennik Partii Radykalnej i wolterianista, człowiek ów, całkiem w stylu III Republiki, nawet nie usiłował kryć się z niechęcią do synów miejscowych notabli. Wszystko skłaniało go do okazywania braku sympatii dzieciom z zamożnych dzielnic paryskich [...]. Zmieszany i zdeorientowany Paul-Michael Foucault czuł, jak ziemia usuwa mu się spod stóp. Oceny, jakie otrzymywał w owym czasie, jednoznacznie odzwierciedlały jego sytuację – dotyczyło to wszystkich przedmiotów poza tłumaczeniami łacińskimi (ERIBON 2005: 21)

W efekcie Foucault musiał powtórzyć egzaminy umożliwiające przejście do następnej klasy. Atmosferę osamotnienia wzmacniały także prywatne doświadczenia rówieśników. Dzieci przebywające w jednej klasie nie wymieniały się historiami o rodzinach – po wojnie wiele z nich straciło bliskich i zwyczajnie sobie nie ufało (ERIBON 2005: 29). Ograniczały rozmowy ze sobą do spraw niewikłających w dzielenie się indywidualnymi doświadczeniami z czasów wojny, deportacji czy nowego porządku.

W późniejszym czasie, decyzją matki, Foucault został przeniesiony do innej szkoły, Les Colleges Saint-Stanislas – o niższym statusie, gorszych opiniach, z wybitnym natomiast nauczycielem historii ojcem de Montsabert. Wspominany jest on w narracji jako mnich benedyktyński, który wędruje ubrany w habit, z kijem w ręce i „żebraczym workiem, w którym nosił książki” (ERIBON 2005: 22). Zainteresowanie Michela Foucaulta filozofią przypisuje się także tej postaci, która stylem bycia wykraçała poza normy społeczne.

Po maturze Foucault ponownie wystąpił przeciw tradycji rodzinnej. Tym razem było to odejście od zawodu charakterystycznego dla mężczyzn z tej rodziny. Noszący to nazwisko dotychczas zostawali przeważnie lekarzami, nie zaś filozofami. Nie dziwota zatem, że po oznajmieniu decyzji przez młodego Foucaulta: „rozpętała się burza. Ojciec nie krył rozczarowania, próbował przywieźć młodego człowieka do porządku” (ERIBON 2005: 26-27). Nie wiadomo jednak, w jaki sposób ten porządek został przeprowadzony i czy w istocie było to zdarzenie, któremu słusznie nadaje się istotne znaczenie. Biografia analizowana jako źródło wiedzy o jednostce potwierdza teoretyczną część fenomenologii obcego, która mówi o doświadczaniu samotności na tle rodziny. Ten rodzaj samotności przybiera w przypadku Foucaulta raczej mało dramatyczną formę. Zmiana imienia to raczej bardziej wyraz niezależności czy suwerenności jego matki aniżeli jego samego. Niechęć ojca nie była także na tyle silna, by nie udzielił on synowi pomocy.

Paul Michel zatem doświadczał tego rodzaju obcości, która wydaje się być częścią atmosfery czasów, w których dorastał. Zmieniający się porządek mógł zaburzać jego poczucie własnej wartości. Z dziecka docenianego stał się ofiarą walki dorosłych z burżuazją. Został obcym w swojej grupie społecznej za sprawą pochodzenia. Działania, które podejmowano w związku z jego obecnością w systemie edukacji, zmierzały do odseparowania go tak, by nie zaburzał nowego ładu.

Prosta przyjemność

W 1946 roku Foucault przeniósł się z rodzinnej miejscowości do Paryża, gdzie rozpoczął studia filozoficzne. W nowym gronie nie zyskał sobie jednak sympatii rówieśników. Na początku studiów odbierany był przez innych jako „młody prowincjusz [...] wymuskany niczym paw, ubrany w nieprawdopodobne kalosze” (ERIBON 2005: 33) – i obecność innych studentów rychło okazała się dlań problematyczna, jako że nie przywykł do dzielenia przestrzeni z innymi. W École Normale Supérieure znalazł się w miejscu, w którym system pojęć zaproponowany przez Bernharda Waldenfelsa nazywa się „strefą graniczną [czyli przestrzenią PW] między porządkami i poza porządkiem” (ERIBON 2005: 33).

Foucault miał wtedy równo dwadzieścia lat i nie był dostosowany do nowych okoliczności. W tym wypadku koneksje rodzinne umożliwiły filozofowi osvajanie obcej przestrzeni. Najpierw pomieszkiwał u przyjaciela rodziny, później przydzielono mu samodzielny pokój. Burżuazyjny charakter rodziny, dotychczas związany z odrzuceniem na tle grupy rówieśniczej, zapewniał komfort, jakiego Foucault potrzebował. Rodzice dysponujący wystarczającymi środkami chcieli „oszczędzić wrażliwemu i niezakorzenionemu w gruncie rzeczywistości chłopcu szoku życia w jednym pokoju ze współlokatorem – takiego stenotopowego życia Foucault [...] się brzydził” (ERIBON 2005: 38). Rozmowy o obcości muszą być zatem prowadzone wraz z krytyczną ich oceną. Silne doświadczenia mogą nie mieć długoterminowych konsekwencji. Są także związane z charakterem relacji utrzymywanych z innymi ludźmi. Otóż oburzony rodzic, będący dla swojego dziecka symbolem jego wykluczenia, może być w tym samym stopniu „swoim”, zapewniającym poczucie bezpieczeństwa i porządek. Przypadek Foucaulta wskazuje także, że kształtowanie się charakteru i cechy osobowościowe mogą prowokować czy dążeń samotności:

Wprawdzie [Foucault] niekiedy miał trudności z ogrzaniem tych kilku metrów kwadratowych pokoiku, ale przynajmniej mieszkał sam – okoliczność ta uwydatnia jeszcze pojawiający się we

wszystkich świadectwach owych lat obraz niezręcznego, zagadkowego, zamkniętego w sobie młodego człowieka (ERIBON 2005: 38).

Zdaniem Waldenfelsa obecność w życiu ludzi sfer granicznych umożliwia „odkrycie Siebie” (WALDENFELS 2009: 15). Filozoficzne konsekwencje tego sformułowania pozwalają przypuszczać, że w negatywnym doświadczeniu istnieje możliwość zdobycia ważnej życiowo wiedzy. Jednak doświadczanie tych granic może mieć dramatyczne formy. W École Normale Supérieure cieszący się z własnej przestrzeni Foucault zaczął balansować na krawędzi życia i śmierci. Jego stabilność emocjonalna wywoływała wątpliwości u innych. W artykule *Michel Foucault jako heterotopia* Marcin Kafar przytacza następujące wydarzenia z 1948 roku:

Z upływem czasu atmosfera wokół Foucault gęstniała, aż do momentu, kiedy w trosce o dobre imię nobliwej instytucji oraz zdrowie psychiczne ekscentrycznego młodzieńca, zdecydowano się przedsięwziąć wobec niego radykalne kroki: [...] któregoś dnia nauczyciel znalazł go leżącego w klasie na podłodze – spostrzegł, że podciął sobie skórę na piersi brzytwą; innym razem widziało, jak ściga jakiegoś ucznia ze sztyletem w dłoni. A gdy w 1948 roku podjął próbę samobójczą, większość kolegów dostrzegła w tym potwierdzenie tego, co i tak od dawna już przypuszczali: równowaga psychiczna Michaela Foucault jest w stanie gorszym niż opłakany. [...] Dwa lata po przyjęciu w Ecole znalazł się on zatem w szpitalu św. Anny – powierzono go opiece profesora Delay, jednego z tuzów psychiatrii francuskiej [...]. W ten sposób przedstawiło się pierwsze zetknięcie Paula Michela z psychiatrią jako instytucją (KAFAR 2011: 88).

Powyższy fragment wskazuje na konsekwencje, jakie nieść może za sobą poczucie samotności i potrzeba odosobnienia. Teoretyczne poczucie bezradności, złości czy wrogości realnie wpływa na jakość życia jednostek i funkcjonowanie instytucji z nimi powiązanych. W przypadku Foucaulta jego próby samobójcze przypisuje się orientacji seksualnej, którą sam Waldenfels wskazuje skądinąd jako jedną z płaszczyzn doświadczania obcości. W wieku dwudziestu kilku lat Foucault gorzej radził sobie z przyjmowaniem i dostosowywaniem się do wytyczanych mu granic, lecz z upływem lat negatywne doświadczenia przekuł w sukces. Wiązało się to jednak z poświęceniem czasu i odkrywaniem siebie, o czym także mówi Waldenfels.

Seksualność, tak jak homoseksualizm i samobójstwo, wdarły się na łamy teoretycznych rozważań filozofa. W artykule *Całkiem prosta przyjemność* Michel Foucault stwierdził, że homoseksualiści „często popełniają samobójstwa” (FOUCAULT 2013: 277), przywołując postaci „wątlých chłopców o bladych policzkach; niezdolnych przekroczyć progu drugiej płci [...] zamiast poślubić osobę odpowiedniej płci, biorą ślub

ze śmiercią” (FOUCAULT 2013: 277). Nigdy nie przyznał wprost, że w tych konkretnych miejscach miał zapewne na myśli także siebie lub że odwoływał się wówczas do swych własnych doświadczeń. Jako dorosły mężczyzna przestrzega przed prostą przyjemnością czyli popełnieniem samobójstwa – decyzją, której nie powinna podejmować osoba nieszczęśliwa i młoda, narażona na działanie „w granicach wyznaczonych przez stopień patologii własnej psychiki” (FOUCAULT 2013: 88). Patologie Foucault rozumiał jako formy dające się dostrzec dość wcześnie w rozwoju jednostki, prowadzące „do otępienia, to znaczy do totalnej dezorganizacji życia psychologicznego” (FOUCAULT 2000: 13). Za zjawiska patologiczne charakterystyczne dla wieku młodzieńczego uznał zaś chroniczne psychozy halucynacyjne, hebefrenię i katatonię⁵.

Nie ma wyjścia z labiryntu

W drugiej połowie lat pięćdziesiątych Foucault świadomie poszukiwał swojego miejsca. Zdaniem Eribona, gdy filozof opuszczał Francję, był przekonany, „że odtąd jego życie przebiegać będzie pod znakiem podróżowania, by nie powiedzieć: na wygnaniu” (ERIBON 2005: 139). Do obcości z wyboru odpowiednio nawiązuje określenie sformułowane przez Richarda Rorty’ego w artykule *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*. Rorty nazywa w nim Foucaulta rycerzem autonomii, który chce „rozвивać się niezależnie od innych istot ludzkich, [...] ale jest przy tym także obywatelem demokratycznego społeczeństwa” (RORTY 1998: 30).

W ciągu kilku następnych lat Foucault mieszkał i pracował w Uppsali, Warszawie i Hamburgu. W Szwecji znalazł się za sprawą listu, jaki otrzymał od Georgesa Dumézila. Profesor zaproponował mu posadę nie znając go osobiście. Plotki i niepochlebne opinie miały nie grać żadnej roli w świetle stwierdzenia, że jest „to najbardziej inteligentny człowiek” (ERIBON 2005: 110). Ponadto prywatnie dla Foucaulta miało znaczenie, że Szwecja była państwem dopuszczającym większą swobodę obyczajów aniżeli Francja. Pomimo naukowych korzyści, jakie Foucault czerpał z wyjazdu (w Uppsali

⁵ W kontekście: „Chroniczna psychoza halucynacyjna również jest psychozą deliryczną; delirium jest tu jednak słabo usystematyzowane, często niespójne; wątek manii wielkości w końcu dominuje nad wszystkimi innymi w infantryjnej egzaltacji; poza tym i przede wszystkim jest ona oparta na halucynacjach, *Hebefrenia* – psychoza wieku młodzieńczego – jest klasycznie definiowana jako pobudzenie intelektualne i ruchowe (gadatliwość, neologizmy, kalambury; manieryzm i impulsywność), przez halucynacje i bezładne delirium, którego polimorfizm stopniowo maleje. *Katatonía* rozpoznawana jest po negatywizmie podmiotu (milczenie, odmowa przyjmowania pokarmu, zjawiska określane przez Kraepelina mianem zapór woli...” (FOUCAULT 2000: 12).

pracował nad doktoratem – *Historie de la Folie à l'âge classique*⁶), to *Ethos*, jakim żył, uniemożliwił mu zakorzenienie się w szwedzkim środowisku. „Sposobem bycia i zachowania” (FOUCAULT 2013 B: 218) nie przystawał do nowej społeczności. W Szwecji Foucault doświadczał „obcości w swej radykalnej formie” (WALDENFELS 2009: 114). Przebywał w obcym kraju, odróżniał się wciąż na tle orientacji seksualnej, jako że homoseksualizm pozostawał w sferze tabu. W Uppsali spędzał czas, pracując codziennie po kilka godzin w bibliotece. Po raz kolejny odizolował się, by później wyjechać. I nawet „jeśli Foucault marzył, że znajdzie tu otwarte i rozległe horyzonty, których daremnie poszukiwał we Francji, to się mylił: homoseksualizmu nie przyjmowano tutaj z większą tolerancją niż w Paryżu, ba, można tu było liczyć nawet na mniejsze zrozumienie” (WALDENFELS 2009: 111).

Swojego miejsca poszukiwał on także w Warszawie. W artykule *Michel Foucault – rozdział polski (appendix mniej filozoficzny)* Marek Kwiek przedstawia czytelnikowi szeroki zakres relacji między Michele Foucaultem a Polską. Narracja rozpoczyna się w 1958 roku, kiedy Foucault pojawił się w Warszawie w roli kulturalnego *attaché* Francji. W biografii Eribon zwraca uwagę na architekturę i uderzający widok powojennej stolicy, która kontrastowała z pewnością siebie i radością, z jaką przyjechał tu Foucault. W Polsce nie został do końca planowanego kontraktu, a wyjechał już po roku w atmosferze skandalu. Nagła zmiana planów miała bowiem związek z orientacją seksualną Foucaulta i sposobem rozporządzania tą informacją przez władze komunistyczne. Oznacza to, że Foucault po raz kolejny zaburzył panujący porządek. Nie tylko był obcym w nie dość dobrze znanym sobie kraju, lecz jeszcze wykraczał poza normy moralne narzucone przez panujący ustrój. Był także pozbawiony możliwości podjęcia jakiegokolwiek dialogu i ponownie doświadczył przymusu opuszczenia swojej grupy, tym razem już nie szkolnych kolegów, a współpracowników.

Obecnie wiadomo, że Foucault opuścił Polskę z powodu romansu nawiązanego z młodą mężczyzną „podstawionym” przez agentów Służby Bezpieczeństwa. „Dzisiaj kochanka-prowokatora otacza mgiełka niejasności, niepewności, tajemniczość; ogólnie pisze się, że sprawa jest »zawiła«” (KWIEK 1998: 292). Jeżeli jednak odwołać się do słów Waldenfelsa, wskazującego, że badania nad obcym powinny oddawać to,

⁶ Foucault, pisząc *Historię szaleństwa*, pracował – przypomina Eribon – w szpitalach psychiatrycznych: „Lekarze zaproponowali mu napisanie historii dyscypliny, którą tam uprawiali, lecz Foucault bardziej fascynował się wariatami niż psychiatrami, a mówiąc ściślej stosunkiem lekarzy do ich chorych, czyli w gruncie rzeczy stosunkiem rozumu do tego, o czym mawiano: szaleństwo” (ERIBON 2005: 120).

co dzieje się z nami samymi i pomiędzy jednostkami, to należałoby zauważyć, że doświadczenie obcości jest nie tylko przykrym przeżyciem ujętym w ramy teoretyczne, jest także bezpośrednią przyczyną kłopotów związanych z pracą zawodową, życiem rodzinnym i jakością życia. Foucault, współcześnie doceniany filozof, historyk i socjolog, został odesłany z Polski z powodu „przeciwieństwa do swojskiego” (WALDENFELS 2009: 110) porządku władz PRL-u.

Wyjście z labiryntu

Michel Foucault. Biografia autorstwa Eribona dostarcza informacji nad zjawiskiem doświadczania różnych form obcości. Pozycja będąca pretekstem do tych rozważań realizuje także założenia studiów nad fenomenologią obcego u Waldenfelsa. Odzwierciedla to, co dzieje się z jednostką, jej relacje z innymi ludźmi, sposoby radzenia sobie z sytuacjami niekomfortowymi. Posługiwanie się biografiami antropologicznymi jako przykładami do teoretycznych rozważań jest jedną z perspektyw badawczych mogących realizować postulat Marcina Kafara, jakim jest przedstawianie neutralnej metody naukowej jej ludzkiemu obliczu. Inną refleksję wywołuje bowiem rys teoretyczny, a inną – opis empirycznych doświadczeń odrzucenia czy odmienności.

Foucault znalazł wyjście z labiryntu, jakim było dla niego doświadczanie obcości. Zsyłany na społeczną śmierć z powodu pochodzenia czy orientacji seksualnej, swoją samotność zaadaptował na tematy prac naukowych, co z czasem przerodziło się w sukces i uznanie go za autorytet. I choć przez długi czas miał wrażenie, „że jest zwierzyną łowną ściganą przez nagonkę, przez istne polowanie na ducha” (WALDENFELS 2009: 110), to jednak doświadczony empirycznym wymiarem obcości, z czasem przekuł jej graniczny charakter w wypracowanie technik pozwalających „jednostkom dokonywać pewnych operacji na ciele, duszy, myślach i zachowaniach, których skutkiem jest przekształcenie, przemiana, osiągnięcie pewnego stanu doskonałości, szczęścia, czystości, nadprzyrodzonej mocy” (FOUCAULT 2013 C: 258). Jak zauważył bowiem jeszcze Florian Znaniecki, „jednostka winna być kształcona nie dla konformizmu, lecz dla efektywności, nie dla stabilizacji, lecz dla twórczej ewolucji” (ZNANIECKI 1976: 51).

Do lat pięćdziesiątych filozof był izolowany od grup ludzi, z którymi przebywał, a z czasem sam zesłał się na wygnanie powodowane potrzebą odnalezienia własnego miejsca. Biograficzna narracja sugeruje, że w tamtych momentach zajął się kolekcjonowaniem złych doświadczeń. Czuł się innym i obcym we własnym francuskim budua-

rze, w szwedzkiej akademii i polskiej codzienności. Nastawienie społeczności lokalnych, akademickich i politycznych wobec odstępstw od panującego ładu, jakim mógł być dla ówczesnych środowisk akademickich przypadek Foucaulta, umożliwiło mu poznanie i oswojenie jego wewnętrznego obcego – bo, jak skonstatował Waldenfels, „obce zaczyna się w nas samych, a nie poza nami” (WALDENFELS 2009: 116). Podczas lat spędzonych w Szwecji, Niemczech i Polsce „Foucault niczego nie opublikował [...]. Zaledwie osiedlił się we Francji, jego produktywność gwałtownie wzrosła” (ERIBON 2005: 195). Marcin Kafar napisał, że „kiedy ukazała się *Historie de la folie*, wszyscy, którzy go [Foucaulta — P.W.] znali, wyraźnie zrozumieli, iż książka ta jest jak najściślej związana z jego osobistą historią” (KAFAR 2011: 86), gdyż chciał on „zrozumieć wszystko, co wiązało się z prywatnością i wykluczeniem” (KWIEK 1998: 49). Waldenfels pytał zaś o to, jak mogłaby wyglądać ksenologia, jeśli zdefiniować ją jako część antropologii kulturowej, czyli „nauki o kulturowo obcym” (WALDENFELS 2009: 126).

Antropologia posługująca się biografiami antropologicznymi w charakterze źródeł antropologicznych (KUBICA 2014: 14) byłaby nauką oddającą wewnętrzne sprzeczności wynikające z wyobcowania. Wskazywałaby na potrzebę doświadczania samotności w imię poszukiwań wewnętrznego spokoju i pracy nad charakterem z paradoksalnym żalem z powodu własnej odmienności. Byłaby nauką uwzględniającą jednostkowe wypadkowe decydujące o rodzaju doświadczenia takie jak wiek, temperament, charakter, okoliczności i konteksty społeczno-polityczne. Taka antropologia i taka ksenologia opatrywałaby teorię naukową komentarzem zbudowanym z ludzkiego doświadczenia i emocjonalności. Foucault wyznał przecież, że „zawsze kiedy próbował wykonać jakąś pracę teoretyczną, rodziła się ona z elementów jego istnienia, zawsze odnosiła się do procesów, jakie widział zachodzące w swoim otoczeniu” (ERIBON 2005: 50-51). Nauka o kulturowo obcym, będąca częścią antropologii, wskazywałaby wreszcie na wszechobecność motywów ksenologicznych w życiu każdego człowieka – które, choć często nieprzyjemne, wywołać mają „jasność co do nas samych” (WALDENFELS 2009: 3).

English summary

Paula Wętyczko's chapter *The Maze of Foreignness. Excerpts from the Biography of Michel Foucault and Phenomenology of the Other by Bernhard Waldenfels* by Paula Wętyczko makes an attempt to find events and experiences in the biography of the French philosopher that correspond to the theoretical assumptions of the contemporary German thinker. The main aim of the chapter is, therefore, an attempt to indicate the consistency between theoretical reflections on phenomenological understanding of estrangement proposed by Bernhard Waldenfels and the biographical narrative of alienation presented in anthropology. The author tries to present one of the possible answers to the question posed by Waldenfels, namely, how modern ethnology could examine issues related to the sense of alienation? Among the inspirations affecting the nature of the chapter the author refers to the understanding of social and cultural anthropology as a science aimed at inducing reflection on culture, referring not only to foreign and distant people and places, but also returns towards his own context. In addition, relying on biographical anthropological projects focusing on the analysis of "anthropological brotherhood perspective center on the person, intimate, close to the experience and diachronic". The title labyrinth of solitude introduces the reader to the world of personal experience of Michel Foucault and his meetings with the awareness on the diversity and sense of self. The philosopher "wanted to understand everything that was associated with privacy and exclusion, he was also fascinated by the psychology of which is undoubtedly the result of his biography". Passages cited in the chapter are taken from the biography of Michel Foucault written by Didier Eribon. So speculations about loneliness are embedded in human experience, rooted in specific places, times and moods. The descriptions are supplemented by the statements of Foucault offered in interviews and academic work *Historie de la Sexualité* and *Historie de la Folie*. The author seeks to show that Michel Foucault was experiencing a sense of alienation in his life, and those situations characterised by a lack of comfort influenced his scientific work like *Historie de la sexualité*.

Źródła cytowań

- BURSZTA WOJCIECH (1996), *Czytanie kultury*, Łódź: IEiAK UAM w Poznaniu.
- CAŁEK ANITA (2013), *Biografia naukowa: od koncepcji do narracji. Interdyscyplinar-
ność, teorie, metody badawcze*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielloń-
skiego.
- CZERWIŃSKI MARCIN (1987), 'Wstęp', w: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*,
przekł. Piotr Mrówczyński, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- ERIBON DIDIER (2005), *Michel Foucault. Biografia*, przekł. Jacek Levin, Warszawa:
Wydawnictwo KR.
- FOUCAULT MICHEL (1977), *Archeologia wiedzy*, przekł. Andrzej Siemek, Warszawa:
Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FOUCAULT MICHEL (2013 A), 'Całkiem prosta przyjemność', przekł. Kajetan Maria
Jaksender, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault*, Kraków: Wydawnictwo Epe-
rons-Ostrogi.
- FOUCAULT MICHEL (2013 B), 'Etyka troski o siebie jako praktyka wolności', przekł.
Kajetan Maria Jaksender, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault*, Kraków: Wy-
dawnictwo Eperons-Ostrogi.
- FOUCAULT MICHEL (2013 C), 'Seksualność, a samotność', przekł. Kajetan Maria Jak-
sender, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault*, Kraków: Wydawnictwo Eperons-
Ostrogi.
- FOUCAULT MICHEL (2000), *Choroba umysłowa a psychologia*, przekł. Piotr Mrów-
czyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- KAFAR MARCIN (2011), 'Michael Foucault jako heterotopia', w: Marcin Kafar (red.),
Biografia naukowa. Perspektywa interdyscyplinarna, Łódź: Wydawnictwo Uni-
wersytetu Łódzkiego.
- KANIEWSKA KATARZYNA (2014), 'Narracja i zaangażowanie. Kazimiera Zawisto-
wicz-Adamska i Społeczność wiejska', w: Katarzyna Majbroda, Grażyna Kubica
(red.), *Obserwatorki z wyobraźnią*, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznaw-
cze.
- KUBICA GRAŻYNA (2014), 'Maria Czaplicka – warszawska emancypantka w cen-
trum brytyjskiej antropologii', *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*: 1 (20), ss. 13-27.

- KWIEK MAREK (1998), 'Michel Foucault – rozdział polski (appendix mniej filozoficzny)', w: Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- LIPOWICZ MARKUS (2013), 'Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucaulta', *Analiza i Egzystencja*: 21, ss. 43-67.
- MAJBRODA KATARZYNA (2014), 'Monografie wyobcowania: o literackich i antropologicznych strategiach wytwarzania odmienności kobiet-pisarek w dyskursie feministycznej krytyki literackiej', w: Katarzyna Majbroda, Grażyna Kubica (red.), *Obserwatorzki z wyobraźnią*, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- RORTY RICHARD (1998), 'Moralna tożsamość a prywatna autonomia. Przypadek Michela Foucault', w: Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- WALDENFELS BERNHARD (2016), 'Miejsca i drogi obcego', *YouTube.com*, online: <https://www.youtube.com/watch?v=F2oSqFZKZgo> [dostęp: 30.03.2017].
- WALDENFELS BERNHARD (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- ZNANIECKI FLORIAN (1976), *Chłop polski w Polsce i Ameryce*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.



Społeczeństwo, media i wykluczenie

CZĘŚĆ DRUGA

Samowykluczenie a autokreacja, czyli o alternatywności współcześnie

KLAUDIA ADAMOWICZ*

Wstęp

W toku przemian zachodzących w obszarze dzisiejszej kultury przekształceniom podlega również pojęcie alternatywności. Samo zjawisko jako kulturowy topos nie jest żadnym *novum*, jednak jego obecne znaczenie, miejsce, które zajmuje w systemie społecznego wartościowania, przejawy oraz charakterystyka podlegały i nadal podlegają znaczącym zmianom. Celem tego rozdziału będzie zestawienie alternatywności z dwoma innymi pojęciami, a więc z autokreacją oraz samowykluczeniem. Te trzy słowa-klucze oraz ich wzajemne relacje posłużą do omówienia i analizy zmian, jakie zachodzą w obszarze dzisiejszych subkultur oraz ich celów. Szczególnie istotne okaże się ukazanie związku pomiędzy świadomym i dobrowolnym wyłączeniem się z głównego nurtu kultury a autokreacją – kategorią, która stanowi jedną z najważniejszych motywacji jednostek do partycypacji w alternatywności¹. Teoretycznym tłem dla rozważań będzie podejście postmodernistyczne. Pojęcia wykluczenia czy też marginalizacji muszą

* Uniwersytet Jagielloński, Inter-University Center for Japanese Studies w Yokohamie | kontakt: klaudia.adamowicz@gmail.com

¹ Powiązanie subkultur z samorealizacją zostało po raz pierwszy wnikliwie rozwinięte przez Marka Jędrzejewskiego w książce *Subkultura a samorealizacja w perspektywie edukacji i socjalizacji młodzieży* (2013).

w duchu postmodernizmu zmienić swój jednoznaczny i wyraziście obiektywny charakter, uzależniając swoją charakterystykę i wartościowanie od konkretnego kontekstu i zjawiska, z którym są związane.

Przynależność do subkultur o charakterze patologicznym może być również interpretowana w kategoriach samorealizacji, a raczej pseudosamorealizacji czy „zwichniętej samorealizacji”, jak nazywa ją Marek Jędrzejewski (2013), jednak ów temat nie będzie wchodził w zakres przedstawianych rozważań. Ograniczą się one w zamian do grup konstruktywnych, zbudowanych w oparciu o ponowoczesne wartości i cele, nastawionych na świadome kreowanie, wręcz stylizowanie swojego życia i osiąganie w efekcie subiektywnego samospelnienia. Co ważne, samospelnienie to wieść może niekiedy poprzez samowykluczenie, z naciskiem na przedrostek samo-, gdyż ów proces daleki jest od obiektywnego wykluczenia, wypływającego z działań zewnętrznych podmiotów względem jednostek, które niezależnie od swojej woli zostają odsunięte z głównej sceny życia społecznego – co w efekcie niejednokrotnie przyczynia się do uczucia wyobcowania i samotności.

Przejawy subkultury

Obecnie nie sposób mówić o subkulturach w tradycyjnym ich rozumieniu, co sprawia, że bardziej adekwatnym słowem staje się postsubkultura, które właściwiej oddaje płynny i niejednoznaczny charakter współczesnych grup o charakterze alternatywnym. Chcąc ukazać specyfikę zachodzących przemian, wypada odnieść się do czterech kluczowych dla zrozumienia subkultur sfer, a więc: (1) ideologii, (2) obyczajowości, (3) *image'u* oraz (4) aktywności twórczej (FILIPIAK 1999). To właśnie w ich obrębie rodzą się elementy negacji oraz, w konsekwencji, propozycje zmian, które mają na celu daną sferę ulepszyć.

W obszarze ideologii szczególnie wyraźnie dostrzegalne są zachodzące zmiany w obszarze ideologii czy raczej w jej obecnym braku. Nie można wykluczyć tu oczywiście istnienia grup o charakterze czy przynajmniej pewnym ideologicznym nacechowaniu (bo i takie istnieją), choć wyraźnie widoczna jest tendencja spadkowa. Dodatkowo zaś grupy o charakterze z założenia ideologicznym rzadko kiedy przyjmują formę subkultur, co oznacza, że obok ideologii nie występują pozostałe trzy wymienione powyżej formy budowania swojej odrębności. Poczucie wspólnoty w ich wypadku budo-

wane jest wyłącznie w oparciu o wybraną ideologię, co sprawia, że tego typu zbiorowości interpretować należy przy użyciu innych kategorii i tym samym nie wchodzą one w zakres prezentowanych tu analiz.

W większości grup traktowanych jako spadkobiercze wobec dawnych subkultur widoczna jest raczej skłonność do ustępowania elementu ideologicznego na rzecz wspólnoty gustów i ideałów estetycznych. Światopogląd i wartości jednostki, będącej częścią postsubkultury, pozostają częściej w domenie prywatnej. Fakt, że w pluralistycznym świecie istnieje pełne przyzwolenie na zróżnicowanie poglądów sprawia, że nie ma potrzeby wyraźnego oporu i manifestacji swoich racji (MUGGLETON 2004: 64).

Obyczajowość czy też styl życia mogą stać się – częściej niż ideologia – podstawą budowania wspólnoty; stopień relewantności owego czynnika zależy jednak w sposób oczywisty od charakteru grupy. Tak jak w przypadku ideologii, tak samo i w obyczajowości nie ma jednak obecnie konieczności wyraźnego demonstrowania swojej odrębności, gdyż styl życia w większości przypadków z zasady stanowi przedmiot wyboru. Celem będzie więc raczej wspólna celebrowanie wybranego stylu życia i budowanie w oparciu o niego bliższych relacji, a nie jego manifestacja czy walka o prawo do jego wyboru. Sfera obyczajów ulega obecnie rozmyciu – społeczne nakazy, tabu i nienaruszalne *sacrum* nie są już tak łatwe do wskazania, w wyniku czego subkulturowe grupy nie mają potrzeby wysuwania własnych propozycji, które w praktyce stanowiłyby jedynie kolejny z wielu współistniejących modeli. Pojawiać się mogą ewentualnie drobne nawyki, grupowe rytuały, wspólne upodobania, które wynikają jednak wyłącznie z indywidualnych i podzielanych w grupie zapratywań czy też wspólnych hobby. Wszelkie jednak innowacje czy też własne strategie odbioru są jak najbardziej pozytywnie przyjmowane; indywidualizm nie znika, co najwyżej chce być grupowo podzielany.

Kolejnym etapem tworzenia wspólnoty jest strój, w tradycyjnych subkulturach traktowany jako „zewnątrzny znak tożsamości grupowej” (FILIPIAK 1999: 101) i zarazem sposób konstytuowania odrębności, która poprzez wizerunek była wyraźnie i jednoznacznie manifestowana otoczeniu. Obecnie z jednej strony można zauważyć skłonność do pozostawiania kreacji wizerunku w gestii indywidualnych upodobań, zaś z drugiej – sytuacje, w których wizerunek służy zewnętrznemu manifestowaniu przynależności, w rzeczywistości jednak nawet niewystępującej. David Muggleton nazywa ową sytuację balem przebierańców czy też maskaradą, traktując strój jako formę biletu wstępu na nie, zaś poczucie identyfikacji czy zestaw określonych poglądów – jako w takiej sytuacji niewymagane (MUGGLETON 2004: 65). Po przybraniu odpowiedniego wizerunku, dana osoba staje się członkiem postsubkultury, pomimo że

poza odpowiednim wyglądem nic tej osoby z daną grupą nie łączy. Takie stwierdzenie mogłoby doprowadzić do wniosku o rozpadzie grup, ich degradacji i utracie głębi. Wydaje się jednak, że bliskość członków grupy zbudowana w oparciu o strój czy też – mówiąc szerzej – o podzielane ideały estetyczne, w dzisiejszych czasach, stawiających na znaczenie cielesności i jej kreacji, przyczynia się do tworzenia istotnych więzi pomiędzy wchodzącymi w owe interakcje aktorami społecznymi. Michel Maffesoli wskazywał, że to właśnie estetyka i związany z nią sposób estetyzacji życia może stanowić kryterium grupowania się osób, które następnie przenoszą zadzierzgnięte więzi także na inne poziomy². Z założenia jednak owe grupy nie chcą być utylitarne i obiektywnie użyteczne, nie podejmują wielkich narracji, koncentrując się jedynie na wydzielonym przez siebie fragmencie rzeczywistości, który służy im do stylizacji siebie i – jak to ujmuje Maffesoli – budowaniu zbiorowego dzieła sztuki opartego na „rzeczach jako takich”, archaicznych wartościach, znajdujących się „u podstaw owych rebelii fantazji, owych wielokształtnych fermentów, pstrokacizny zmysłów” (MAFFESOLI 2008: 6). Nawet jeśli ostatecznie ów styl zostanie porzucony na rzecz innego czy też zestawiony z wizerunkiem zupełnie odmiennym, to jednak jego ślad pozostanie w ponowoczesnej tożsamości danej jednostki.

Ostatnim czynnikiem jest twórczość artystyczna, która bezpośrednio wiąże się z tym, co zostało już powiedziane odnośnie stroju. Twórczość artystyczna, zewnętrzny wizerunek, oryginalny styl życia, podejmowane aktywności – wszystko to składa się na współczesną kulturę estetyczną, w której celebrowanie piękna nierozłącznie wiąże się z samorealizacją (JĘDRZEJEWSKI 2013). Aktywność twórcza zawsze stanowiła kluczowy element kultury alternatywnej i obecnie jej znaczenie nie tylko nie zmalało, lecz wręcz wzrosło kosztem zdegradowanego pierwiastka ideologicznego. Dodatkowo internet, stając się podstawową platformą tak zwanego trzeciego obiegu, znacząco przyczynił się do zwiększenia zakresu oddziaływania owej sztuki, możliwości jej dzielenia, jak i ogólnego rozwoju. Postmodernistyczne zacieranie granic pomiędzy sztuką i życiem oraz pomiędzy twórcą a odbiorcą znajduje doskonałe odzwierciedlenie na obszarze współczesnej kultury postsubkulturowej. Estetyzacja codzienności sprawia, że sztuką staje się to, co tradycyjnie nie było z nią utożsamiane, co więcej staje się nią rów-

² Michel Maffesoli odnosił swoje uwagi do grup, nazywanych przez siebie nowoplemionami, w których na pierwszy plan, w przeciwieństwie do indywidualistycznych postsubkultur, wysuwa się znaczenie zbiorowości, budowanej w oparciu o wspólne zainteresowania i sposoby spędzania wolnego czasu.

niez sama forma życia – dandyzm powraca w swojej nowej odsłonie. Celem jest budowanie własnej osobowości, autokreacja oparta na świadomej stylizacji, wiodąca do poczucia samorealizacji.

Kultura alternatywna

Autokreacja zarówno poprzez budowanie swojego wizerunku, świadome kształtowanie osobowości, jak również twórczość artystyczna w oparciu o elementy odbiegające od głównego nurtu kultury, przyczynia się do tworzenia kultury alternatywnej. Rozwój mediów zapewnił dostęp do wielokulturowych, niejednokrotnie pozbawionych kontekstu treści, co w wiadomy sposób stwarza zagrożenie zagubienia się w „ekstazie komunikacyjnej” (BAUDRILLARD 1998), lecz równocześnie umożliwia dostęp do szerokiego spektrum elementów, z których następnie budować można własną indywidualną tożsamość. Szczególnie rozwój internetu umożliwił i nieustannie umożliwia bogactwo i różnorodność współczesnej kultury alternatywnej, jej permanentny rozwój i wreszcie możliwości jej dzielenia.

Przed dokładnym omówieniem upozycjonowania alternatywności we współczesnej kulturze należy najpierw zdefiniować samo pojęcie, co pomoże w wydobyciu w pierwszej kolejności jego najbardziej prymarnych sensów. Jest to tym bardziej istotne, że charakterystyka kultury alternatywnej wynika już z samego pojęcia alternatywy. Zgodnie z logiką, alternatywa to zdanie zbudowane z dwóch członów i prawdziwe wówczas, gdy przynajmniej jeden człon, p lub q , odznacza się cechą prawdziwości. Przynajmniej jeden – gdyż p i q nie wykluczają się wzajemnie. W potocznym rozumieniu jednak alternatywa utożsamiana jest najczęściej z alternatywą wykluczającą, która nakłada konieczność wyboru pomiędzy p a q (FILIPIAK 1999: 21). Owa refleksja logiczna wydaje się być inspirująca dzięki temu, że wskazuje na możliwość współistnienia w alternatywie dwóch niewykluczających się i równie prawdziwych elementów. Sytuacja ta tworzy analogię względem dzisiejszej kultury alternatywnej (z postsubkulturą na czele), zdolnej łączyć w jedno na pozór sprzeczne składniki, które w praktyce jednak nie kłócą się ze sobą i nie wymuszają konieczności wyboru wyłącznie jednego spośród nich (w postsubkulturze argumentów może być oczywiście więcej niż tylko p i q).

Definiując alternatywność, Marian Filipiak określił ją jako cechę współczesnej kultury, opartą na wysuwaniu propozycji odmiennych od powszechnie obowiązujących – zarówno w kwestii wartości, jak i sposobów zachowania, praktyk społecznych czy obyczajów. Ich inność niesie ze sobą pozytywną waloryzację, a zarazem potencjał

zmiany i ulepszenia kultury lub pewnych jej dysfunkcyjnych elementów (FILIPIAK 1999: 22). Podobnie zatem jak nie ma konieczności wyboru pomiędzy dwiema, jedynie pozornie wykluczającymi się, treściami kultury alternatywnej, tak samo również nie sposób postawić znaku sprzeczności pomiędzy kulturą alternatywną a popularną; mechanizm pozostaje niezmienny – oba elementy mogą zgodnie koegzystować. Kultura alternatywna nigdy nie jest w pełni oderwana od głównego obiegu kultury (FILIPIAK 1999), gdyż odnosi się w swoich założeniach wyłącznie do niektórych aspektów rzeczywistości, poszczególnych segmentów, aktywności, poglądów – podczas gdy resztę zachowuje niezmienną. Część elementów zostaje więc przejęta, inne kompletnie zmienione, niektóre wyłącznie ulepszone, a tym, co jednak jest szczególnie ważne, jest fakt, że kultura alternatywna buduje swoją charakterystykę w odniesieniu czy to poprzez przejęcie, czy opozycję, do *mainstreamu*, co sprawia, że nadal pozostaje z nią w bezpośrednim związku.

Współcześnie relacje między kulturą popularną a masową uległy tym mocniejszemu zacieśnieniu; szczególne znaczenie odgrywa w tym procesie wzrastająca rola konsumpcjonizmu, który podlega coraz silniejszej emocjonalizacji oraz staje się znaczącym sposobem własnej autokreacji. Ów proces nie prowadzi jednak do odczuwania sprzeczności czy też kulturowej schizofrenii, gdyż nie istnieje kulturowy nacisk na jednoznaczną identyfikację, ba – wręcz przeciwnie – to wielość stała się wartością. Kultura alternatywna nie pretenduje do zawłaszczania jednostek na wyłączność, co wydaje się najzupełniej logiczne, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że jej reprezentanci mogą współistnieć w wielu jej przejawach równocześnie czy też zmieniać swoją przynależność wraz z upływem czasu; kultura popularna będzie więc wyłącznie jeszcze jedną propozycją, w której można szukać inspiracji. W efekcie zarówno *p*, jak i *q* mogą być tak samo prawdziwe.

Od alienacji do kultury alternatywnej

W tej części rozważań przypadnie prześledzić etapy, jakie przebywa jednostka na drodze ku kulturze alternatywnej. Pierwszym z nich będzie alienacja – pojęcie, które często pojawia się przy okazji omawiania subkultur. Przykładowo Maciej Zydlewicz definiuje ją jako subiektywny stan, który prowadzi do poczucia bezsilności, bezsensu, anomii, wyobcowania, izolacji. Pojęcie alienacji nacechowane jest jednoznacznie pejoratywnie, co wiąże się ze społecznymi konsekwencjami stanu obcości (łac. *alienus* – obcy) i jednostkową traumą, która stanowi jego skutek. Zydlewicz dzieli alienację na obiektywną

(będącą skutkiem świata zewnętrznego) oraz subiektywną (związaną z wewnętrznymi odczuciami jednostki, odczuciem bycia wyalienowanym); następnie obydwie rodzaje opisuje wyłącznie w kategoriach wyobcowania i anomii, co wiąże się również z tym, że autor skupia się w swoich rozważaniach wyłącznie na subkulturach dewiacyjnych (ZYDLEWICZ 2005).

Jakkolwiek owo rozumienie alienacji jest z całą pewnością podstawowe i nie sposób go pominąć, to jednak należy również zwrócić uwagę na inny aspekt omawianej kwestii. Poczucie wyalienowania (rozumianego w sposób subiektywny) może podlegać również pozytywnemu wartościowaniu przez jednostkę, która traktuje je jako podstawę do autokreacji i budowania tożsamości w opozycji do kultury *mainstreamowej*, od której wyalienowanie stanowi źródło tożsamości czy wręcz dumy. Pojęcia alienacji obiektywnej i subiektywnej można więc zestawiać z innymi: wykluczenia oraz samowykluczenia. Cechą charakterystyczną drugiego z nich byłby samodzielny wybór alienacji, która tym samym nie pociągałaby za sobą traumatogenicznej obcości związanej z obiektywnym byciem wykluczonym. Należy na marginesie zaznaczyć, że w oczywisty sposób subiektywne wyalienowanie jednostki może również stanowić źródło negatywnych przeżyć – poczucia obcości doznawanego pomimo pozornej przynależności do wspólnoty. To zagadnienie odbiega jednak od tematu tej analizy, której celem jest ukazanie widocznej w dzisiejszych czasach ambiwalencji pojęć uprzednio jednoznacznie negatywnych: obcość, inność, a tym samym oryginalność czy wreszcie alternatywność stają się wartościami, które prowadzą jednostkę ku samorealizacji.

Wewnętrzne poczucie bycia wyalienowanym oraz wynikające z tego samowykluczenie prowadzą do etapu kolejnego, którym jest kontestacja rozumiana jako forma protestu, podważania rzeczywistości czy raczej jej wybranych, dysfunkcyjnych elementów. Tadeusz Paleczny dokonuje szczegółowego podziału zjawiska, wyróżniając między innymi intuicyjnie zrozumiałe nazwy rodzajów kontestacji, takie jak kontestacja bierna i czynna, indywidualna i grupowa, innowacyjna i konserwatywna, radykalna i umiarkowana i tak dalej. Parą, która odnosi się do tego, co zostało już powiedziane, jest kontestacja psychologiczna oraz społeczna. O ile drugi z wymienionych typów pociąga za sobą chęć dokonywania zmian w obszarze społecznym, a więc w obszarze narzuconych ról, wartości, wzorów kultury, o tyle pierwszy wyraża kontestacyjny stan świadomości jednostki, która jedynie wewnętrznie przeciwstawia się zastanej rzeczywistości (FILIPIAK 1999). Wreszcie trzeba również wspomnieć kontestację destruktywną, prowadzącą do powstawania subkultur o takim samym charakterze oraz konstruktywną, która może przyczynić się do wytwarzania kultury alternatywnej, a więc

odchodzenia od czystego buntu na rzecz twórczej kreacji, przeistaczania negacji w pierwiastek pozytywny. Cały więc omówiony proces można przedstawić jak następuje: alienacja subiektywna → samowykluczenie → kontestacja konstruktywna → kultura alternatywna.

W taki sposób można zaprezentować drogę od poczucia bycia wyalienowanym – co prowadzi do samowykluczenia z rzeczywistości, która jest dla danej jednostki nieatrakcyjna, niezrozumiała czy też obca – poprzez konstruktywną formę kontestacji aż do etapu ostatniego, jakim jest wytworzenie się kultury alternatywnej. We współczesnych sfragmentaryzowanych postsubkulturach proces ten podlega licznym zniekształceniom, niektóre jego elementy zostają pominięte lub też są nieuświadamiane, co jednak nie zmienia faktu, że ogólny mechanizm pozostaje niezmienny. Wyraźnie widoczna jest tendencja do subiektywizacji poszczególnych etapów: zarówno wykluczenie, jak i kontestacja w większym stopniu odnoszą się do procesów wewnętrznych, przebiegających na poziomie świadomości, co wiąże się z ustąpieniem elementu ideologicznego. Kontestacja staje się wartością samą dla siebie i celem samym w sobie. Wreszcie w tym miejscu spotykają się trzy słowa-klucze niniejszego tekstu: alternatywność, samowykluczenie oraz autokreacja, ukazując tym samym istotę współczesnych subkultur.

Samowykluczenie jako forma autokreacji

Wcześniejsze rozważania miały na celu ukazanie ambiwalentności pojęć powszechnie uznanych za jednoznaczne – alienacji czy też wykluczenia, które nie powinny być wyłącznie utożsamiane z aspektem pejoratywnym, odnoszącym je do stygmatyzacji, patologii, wyłączenia poza społeczny nawias. Należy również – zwłaszcza (choć nie tylko) gdy mowa o ponowoczesnych czasach – uwzględnić ich walor pozytywny, kryjący się w możliwości samodzielnego wyboru stanu samowykluczenia jako drogi do budowania własnej tożsamości, jak również punktu wyjścia do twórczości artystycznej. Dodatkowo subiektywne wykluczenie nie musi pociągać za sobą jakichkolwiek konsekwencji społecznych – alternatywność może pozostawać niemalże niedostrzegalna, niejednokrotnie jednostka jest w stanie sprawnie balansować pomiędzy *p* i *q* – kulturą popularną oraz alternatywną i to w dodatku w różnych ich przejawach.

Zawarty w niniejszym rozdziale opis przemian w obszarze dzisiejszych subkultur i ich celów odnosi się do tezy Marka Jędrzejewskiego, który jako pierwszy wnikliwie

przeanalizował działalność subkultur w odniesieniu do pojęcia samorealizacji, jak również do rozważań na temat marginalizacji i konieczności jej przewartościowania autorstwa Lecha Witkowskiego z tekstu *O paradoksach marginalizacji*. Drugi z wymienionych autorów w dwudziestu dwu punktach obala w artykule jednoznaczne i jednowartościowe spojrzenie na pojęcie marginesu, ukazując go tym samym w całej jego ambiwalencji i wielopostaciowości (WITKOWSKI 2005). Witkowski wysuwa wniosek, że samo już pojęcie marginesu zaczyna się powoli dezaktualizować, gdyż przy ogromie współistniejących dyskursów trudno jednoznacznie stwierdzić, co tak naprawdę ma pozycję dominującą. Szeroki dostęp oraz tym samym możliwość partycypacji w różnorodnych stylach życia, hobby i pomysłach na wolny czas sprawiają, że każda jednostka pod jakimś względem w marginesie uczestniczy; przy tym sama może w ogóle tego nie dostrzegać. Jak pisze Witkowski: „margines jest... wśród nas” (WITKOWSKI 2005: 21), a więc powszechnieje.

Niektórzy sądzą, że pluralizm wartości, stylów życia czy wreszcie tożsamości wynika z kryzysu kultury współczesnej, z jej rozpadu, jednak tak naprawdę alternatywność w obszarze kultury jest zjawiskiem normalnym i wynika z jej nieustannego i wielokierunkowego rozwoju. Sytuacja nie jest nowa, co najwyżej zwiększyła swoją skalę, co wiąże się z większą dostępnością do informacji, wynikającą z gwałtownego rozwoju mediów, zwłaszcza internetu. Znaczącą rolę odgrywa również, jak pisze Witkowski, „swoista zasada uniwersalnego ekscentryzmu (każdy ma prawo do skrajnej nawet odmienności, bo żadne centrum nie obowiązuje)” (WITKOWSKI 2005: 22). Co więcej, ekscentryzm staje się nie tylko prawem, lecz wręcz pożądaną wartością, realizowaną poprzez świadomą stylizację, estetyzację czy nawet teatralizację swojego życia.

Konkluzje

Reasumując, cechami charakterystycznymi samowykluczenia realizowanego poprzez uczestnictwo we współczesnych subkulturach o charakterze konstruktywnym są:

- 1) współistnienie jednostki w kulturze popularnej i alternatywnej (nie ma konieczności dokonywania wyboru pomiędzy nimi, obie kultury współistnieją obok siebie lub też wzajemnie się przenikają, a współcześni ludzie, przyzwyczajeni do wszechobecnego pluralizmu, nie mają problemu, aby zgodnie pomiędzy nimi balansować);

- 2) poczucie wykluczenia (które może również istnieć na subiektywnym poziomie, objawiając się poprzez świadomość kontestacyjną względem kilku wybranych elementów życia społecznego czy kulturowych trendów);
- 3) samowykluczenie mogące wynikać zarówno z poczucia niedopasowania jednostki do głównego nurtu kultury (i tym samym szukania innych płaszczyzn do rozwijania swojej działalności), jak i ze świadomego wyboru poszukiwania oryginalności czy też alternatywnych dróg do samo-realizacji;
- 4) samowykluczenie z głównego nurtu objawiające się zarówno kształtowaniem swojego indywidualizmu w oparciu o samodzielnie i świadomie wybrane elementy kultury, jak i w szukaniu sobie podobnych ludzi i tworzeniu z nimi nowych form zakorzenienia (u Maffesoligo jest to nowoplemię);
- 5) ustąpienie elementu ideologicznego i znaczenia buntu na rzecz drobnych zmian w swoim własnym życiu i najbliższym, samodzielnie wyselekcjonowanym otoczeniu;
- 6) duże znaczenie elementu ludycznego, budowania relacji, jak również twórczości artystycznej, która staje się sposobem na manifestację swojego wykreowanego „ja”;
- 7) i wreszcie duże znaczenie internetu w grupowaniu ludzi, podzielaniu zainteresowań, szukaniu nowych inspiracji do rozwoju i autokreacji.

Współczesne postsubkultury stanowią płaszczyznę do autokreacji, która jakkolwiek wiedzie przez samowykluczenie, to jednak jest to samowykluczenie poszukiwane, pozytywnie wartościowane, a często również subiektywne i pozornie niedostrzegalne. Można by powiedzieć, że jednostka alternatywna zszarzała, zmieszała się z *mainstreamem*, trudno ją wskazać, odróżnić, utraciła całą swoją wyrazistość lat sześćdziesiątych, a co więcej, straciła przede wszystkim swoją autentyczność, zakorzenienie, potrafi jedynie unosić się na powierzchni, podczas gdy głębia znajduje się poza jej zasięgiem (a może dna już wcale nie ma), jednak z drugiej strony na poziomie jednostkowym nie przestaje tworzyć fantazyjnych kompozycji swoich pasji i barwnych układów tożsamości. W swojej autokreacji nie zamyka się przed innymi – szuka sobie podobnych, by z nimi swoje twory dzielić, a co więcej, niejednokrotnie zdolna jest przy tym wszystkim nie tracić związku z głównym nurtem kultury, gdyż – jak powiedziałby Witkowski – obecnie „odmienność czy wyizolowanie staje się sposobem bycia w społeczeństwie” (WITKOWSKI 2005: 30).

English summary

Klaudia Adamowicz in the chapter *Self-exclusion and Self-creation—About Alternativity in Nowadays Time* offers an analysis of the concept of self-exclusion, as well as its connection with the concept of self-creation in relation to contemporary sub-cultures. Referring to the characteristics of subcultural spheres (ideology, customs, image and creative activity), the author demonstrates the specificity of the current changes taking place in alternative groups. Furthermore, alternative culture and popular culture are presented as two coexisting spheres between which there is no need to choose because a person can simultaneously operate in both of them. In the next section Adamowicz refers to the concept of positive valued alternativity as the feature of contemporary culture resulting from the ubiquitous pluralism and coexistence of different models of identity, life styles, the hierarchy of values and interests. The analysis is limited to groups of constructive nature without the reference to destructive subcultures, which would lead into an analysis towards the different concepts of exclusion connected with social pathologies. I investigate the phenomenon of self-exclusion from the mainstream culture as a form of conscious choice operating in the alternative space which works as a form of self-realization through the participation in micro-communities, which allow self-creation through, both real and virtual, space activities. The actions may result either from a sense of maladjustment, as the need to co-exist in an alternative space. Moreover, self-exclusion can also occur on the level of contestation (competitive?) consciousness towards different manifestations of the dominant culture while at the same time accepting the rest of them. As a result, cultural marginalization is presented as a fluid phenomenon devoid of unilateral evaluation and characteristics, in which description and assessment must be based on the analysis of its forms and expressions, not the essence of the phenomenon itself.

Źródła cytowań

- BAUDRILLARD JEAN (1998), 'The Ecstasy of Communication', *MODO*: 191, ss. 69-71.
- FILIPIAK MARIAN (1999), *Od subkultury do kultury alternatywnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
- JĘDRZEJEWSKI MAREK (2013), *Subkultury a samorealizacja w perspektywie edukacji i socjalizacji młodzieży*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- MAFFESOLI MICHEL (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przekł. Marta Bucholc, Warszawa: PWN.
- MUGGLETON DAVID (2004), *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, przekł. Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- WITKOWSKI LECH (2005), 'O paradoksach marginalizacji', w: Krystyna Marzecholka (red.), *Marginalizacja w problematyce pedagogiki społecznej i praktyce pracy socjalnej*, Bydgoszcz: Uniwersytet Kazimierza Wielkiego.
- ZYDLEWICZ MACIEJ (2005), *Subkultury*, Legnica: Dolnośląski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli we Wrocławiu. Filia w Legnicy.

Jesteśmy tym, co jemy. Społeczne i ekonomiczne aspekty współczesnych ruchów żywieniowych

ANNA MATRAS*

Wstęp

Jedzenie trafiające na nasze stoły od zawsze było żywym symbolem społecznych dysproporcji. Różnicująca rola kuchni uwidacznia się we współczesnych ruchach żywieniowych, a społeczno-ekonomiczne aspekty kultury kulinarnej stają się ważnymi zagadnieniami w jej badaniu. Konsumenci mają do wyboru niezliczoną ilość dóbr, których zakup najczęściej określa nie tylko ich status ekonomiczny, ale także pozycję społeczną, poglądy polityczne i wyznawane wartości. Jednym z najczęściej dyskutowanych problemów współczesnej kultury kulinarnej (oczywiście w krajach wysoko rozwiniętych) jest rynek żywności ekologicznej, która w ciągu ostatnich lat stała się synonimem zdrowej żywności. Kupowanie ekologicznych produktów traktowane jest nie tylko jako przejaw dbania o zdrowie, ale przekształciło się w modę, promowaną przez kulinarne czasopisma, internetowe blogi i kucharzy-celebrytów. Apologeci ekologicznych produktów podkreślają ich wysoką jakość i wartości prozdrowotne, natomiast krytycy

* Uniwersytet Jagielloński | Brak zgody na publikację adresu e-mail

zwracają uwagę na wysoką cenę i małą dostępność. Dla tych drugich ruchy żywieniowe oparte na produktach ekologicznych są wykluczające, stają się bowiem symbolem klasy wyższej i jej wysokiego statusu ekonomicznego i społecznego. Opinia takiego ruchu towarzyszy inicjatywie Slow Food, której twórcą jest Włoch, Carlo Petrini. Działająca od prawie trzydziestu lat organizacja, promująca odwrót od taniej, produkowanej na masową skalę żywności, jest często krytykowana. Zarzutami pojawiającymi się najczęściej są oskarżenia o elitarność i luksusowość dóbr, niedostępnych dla większości konsumentów.

Sposobem na walkę z wykluczającym ekobiznesem są współczesne ruchy społeczne, takie jak kooperatywy spożywcze. Ich działanie skupia się na promowaniu żywności ekologicznej, ale przy jednoczesnym obniżaniu jej cen i wspieraniu lokalnych producentów. Dlatego tak istotne jest, by przyjrzeć się roli konsumentów we współczesnej kulturze kulinarnej, a także przedstawić działalność miejskich kooperatyw spożywczych, które proponuje się w tym rozdziale potraktować jako charakterystyczny sposób przeciwdziałania ekonomicznemu wykluczaniu konsumentów żywności. Krzywdzące jest traktowanie ruchów skupionych wokół idei *slow food* jedynie jako snobizmu żywieniowego, a należy zauważyć, jak działanie ruchów inspirowanych tą ideą w realny sposób wpływa na zmianę kultury kulinarnej i jej dostęp dla wszystkich konsumentów.

Kilka lat temu dyskusję na temat żywności ekologicznej w Polsce rozpoczął artykuł Marcina Rotkiewicza w tygodniku „Polityka” zatytułowany *Ekościema, czyli mity zdrowej żywności* (ROTKIEWICZ 2012). Autor obalał w nim większość popularnych przekonań na temat wyższości żywności ekologicznej nad konwencjonalną. Rotkiewicz podkreślał, że nasze wyobrażenia o produktach ekologicznych, oparte na koncepcjach naturalności i prawdziwości, są w zasadzie mitami tworzonymi przez producentów, starających się przekonać konsumentów do wyboru lepszego, ale i droższego produktu. Ekościema (ang. *greenwashing*) (ĆWIK 2014) to poważny problem nie tylko konsumentów żywności, ale i ruchów żywieniowych, które poprzez nieuczciwe praktyki wielu firm tracą społeczne zaufanie. Dlatego tak ważnym elementem w kształtowaniu praktyk konsumenckich jest edukacja i wytwarzanie przekonania, że przyjemność jedzenia może być doświadczeniem dostępnym bez względu na status majątkowy.

Jeść mądrze

Działalność edukacyjna pozostaje zdecydowanie najważniejszym z dokonań *slowfoodowych*. Postulaty żywieniowe określane jako *slow food* można realizować na poziomie codziennych indywidualnych taktyk. Świadome zakupy są podstawową czynnością wprowadzającą w gotowanie i to one właściwie definiują, co i jak będziemy jeść. Mimo iż Slow Food jako organizacja bardzo mocno podkreśla, że najważniejszym punktem swojej refleksji gastronomicznej czyni smak i przyjemność płynącą z jedzenia, to tak naprawdę można zauważyć, że podstawą realizowania założeń ruchu jest zmiana przyzwyczajeń związanych z zakupami. To na linii klient – produkt odbywa się negocjowanie zmian w kulturze kulinarnej. Slow Food wyposaża konsumentów w ogromną wiedzę na temat rolnictwa, ekonomii, gospodarki, ekologii. Jeśli zdecydujemy się z niej skorzystać, należy wziąć pod uwagę, jaki mamy zakres możliwości realizowania poszczególnych postulatów. Dostosowanie codziennych praktyk kulinarnych do wszystkich wymogów ruchu nie jest możliwe, chyba że rozważymy przeprowadzkę na wieś, rozpoczęcie hodowli kóz i podporządkowanie całego życia budowaniu swojej własnej filozofii *slow life*. O wiele bardziej interesujące jest jednak przyjrzenie się, jak ludzie wykorzystują w praktyce niektóre z postulatów ruchu, kształtując przy tym własne praktyki *slowfoodowe*, bardzo szybko rozprzestrzeniające się później na całą kulturę kulinarną.

Codziennie zakupy podporządkowane są określonym scenariuszom. Kryterium wyboru produktów żywnościowych jest uzależnione od indywidualnych gustów i potrzeb, ale przede wszystkim od zasobności portfeli konsumentów. Wśród podstawowych kryteriów, według których wybieramy produkty, znajdzie się ich smak, jakość, świeżość i cena. Procesy zachodzące w dziedzinie handlu stanowią podstawę krytycznej refleksji ruchu Slow Food. Carlo Petrini w książce *Slow Food. Prawo do smaku* (2007) bardzo mocno akcentuje przejście między gospodarką lokalną a globalną, upatrując w nim przyczyn spadku jakości większości dostępnych na rynku produktów oraz źródła kryzysu współczesnej gastronomii. Zdecydowanie krytykuje też zmiany, jakie w dziedzinie żywienia przyniosła nam współczesna cywilizacja, uznając arbitralnie, że gotowe potrawy typu *instant*, bądź oferta *fast foodów*, to jedzenie „śmieciowe”, które nie ma żadnej wartości, ale też nie jest zdolne wyzwolić odczucia przyjemności smaku. Te, wyrażane arbitralnie przez Petriniego, opinie przyczyniły się w dużej mierze do wzrostu niechęci dla Slow Food wśród wielu konsumentów, gustujących w menu popularnych restauracji szybkiej obsługi.

Coraz częściej konsumenci zdają sobie jednak sprawę z tego, że codzienne zakupy wymagają ogromnej wiedzy i inteligencji. Jeśli potraktujemy ideologię Slow Food jako zbiór narzędzi poznawczych, które lepiej lub gorzej sprawdzają się podczas codziennych zakupów czy gotowania, to zauważyć można, że wiele z nich jest bardzo przydatnych. Bez właściwej wiedzy szanse odczytania i właściwego zinterpretowania pojawiających się na opakowaniach napisów, kodów, szeregów cyfr i oznaczeń są właściwie równe zeru. Codzienne zakupy stają się coraz częściej poligonem, na którym konsument walczy z próbującymi go zwieść producentami żywności. Mając w ręku odpowiednie narzędzia poznawcze, jest w stanie rozpoznać nieuczciwe strategie, a te, które uzna za uczciwe, nagrodzić zakupem. Zwykle czytanie etykiet sprowadza się do odszyfrowania daty ważności produktu, choć nawet i to nie zawsze jest na tyle prostą czynnością, by umożliwiała automatycznie szybką ocenę, czy data na opakowaniu jest datą zapakowania, datą przydatności do spożycia czy też wyliczoną datą odpowiadającą jedynie normom Unii Europejskiej. Na kupowanych produktach znajduje się coraz więcej informacji i aby je właściwie odczytać, trzeba umieć swobodnie łączyć znajomość zasad ich opisu z wiedzę praktyczną. Z czasem te umiejętności aktywować można już bez wysiłku, niejako z przyzwyczajenia.

Niezależnie od tego, jak bardzo idealistycznie staralibyśmy się nie myśleć o codziennej diecie, nadal decydującym czynnikiem popytu na dany towar jest jego cena. Prosta matematyka ma zastosowanie podczas każdego zakupu, kiedy trzeba kalkulować opłacalność zakupionego towaru i przeliczać ilość produktów na ilość osób do nakarmienia w obawie przed tym, że jedzenia może zabraknąć. Konsumenci nauczyli się kupować dużo i hurtowo, bo na takie zakupy pozwalają duże sklepy. Taka metoda nie znajdzie jednak uznania wśród zdeklarowanych zwolenników Slow Food, którzy zdecydowanie przedkładają jakość artykułu ponad jego ilość i propagują korzystanie ze świeżych produktów. Petrini argumentuje, że promowany przez organizację sposób zakupu żywności powoduje obniżenie kosztów. Ta – wydawałoby się – utopijna wizja wskazuje, że zyskiem konsumentów będzie obniżenie się zysku wielkich producentów, pośredników i wielkich marketów spożywczych. Takie założenia wydają słuszne, jednak w Polsce żywność sprzedawana na wielką skalę nadal będzie tańsza od tej, która produkowana jest ekologicznie i w niewielkich ilościach. Prosty mechanizm rynkowy bazuje bowiem na założeniu, że im więcej zostanie wyprodukowane, tym więcej się sprzeda. Dlatego opłaca się obniżyć znacznie cenę, aby stworzyć konkurencję na rynku

i zdobyć nowych klientów. Takie praktyki, stosowane przez wszystkich dużych producentów żywności, są ostro krytykowane przez Slow Food, ale bardzo często akceptowane i wspierane przez konsumentów.

Pokutując w Polsce przekonanie, że przyjemność z jedzenia czerpać mogą wyłącznie ci, których na to stać, nie pomaga w budowaniu zaufania do postulatów Petriego. Niestety wiele z tych zarzutów wobec ruchu Slow Food jest bardzo celnych. Oczywiście nie jest tak, że wszystkie produkty wysokiej jakości są bardzo drogie, jednak już zdobycie i przygotowanie ich wymaga czasu, który sam jest wartością ekonomiczną. Jak zatem kupować, żeby jedzenie, które trafia na nasze stoły, było świeże, sezonowe, najlepiej z ekologicznej uprawy i nie nadwyrężało domowego budżetu? Wiele współczesnych praktyk kulinarnych wpisuje się w idee Slow Food, są jednak takie, które działają *slowfoodowo* i niekoniecznie odnoszą się do konkretnych założeń ruchu.

Jeść lokalnie

Bazary i targi umożliwiają praktyczną realizację idei lokalności i sezonowości produktów żywnościowych promowanych przez Slow Food. Są wpisane na stałe w krajobraz miasta i identyfikowane z określonymi towarami i możliwościami. W Krakowie najczęściej wymienianymi będą z pewnością Stary i Nowy Kleparz, a w Warszawie – Hala Mirowska. Niegdyś powstające spontanicznie, dziś zyskały charakter zorganizowany i zarządzany najczęściej przez miasto. W związku z pojawieniem się sklepów wielkopowierzchniowych, w których dostępność towarów nie jest zależna od dnia tygodnia czy obecności lokalnych producentów, w dużych polskich miastach bazy spożywcze są coraz rzadszym widokiem. Znikanie bazarów z miejskich przestrzeni może być uznane za skutek zmniejszonego zainteresowania odbiorców, sprawiającego, że dostawcy oraz producenci wolą sprzedawać swoje produkty większym zakładom niż bezpośrednio klientowi. Ta pierwsza strategia jest po prostu znacznie bardziej opłacalna.

Głównym założeniem bazaru spożywczego jest to, że swoje stoiska mają tam tylko rolnicy i producenci, których gospodarstwa znajdują się w najbliższej okolicy. Tylko w ten sposób handel jest dla nich opłacalny, a kupujący mają gwarancję świeżości produktu – im bliżej, tym szybciej trafia on na konsumenckie stoły bez utraty jakości i smaku. Na bazarach realizuje się również idea *slowfoodowej* bezpośredniości kontaktu z produktem i jego wytwórcą. W supermarketach też można dotknąć wybranych produktów, sprawdzając ich przydatność do spożycia, jednak trudniej już w nich o odnalezienie odpowiedzi na pytanie, jak zostały one wyprodukowane. Oczywiście istnieje

mnóstwo zabiegów marketingowych, które pozwalają wypełnić tę lukę, jednak to bezpośredni kontakt jest uważany za bardziej wartościowy, a także bardziej perswazyjny.

Bazary wracają do wielkomiejskiej przestrzeni, ale w zupełnie innym kształcie i skierowane do innej grupy konsumentów. Dziś najmodniejsze są ekobazary, a ich przykładów wymieniać można by bardzo wiele. W Warszawie najbardziej znane i najmodniejsze to Koszyki, Le Targ, bazar w Nowym Teatrze Krzysztofa Warlikowskiego czy Targ Śniadaniowy na Żoliborzu. Jedną z bardziej interesujących inicjatyw krakowskich jest realizowany przez stowarzyszenie Podgórze projekt promowania lokalnych produktów z Małopolski, stawiający sobie za cel reaktywację targu, który kiedyś odbywał się na Rynku Podgórskim. Na Targu Pietruszkowym znaleźć można produkty spożywcze wytwarzane przez małopolskich producentów wyrobów tradycyjnych, regionalnych i ekologicznych. Inicjatywa wpisuje się oczywiście w bardzo modną i popularną ideę powrotu do kuchni kulinarnej z przeszłości, w której handel na bazarach był najpopularniejszą formą zakupów.

Ekologiczne bazary nie tyle powróciły do miejskiej przestrzeni, co znalazły się w niej na nowo na zupełnie innych zasadach. Przede wszystkim organizowane są nie codziennie czy w określone dni, a jedynie okazjonalnie, jako rodzaj specjalnego wydarzenia. Skierowane są też nie do ogółu, a raczej do konkretnego grona osób, należącego do określonej grupy społecznej. Ich popularność w Warszawie wskazuje na przykład na to, że odbiorcami takich inicjatyw są zdecydowanie ludzie o wysokim statusie materialnym. Ekobazary nie wpisują się w codzienne scenariusze zakupów. Kupując na nich okazjonalnie, z dobrego i ekologicznego jedzenia przygotowujemy rodzaj domowego święta, które nie powtórzy się aż do następnej podobnej inicjatywy. Także miejsca, w których odbywają się takie bazary, różnią się od tych tradycyjnych. Kiedyś bazar tworzył się w miejscu, które gromadziło ludzi, było w centrum jakiejś dzielnicy, u zbiegu ważnych ulic czy po prostu na głównym miejskim rynku. Jeśli dziś ekobazar odbywa się w warszawskim Nowym Teatrze, to z pewnością nie jest to miejsce oczywistych zakupów dla każdego. Wizyta w takim miejscu przestaje być częścią codziennych działań żywieniowych, a staje się specjalnym wydarzeniem.

Nowe praktyki konsumenckie, związane z powstawaniem ekobazarów, spotykają się również z krytyką. Na łamach mediów (głównie portalu NaTemat.pl) przetoczyła się dyskusja na temat warszawskiego Le Targu. Jest to inicjatywa współorganizowana przez Slow Food i warszawskie kooperatywy spożywcze. Pomimo swej dość pretensjonalnej nazwy, Le Targ przyczynia się do promowania lokalnych wytwórców żywności

i zachęca do kupowania polskich produktów. Podstawowym zarzutem formułowanym wobec Le Targu było oskarżenie o snobizm. W mediach inicjatywa ta przedstawiona została jako snobistyczny kaprys warszawskiej elity albo kolejne z hipsterskich wydarzeń w stolicy (ŚWIĘCICKA 2014). Kolejny zarzut dotknął bezpośrednio rolników i producentów, oferujących swoje produkty na Le Targu. Według niektórych głosów stają się oni nowymi celebrytami. Ich sylwetki i fascynujące biografie przedstawiane są na łamach gazet kulinarnych, są oni rozpoznawani przez klientelę i uwielbiani nie tylko za produkowane przez siebie towary. Pan Sandacz i Pan Ziółko – jedni z najbardziej znanych producentów – na warszawskich bazarach pojawiają się regularnie, a ich marka jest już tak modna, że można wręcz mówić o kultowości.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy moda na ekobazary pomaga w promowaniu idei Slow Food. Podobnie trudno dociec, czy mają one wiele wspólnego ze *slowfoodową* lokalnością. Przypomina to raczej działanie w wypreparowanej przestrzeni i w oderwaniu od rzeczywistości społecznej. Brak pierwiastka zaskoczenia, brak możliwości negocjowania cen i sprawdzania producenta sprawia, że inteligencja czy wiedza na temat dobrego jedzenia przestają być potrzebne. Również świadoma estetyzacja przestrzeni bazaru jest elementem wskazującym na jego inscenizacyjność. Ładnie opakowany i ekologiczny produkt staje się w dzisiejszych czasach fetyszem, a jego konteksty i zasięg odwołań wydaje się daleko przekraczać podstawowe dla *slowfoodowych* modeli założenia bezpośredniości i naturalności.

Jeść wspólnie

Idee lokalności czy inaczej swojskożerstwa stanowią najmocniejszy punkt w refleksji i praktyce Slow Food. Zakładanie wspólnot pożywienia to rozwinięcie i zarazem realizacja tego postulat. Zasadniczym celem jest tu zmiana regulacji w zakresie handlu żywnością poprzez zaktywizowanie członków wspólnot dla poszukiwania jak najlepszych lokalnych producentów żywności i zawiązanie z nimi porozumienia o bezpośredniej współpracy w zakresie sprzedaży. Uczciwy i zdrowy system dystrybucji pożywienia zakłada jak największe ograniczenie *food miles*¹, co ma na celu ochronę środowiska, ale także ochronę regionalnej kultury gastronomicznej. Taka koncepcja handlu ma również na celu promowanie produktów wysokiej jakości, niekonkurencyjnych pod

¹ Termin określający dystans, jaki produkt pokonuje od miejsca wyprodukowania do miejsca sprzedaży. Im więcej mil produkt przebył, za tym większe zagrożenie dla środowiska naturalnego jest uznawany.

względem cen, ale za to niedoścignionych co do smaku i walorów odżywczych. Zbliżenie dwóch końców gastronomicznego łańcucha – producenta i konsumenta – to szansa na stworzenie dobrze funkcjonującej wspólnoty pożywienia, która będzie realizowała wszystkie potrzeby obu grup w zakresie gastronomii.

Działaniami, które w praktyce realizują takie założenia, są powstające w całej Polsce kooperatywy spożywcze. Kooperatywizm to idea społeczna związana z ruchem socjalistycznym, co w przypadku zdecydowanie antykapitalistycznej wymowy działań Slow Food (lewicowy początek działalności we Włoszech) nie wydaje się bardzo zaskakujące. Spółdzielczość i współpraca w ramach zrzeszonych grup w rozumieniu Edwarda Abramowskiego, jej głównego teoretyka, miała polegać nie na działalności dla zysku, ale na udostępnieniu wszystkim członkom takiego samego, prostego dostępu do tanich i dobrych towarów bądź usług (ABRAMOWSKI 1928). W Polsce ruch spółdzielczy kojarzyć się może z czasami realnego socjalizmu, mimo że pomysł kooperatywizmu spożywczego zrodził się w Nowym Jorku, a idee kooperatywizmu najlepiej rozprzestrzeniają się w Kopenhadze (gdzie zrzeszonych jest prawie trzy tysiące osób). U wielu polskich konsumentów konotacje te budzą uzasadnioną niechęć do zrzeszania się. Kooperatywizm traktowany jest często – niesprawiedliwie – jako spuścizna ideowa czasów PRL-u, dla której nie ma miejsca w dzisiejszej kapitalistycznej gospodarce. Zwolenników oddolnego zrzeszania się i współdziałania jednak przybywa, z pewnością dzięki świadomości, jakie korzyści mogą z tego płynąć dla konsumenta.

W Polsce działa już kilkadziesiąt kooperatyw spożywczych, głównie powstających w większych miastach. Jako pierwsza rozpoczęła działalność Warszawska Kooperatywa Spożywcza. Swoje cele opisała w iście *slowfoodowy* sposób: „Budujemy sieć współpracy producentów i konsumentów, której celem jest zaspokajanie potrzeb, a nie zysk. Staramy się, aby kupowane przez nas produkty w coraz większym stopniu pochodziły z upraw ekologicznych, spełniały standardy etyczne, omijały pośredników i zachowywały niską cenę” (HERBST 2012). Warszawiacy działają w Kooperatywie od 2010 roku, zrzeszając coraz więcej ludzi. Zainspirowali powstanie kolejnych polskich kooperatyw, między innymi w Łodzi, Krakowie i Gdańsku.

Kooperatywy realizują *slowfoodową* politykę wspólnot pożywienia. W programie ich działania można przeczytać:

W przeciwieństwie do jedzenia z hipermarketu mamy znaczną kontrolę nad jakością i świeżością produktów, które kupujemy. Kooperatywa buduje sieć producentów rolnych, z którymi współpracujemy bezpośrednio, zyskując wpływ na sposób produkcji i jakość żywności oraz będziemy

w stanie utrzymywać stosunkowo niskie ceny. Zależy nam na budowaniu z producentami bliższych relacji, opartych o wzajemne poszanowanie, dialog i sprawiedliwy handel. Już dziś zaopatrujemy się w część warzyw w zaprzyjaźnionych gospodarstwach ekologicznych (HERBST 2012).

Widać stąd wyraźnie, że dla członków wspólnoty ważne jest budowanie stałych relacji z producentami, wpływanie na ich politykę handlową i tym samym dawanie sobie możliwości zakupu towarów po niskich cenach, ale o dobrej, możliwej do kontrolowania jakości. Kooperatywy spożywcze wspierają lokalnych wytwórców i powstające gospodarstwa ekologiczne. Dla tych rolników, którzy na wciąż jeszcze niepewnym rynku produktów ekologicznych mają sporą konkurencję, współpraca z miejskimi kooperatywami jest szansą na znalezienie stałego rynku zbytu, pewnych odbiorców swoich produktów.

Działania kooperatywne są wspólnotowe i demokratyczne. Każdy z członków może się uważać jednocześnie za prezesa, ponieważ zarządzanie kooperatywą jest rotacyjne. W czasie cotygodniowych czy codwutygodniowych zakupów zmieniają się osoby, które zarządzają przedsięwzięciem. Funkcje rozdzielane są dobrowolnie, nie ma przymusu. Jeśli ktoś nie ma czasu, bądź nie dysponuje samochodem, odwdzięcza się wspólnocie w inny sposób. Wspólne zakupy rozpoczynają się na pobliskich targach lub jako wycieczki po towar od znanych i zaprzyjaźnionych rolników. Przygotowane wcześniej przez grupę zamówienia są realizowane przez wyznaczonych członków, a następnie w umówionym dniu grupa spotyka się na rozdzielenie zakupów i uregulowanie rachunków. Spotkania odbywają się w zaprzyjaźnionych małych restauracjach i kawiarniach.

Spotkania to ostatni i być może najważniejszy aspekt działania kooperatyw spożywczych. Dla wielu członków stały się one miejscem zawiązania trwałych przyjaźni i ważnych relacji społecznych. Spotkanie w kooperatywie to platforma wymiany myśli, przepisów kulinarnych, doświadczeń smakowych oraz możliwość odnalezienia pomocy w trudnych chwilach. Wspólnoty deklarują bowiem, że gdyby któremuś z jej członków drastycznie zmieniła się sytuacja materialna i nie miałby co do garnka włożyć, inni członkowie kooperatywy ruszyliby z pomocą.

Kooperatywy to organizacje stworzone z myślą o ich uczestnikach, ale ważną częścią ich działalności jest działalność społeczna. Dziesięć procent każdych zakupów przeznaczają na tak zwany fundusz gromadzki. Część funduszu przeznaczana jest na bieżące potrzeby organizacji (choć te nie są wysokie), a część wspólnota odkłada na cele społeczne, angażując się w różnego rodzaju akcje charytatywne. Polityczność działań Kooperatyw to także wspieranie postulatów Sprawiedliwego Handlu:

Docelowo staramy się zbliżyć do idei Sprawiedliwego Handlu (w szczególności uczciwego odpłacania producentów, zakazu pracy dzieci, jawności informacji o pochodzeniu produktów). Mamy nadzieję, że nasza działalność może stać się przykładem budowania alternatywy dla kapitalistycznego systemu gospodarczego opartego na konkurencji i wyzysku, zamiast współpracy (KOOPE-RATYWA SPOŻYWCZA W ŁODZI 2016).

Ten kontekst działalności w dużej mierze zgadza się z postulatami Slow Food, na który jednak twórcy polskich spółdzielni spożywczych nie powołują się wprost. Wręcz przeciwnie – zarzucają Slow Foodowi, że jest ruchem na rzecz ochrony producentów, a dopiero na drugim miejscu stawia ochronę konsumenta. Dla kooperatyw najważniejszy jest konsument i to wokół jego potrzeb organizują działalność. Zarzuty wobec Slow Food są po części zrozumiałe, choć wydawać się może, że współpraca czy wzajemne wspieranie się obu ruchów dawałyby bardziej wymierne rezultaty niż krytyka.

W Krakowie od 2011 roku działa Wawelska Kooperatywa Spożywcza. Inicjatywa pojawiła się oddolnie, z potrzeby ludzi szukających sposobu na tańsze, ekologiczne zakupy i poszerzenie grona znajomych. W ten sposób ruch ciągle się powiększa, znajdując nowych zwolenników. Członkowie kooperatyw chcą, by powstało ich jak najwięcej – najlepszym rozwiązaniem byłaby jedna w każdej dzielnicy każdego miasta, tak jak ma to miejsce w innych państwach. W ramach takich dzielnicowych kooperatyw powstają lokalne sklepy, w których kupują tylko ich członkowie. Działalność kooperatyw spożywczych ma charakter polityczny. Wskazują na to sami twórcy, którzy piszą wręcz o upolitycznianiu pomidora czy walce z kapitalizmem za pomocą marchewki. Wierzą, że oddolne, lokalne działania mają pozytywny wpływ nie tylko na grupę zrzeszającą, ale mogą przyczynić się do poprawy sytuacji gospodarczej i ekonomicznej regionu.

Kooperatywy Spożywcze realizują *slowfoodową* ideę *convivium*, wspólnot, które zrzeszają się, by wspólnie jeść, ale też wspólnie żyć i organizować swoje indywidualne, codzienne praktyki kulinarne wokół życia wspólnoty. Spełniają z powodzeniem funkcje komunikacyjne i rozrywkowe. Są przestrzenią wymiany nie tylko towarów, ale też wiedzy. Spotkania kooperatyw tworzą przestrzeń odpoczynku i zawierania przyjaźni, dającą możliwość zwolnienia tempa i ucieczki od cywilizacyjnego pędu. Mimo że twórcy kooperatyw spożywczych postulują, aby kooperatywizm stał się częścią życia codziennego, dość wyraźnie widać, że dla wielu osób zrzeszonych w spółdzielniach jest on aktywnością pozacodzienną, mającą aspekty czasu świątecznego i pozbawionego rutyny. Podobne świąteczne i pozacodziennie znaczenie dla uczestników mają wszystkie wspólnotowe działania wpisujące się w tworzenie nowej kultury kulinarnej.

Przyszłość żywieniowej rewolucji

Najbardziej znanym hasłem rewolucji kulinarnej, z jaką bez wątpienia mamy dziś do czynienia (o czym świadczą liczne, wymienione w rozdziale, działania konsumenckie), jest twierdzenie: „jesteś tym, co jesz”. To popularne stwierdzenie można rozszerzyć i powiedzieć, że nie tylko tym co, ale także jak, z kim i gdzie jesz. W obliczu rosnącego zainteresowania kuchnią i jakością spożywanego jedzenia nie sposób uniknąć wielu pytań, dotyczących wyboru nawyków żywieniowych i wiążących się z nimi konsekwencji zarówno na gruncie społecznym, jak i ekonomicznym. Promowanie zdrowego stylu życia pozytywnie wpłynęło na wzrost zainteresowania żywnością ekologiczną, co spowodowało obniżenie jej cen i zwiększenie dostępności. Mimo krytyki, z jaką spotykają się współczesne ruchy żywieniowe, należy zauważyć, że ich popularność wciąż wzrasta, a działania, które podejmują, wpływają pozytywnie na zwiększanie się świadomości konsumenckiej Polaków.

Popularność kooperatyw spożywczych, powstawanie kooperatywnych sklepów i zwiększająca się liczba małych gospodarstw, produkujących żywność ekologiczną na lokalną skalę, jest z pewnością skutkiem edukacyjnej roli Slow Food. Te zmiany w polskiej kulturze kulinarnej można traktować również jako przyczynę rosnącego zainteresowania poprawą nawyków żywieniowych. Należy traktować je raczej już nie jako przejaw chwilowej mody, ale rezultat upowszechnionego dostępu do lepszych jakościowo dóbr w cenach, które nie wykluczają większości konsumentów. Nie należy również postrzegać zmian zachodzących w kulturze kulinarnej jako próby przenoszenia zachodnich modeli konsumenckich na grunt polski. Dokonana w niniejszym rozdziale analiza zaledwie kilku najbardziej popularnych form promowania jakościowej żywności w rozumieniu Slow Food pokazuje że żadnego z opisanych zachowań konsumenckich nie sposób nazwać nowym i nieznanym. Część praktyk kulinarnych, znanych sprzed lat, odżyła na nowo w świetle promowanych przez ekologiczne ruchy idei. Reaktywację bazarów i małych sklepów, podobnie jak i obecność miejskich kooperatyw, należałoby uznać za powrót do dawnych modeli konsumenckich, które zostały wyparte przez wielkopowierzchniowe sklepy. Ekonomiczne wykluczenie części konsumentów żywności wciąż jawi się jako bardzo istotny problem polskiego społeczeństwa, jednak pojawiają się taktyki oporu, dające narzędzia do indywidualnej i zbiorowej walki z tym wykluczeniem. A co najważniejsze, chęć dołączenia do rewolucji wyraża coraz więcej konsumentów i jest to chyba najistotniejsza zmiana w kulinarnej kulturze.

English summary

Anna Matras in the chapter entitled *We Are what We Eat. Social and Economic Aspects of Modern Food Movements* analyses the trends in contemporary culinary culture. The main context for this analysis is the economic and social aspect of these movements. The starting point for this paper is a noticeable change in consumer behavior of Poles related to the development and popularization of movement habits such as Slow Food. This organization, founded by Carlo Petrini in 1968 in Italy, promoting a conscious and wise approach to daily consumption, has become quickly a point of reference for commenting all changes in eating habits in societies of developed countries. Organic food has become a synonym for good and healthy food—the best and the only right choice. Interest in changing style of nutrition is treated in this section, not as a sign of a fad, but as a result of the pervasive access to better quality and organic food products. It is also due to the increasing awareness of the importance of healthy eating habits. The prevalence can be attributed to the educational role of slow food organizations. The changes taking place in the narrative on healthy eating and new styles of consumption are frequent topics usually critical analysis in the popular press. Economic exclusion of consumers of food still appears in them as the most important problem of the Polish society. Utilising the expertise that comes from the educational role of organizations such as Slow Food, however, we can work out the tactics of resistance, providing effective tools for individual and collective struggle against this exclusion. An example of such successful tactics used to fight the exclusion of economic activity is food cooperatives, which are communities of unifying people wishing to buy food in accordance with the assumptions of the idea of slow food.

Źródła cytowań

ABRAMOWSKI EDWARD (1928), *Idee społeczne kooperatyizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Związku Spółdzielni Spożywców.

ĆWIK NATALIA (2014), *Wybielanie za pomocą zielonego*, online:
http://www.proto.pl/PR/Pdf/Greenwashing_art_FOB.pdf [dostęp: 30.03.2017].

HERBST KRZYSZTOF (2012), *Kooperacja wspomaga przetrwanie*, online:
http://www.ekonomiaspoleczna.pl/wiadomosc/798377.html?ci=es_komentarze&did=807357&state=am, [dostęp: 30.03.2017].

ŚWIĘCICKA OLGA (2014), 'Ekologicznie po drugiej stronie Wisły. Nowy bazar w Warszawie', *NaTemat.pl*, online: <http://natemat.pl/45557,ekologicznie-po-drugiej-stronie-wisly-nowy-bazar-w-warszawie> [dostęp: 30.03.2017].

PETRINI CARLO (2007), *Slow Food. Prawo do smaku*, przekł. Jan Jackowicz, Warszawa: Twój Styl.

ROTKIEWICZ MARCIN (2012), 'Ekościema, czyli mity zdrowej żywności', *Polityka.pl*, online: <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1549063,1,czym-na-prawde-jest-rolnictwo-ekologiczne.read> [dostęp: 30.03.2017].

KOOPERATYWA SPOŻYWCZA W ŁODZI (2016), *O spółdzielni*, online:
<http://lodz.kooperatywaspozywcza.pl/zamowienia/spoldzielnia.php> [dostęp: 30.03.2017].

„To jest genetycznie zakodowane”: patologizacja i normalizacja transseksualizmu w polskich mediach w latach dziewięćdziesiątych

LUDMIŁA JANION*

Wstęp

W rozdziale tym rozważone zostaną sposoby mówienia o transseksualizmie¹ w latach dziewięćdziesiątych w celu przedstawienia, jak w pewnym konkretnym sposobie omawiania tego zjawiska zbiegły się interesy seksuologów, dziennikarzy i osób dążących do korekty płci, w wyniku czego wyodrębnił się specyficzny dyskurs transseksualności, który nazwać można dominującym.

Transseksualizm jest pojęciem względnie nowym, ukutym w Stanach Zjednoczonych w 1949 roku i rozpowszechnionym w latach sześćdziesiątych (HAUSMAN 1995, MEYEROWITZ 2002, VALENTINE 2007). W Polsce przełomowym momentem w popularyzacji wiedzy medycznej o transseksualizmie był rok 1988, kiedy wydana została pionierska książka autorstwa Kazimierza Imielińskiego i jego ucznia, Stanisława Dulki,

* Uniwersytet Warszawski | kontakt: l.janion@gmail.com

¹ Pojęcie „transseksualizm” wywodzi się z medycyny i funkcjonuje w formie diagnozy seksuologicznej. W odniesieniu do zjawiska społecznego i tożsamości osób w ostatnich latach używa się mniej patologizującego terminu „transseksualność”. Dla uniknięcia anachronizmu w rozdziale stosowany jest przede wszystkim pierwszy termin.

Przekleństwo Androgyne (1988), przedstawiająca popularnonaukową wykładnię tego, czym jest transseksualizm i zawierająca opis warunków życia osób transseksualnych oraz prawnych i medycznych aspektów korekty płci. Z uwagi na wymogi objętościowe rozdziału pominięte zostaną kwestie dotyczące historii transseksualizmu w Polsce, a także bardziej uszczegółowiona analiza ustaleń autorów wzmiankowanej książki². Bez względu jednak konieczne jest wskazanie tych podniesionych w publikacji aspektów, które przyczyniły się do dominacji tego rozumienia transseksualizmu w polskich mediach w latach dziewięćdziesiątych.

Zarysowany przez Imielińskiego i Dulkę dyskurs transseksualizmu można w skrócie określić jako scjentystyczny, sokratejski i antyfeministyczny. Scjentystyczny – bo w swoim podstawowej legitymacji szuka w naukach przyrodniczych, odwołując się do kategorii funkcjonujących w amerykańskiej seksuologii i przedstawiając je jako naukowe, a więc obiektywne, potwierdzone empirycznie prawdy. W imię nauki walczy z uprzedzeniami i stereotypami. Sokratejski – ponieważ zakłada, że popularyzowanie wiedzy o transseksualizmie i innych formach odmienności płciowej przyczyni się do lepszego zrozumienia osób transseksualnych i ich społecznej akceptacji. Dla polskich seksuologów, podobnie jak w intelektualizmie etycznym Sokratesa, wiedza jest gwarantem wypracowania pożądanых postaw i działań. Antyfeministyczny – ponieważ seksuologowie świadomie odrzucili dorobek myśli feministycznej, w *Przekleństwie Androgyne* opowiadając się za tradycyjnymi rolami płciowymi w rodzinie, a prawo do kwestionowania stereotypów płci przyznając osobom transseksualnym, lecz nie feministkom. Ważne jest także, że seksuologowie starali się wyraźnie oddzielać transseksualizm od homoseksualności i transwestytyzmu. I choć we wszystkich trzech przypadkach autorzy dalecy byli od krytyki czy potępienia, to opozycje między transseksualizmem a transwestytyzmem i homoseksualizmem budowali w taki sposób, że transseksualizm jawił się na ich tle w sposób pozytywny – jako tragiczny, niezawiniony, niezwiązany z pożądaniem seksualnym. Proponowana przez Imielińskiego i Dulkę wykładnia transseksualizmu odzwierciedlała homofobię, seksofobię i seksizm typowe dla

² Na temat kategorii transseksualizmu w dyskursie seksuologicznym PRL pisała między innymi Maria Dębińska (2014) oraz autorka rozdziału (JANION 2016). Imieliński i Dulko opublikowali także *Apokalipsę płci* (1989) – zbiór listów, wspomnień, autobiografii i wierszy pisanych przez osoby transseksualne, opatrzonych komentarzami seksuologów. Po ponad dziesięciu latach ukazały się trzy kolejne popularyzatorskie tytuły autorstwa warszawskich lekarzy, pisane w późnych latach osiemdziesiątych, *Transpozycje płci* (wraz Marianem Filarem, 2001), *Galeria seksu* (2002) oraz *Zbłąkana płeć* (2002).

Polski lat dziewięćdziesiątych XX wieku, dzięki czemu liberalne media mogły ją zaakceptować i skutecznie propagować.

Medialny konsensus

Chociaż transseksualizm był pojęciem niezwykle kontrowersyjnym, krytykowanym na Zachodzie przez środowiska psychiatrów, feministek, konserwatystów, a niekiedy także przez ruchy gejów i lesbijek, to w konserwatywnej Polsce pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku zapanował medialny konsensus związany z tym tematem. Ta jednomysłność wynikała z faktu, że do połowy dekady publicystyczny dyskurs był całkowicie kontrolowany przez seksuologów. Dziennikarze czerpali informacje z książek Inielińskiego i Dulki oraz z udzielanych przez tych lekarzy wywiadów. Autorzy programów telewizyjnych zapraszali do studia seksuologów i ich współpracowników, którzy przedstawiali transseksualizm tak, jak zarysowany on został w *Przekleństwie Androgyne*, a dziennikarze nie kwestionowali podobnego owego spojrzenia. Aktywność publicystyczna seksuologów i ich współpracowników jest zrozumiała, skoro byli oni przekonani o pozytywnym wpływie informowania społeczeństwa o problemach osób transseksualnych. Stąd też obecność w mediach specjalistów przedstawiających seksuologiczną wiedzę na ten temat, informujących o możliwościach leczenia i nawołujących do tolerancji. Popularyzacja takiego spojrzenia na transseksualizm nie byłaby jednak możliwa bez udziału osób transseksualnych, które wyrażały w mediach gotowość do dzielenia się swoimi życiowymi historiami, posługując się przy tym kategoriami wyłożonymi przez seksuologów. Pojęcia te funkcjonowały jako wiedza ekspercka, którą dążące do korekty płci osoby musiały przyjąć do opisu swoich biografii. W praktyce przedstawienie przekonującej historii płciowego niedopasowania było warunkiem uzyskania diagnozy i zgody na leczenie. Jak wskazuje badająca transseksualizm w kulturze amerykańskiej Berenice Hausman, biografie osób, którym udało się z sukcesem przejść przez proces korekty płci funkcjonują jako praktyczne poradniki dla tych, którzy borykają się z płciowym niedopasowaniem oraz umożliwiają autodiagnozę. Biografie te przyczyniają się w ten sposób do regulowania transseksualnej tożsamości, wyznaczając standardy tego, co to znaczy być transseksualistą (HAUSMAN 1995: 142-143). Podobnie funkcjonowały historie osób transseksualnych przedstawiane w polskich mediach od końca lat osiemdziesiątych. W swoich narracjach osoby trans-

seksualne często przyznają, że to z prasy dowiedziały się o możliwościach zdobycia pomocy medycznej. Przejmują przy tym seksuologiczny język do opisu własnych doświadczeń. Maria Dębińska opisuje tę zależność w następujący sposób:

Seksuologia dostarczała języka, którym osoby transseksualne mogły wyartykułować swoje doświadczenia, a mocą swojego autorytetu ustalała i legitymizowała treść transseksualnej tożsamości i kanony jej przeżywania. Publikacja tekstów, których część powstała jako materiał diagnostyczny, ma edukować te osoby transseksualne, które jeszcze nie wiedzą, jak nazwać swoje cierpienia, i ich najbliższe otoczenie (DĘBIŃSKA 2014: 64).

Najlepszym polskim przykładem działania powyższego mechanizmu jest *passus* z wydanego w 1992 roku pamiętnika Ady Strzelec, w którym opisuje ona, jak odkryła możliwość wyeksplikowania swojej sytuacji w kategoriach posiadania kobiecej psychiki:

Pamiętam do dziś chwilę nie do opisania, gdy przeczytałam artykuł o transseksualizmie. Szłam do pracy i czytałam gazetę, w której był artykuł o możliwości zmiany płci w Polsce. Po przeczytaniu poczułam w jednej chwili, że wszystko się wyjaśniło. Zrozumiałam, dlaczego życie w roli mężczyzny wali mi się i dlaczego pragnę przebierać się, a właściwie ubierać się jak kobieta, malować i mieć długie włosy, dlaczego tak zazdroszczę każdej dziewczynie jej dziewczęcości, dlaczego marzyłam, by mieć piersi i narządy żeńskie płciowe. Właśnie dlatego, że psychicznie jestem kobietą. [...] To było jak olśnienie (STRZELEC 1992: 38).

Dodać przy tym należy, że media przedstawiały tylko te osoby, które modelowo przeszły proces korekty. Doświadczenia osób, które mimo zgłoszenia się do poradni seksuologicznej nie zakwalifikowały się do leczenia, zrezygnowały z korekty lub były niezadowolone z jej efektów, nie przedstawiały się do prasy ani telewizji³. W rezultacie wszystkie historie, które ujrzały światło dzienne, były bardzo do siebie podobne. Homogeniczność dyskursu wynikała zatem ze sprzężenia zwrotnego: żeby potwierdzić swój status jako osoby transseksualnej, trzeba było interpretować swoje doświadczenia w kategoriach dominującego dyskursu seksuologicznego. Z kolei seksuologiczna wiedza o transseksualizmie przedstawiana była jako empiryczna, oparta na doświadczeniach jednostek, ich prawdziwych, wewnętrznych uczuciach – czyli legitymizowana była tym, że trafnie oddawała doświadczenia niedopasowanych do płci osób. Głosy osób transseksualnych uwiarygodniały twierdzenia seksuologów i były niezbędne do utrwalania się dyskursu. W wypowiedziach dla prasy transseksualiści stosowali ujed-

³ Wartym odnotowania wyjątkiem jest opublikowana w „Gazecie Wyborczej” historia Anny (SURMIAK-DOMAŃSKA 1998).

nolicone kategorie transseksualnych biografii, dowodząc na przykład swojej psychologicznej płci z wykorzystaniem narracji o niedopasowaniu płciowym („Od dziecka czułam się dziewczynką. Kiedy miałam trzy lata, przebierałam się w sukienki”; WIELGOPOLAN 1992: 3) czy o niechęci do zachowań tradycyjnie przypisanych do płci nadanej im przy urodzeniu („Zrywałam z siebie sukienki i kokardki”; AUGUSTYN 1995: 12). Opisywali także doświadczenia poczucia wstrętu do własnego ciała („kiedy się rozbiebrałam, widziałam swoje wstrętne męskie ciało i to było dla mnie koszmarem”; WIELGOPOLAN 1992:3) i przekonywali o pozytywnych skutkach diagnozy („Radość, że otwarła się przede mną droga do własnej skóry po prostu odebrała mi dech. Chciałam krzyczeć w niebogłosy, że nareszcie odnalazł się klucz do mojego więzienia”; JACKOWSKI 1990: 25) czy korekty („I ta szalona radość, pomimo bólu, upływu krwi i ogromnego osłabienia. Udało się. Byłam więźniem w swoim ciele, teraz jestem sobą”; LIPIŃSKI & SZCZYGIEŁ 1993: 6).

Najpełniejszą ilustracją tego, jak przedstawiona w mediach osoba transseksualna stosuje dominujący dyskurs do opisu swoich doświadczeń, jest jeden z odcinków cyklu reportaży o współczesnych Polakach i Polkach *Kto ty jesteś? Jacy jesteśmy...*. W wyemitowanym w 1994 roku odcinku przedstawiona została historia Anny (JASTRZĘBOWSKI, SZOSTAK, BRUDZIŃSKI, VALERIS 1994). Narratorka odcinka opowiada do kamery dzieje swojego transseksualizmu. Jest w pełni zaznajomiona z dyskursem seksuologicznym i stosuje go do artykułowania swoich doświadczeń. Autorzy programu nie kwestionują w żaden sposób tego schematu mówienia o płciowej odmienności. Narracja przebiega według wzoru rozpowszechnianego w seksuologicznych publikacjach – od niedopasowania do stereotypów płci we wczesnym dzieciństwie, przez podejrzenie przez rówieśników o stygmatyzujący homoseksualizm, potem nieudane małżeństwo, które skłonić miało do porzucenia marzenia o korekcie płci, aż do załamania psychicznego i przełomowego momentu, a więc lektury artykułu prasowego, który zainspirował narratorkę do znalezienia pomocy u seksuologów. W momencie kręcenia programu Anna była w trakcie kuracji hormonalnej i oczekiwała na zabieg chirurgiczny. Była wówczas bardzo zadowolona z dotychczasowego leczenia, a korekta stanowiła dla niej odzyskiwanie „prawdziwej” siebie, co ilustruje choćby taki *passus* jej wyznań: „Dochodzę do siebie. Niebawem moje cierpienie całkowicie się zakończy, to jest kwestia szczęścia, siedmiu miesięcy. I w pełni będę sobą – biologicznie, psychicznie, cywilnie, a tego potrzebuję” (JASTRZĘBOWSKI, SZOSTAK, BRUDZIŃSKI, VALERIS 1994).

Podobnym przykładem posługiwania się dominującym dyskursem w telewizji jest filmowa historia Barbary, wyemitowana w 1993 roku w programie *Po północy* (MICHALSKA & BOROWIEC 1993). W filmie pojawia się typowa narracja o niedopasowaniu do płci od wczesnego dzieciństwa, wykluczeniu przez kolegów i znalezieniu pomocy u seksuologów. Bohaterka posługuje się językiem potocznym, ale wplata weni seksuologiczne formuły znane z *Przekleństwa Androgyne*, takie jak „konflikt psychiczny jest ogromny” albo „nie ma dopasowania ciała” (MICHALSKA & BOROWIEC 1993). O swojej sytuacji przed korektą mówi: „nie chciałam żyć z tym, co miałam. Jeśli miałam z tym żyć, wołałam umrzeć”, zaś o rozpoczęciu kuracji hormonalnej – „ta radość to jest nie do opisanie. Poczułam wtedy, że mi dopasowano ciało do głowy, że wreszcie jest dograne wszystko” (MICHALSKA & BOROWIEC 1993).

Także w programach, w których osoby transseksualne wypowiadają się w studio, widz miał do czynienia z podobnym sposobem wypowiadania się. W produkcji *Po północy* do transseksualnej przeszłości przyznała się jedna z obecnych na widowni kobieta, która zapytana o swoje doświadczeniach z korektą płci, powiedziała:

Mam szansę na zbudowanie sensownego życia. [...] Moje istnienie może wreszcie nabrać znamion koherentności, co jest podstawą do mówienia o szczęściu. [...] Czuję się sobą. Zakończył się ten potężny interpsychiczny konflikt, który w moim przypadku uniemożliwił osiągnięcie pewnych ambicji i celów życiowych (MICHALSKA & BOROWIEC 1993).

Podobnie było w programie *Na każdy temat*, kiedy w 1994 roku jeden odcinek tego popularnego *talk-show* został poświęcony transseksualizmowi. Goście Janusza Wojciechowskiego opisywali koszmar życia przed korektą i podkreślali pozytywne zmiany związane z uzgodnieniem płci. Wyznawali: „Czuję teraz, że żyję. Czuję się jakby nowo narodzoną osobą”, „Było to [korekta] zrzuceniem znienawidzonej, obcej skóry”, „Mogę teraz czuć się sobą” (ORZECOWSKI 1994). W każdym z powyższych przypadków dziennikarze w żaden sposób nie kwestionowali opisywanych przeżyć. Osoby dokonujące wyznań w pełni polegały na konwencjach narracyjnych, wyrażeniach, metaforach i założeniach analitycznych zaproponowanych przez seksuologów, co świadczy o wielkim sukcesie dominującego dyskursu, wynikającym zarówno z jego atrakcyjności, jak i z braku alternatyw.

Niezwykła, ale uleczalna choroba

Dziennikarze podkreślali wyjątkowość i dramatyzm transseksualizmu. „Transseksualizm – zagadka stulecia. Nierozwiązany problem końca XX wieku” pisała w 1991 roku Teresa Bętkowska, dodając, że „Nie ma sensacji – jest ludzkie nieszczęście” (BĘTKOWSKA 1991: 51-52). Podobny przekaz znajdujemy w „Gazecie Wyborczej”: „Transseksualizm jest niewyobrażalnym ludzkim nieszczęściem” (JANTZ 1991: 13), „transseksualiści mówią o sobie, że są błędem natury. Niezgodność między płcią psychologiczną i cielesną jest dla nich koszmarem” (WIELGOPOLAN 1992). Niekiedy uwznioślano ten stan, co także jest pokłosiem narracji seksuologów. W artykule z 1992 roku Dulko podkreślał, że: „Ta niezgodność w niczym nie upośledza ani intelektu, ani zdolności twórczych, a wręcz przeciwnie – posiadają oni [transseksualiści — L.J.] często bardzo wrażliwe i bogate osobowości” (WIELGOPOLAN 1992: 3). Z kolei Aneta Augustyn w tytule i wprowadzeniu do swojego artykułu przyrównywała transseksualność do zaczerpniętego z *Uczty* Platona mitu „trzeciej płci” (AUGUSTYN 1995: 12), tym samym powielając – śladem Imielińskiego i Dulki – przypisywanie transseksualistom specjalnych życiowych kompetencji związanych z domniemaną androgynią i nieosiągalnych dla pozostałych ludzi.

Seksuologowie i pacjenci przedstawiali transseksualizm w mediach jako nietypową chorobę o podłożu somatycznym. Zwracali uwagę na jego materialne ugruntowanie: transseksualizm w tym dyskursie to „wybryk natury” (ORZECOWSKI 1994), „błąd natury” (WIELGOPOLAN 1992: 3), „przedziwna pomyłka natury” (MILEWSKA 1996) czy „błąd przyrody” (ORZECOWSKI 1994). W kwestii etiologii transseksualizmu wśród pacjentów najpopularniejsze było powoływanie się na geny: „defekt genetyczny” (ORZECOWSKI 1994), „dramatyczna pomyłka genów” (ORZECOWSKI 1994), „to jest genetycznie zakodowane” (JASTRZĘBOWSKI, SZOSTAK, BRUDZIŃSKI, VALERIS 1994); Dulko natomiast powołał się w jednym z programów telewizyjnych na płęć mózgu, mówiąc, że „jest to swoisty hermafrodytyzm. Ciało należy do innej płci, natomiast mózg, którego nie jesteśmy w stanie zbadać, do innej” (MICHALSKA, BOROWIEC 1993). Do zamiany ciała i płci mózgu odwoływał się także film dokumentalny Marka Drażewskiego *Transsex* (1988).

W rzeczywistości naukowcy nie odnaleźli żadnych jednoznacznych fizjologicznych symptomów transseksualizmu ani nie potwierdzili tezy o jego genetycznym podłożu – transseksualizm nie jest w żaden sposób „zapisany na ciełe”. Powoływanie się

na geny lub płęć mózgu służy raczej legitymizacji roszczenia do określonej płci – pomaga wykazać, że mimo pozorów wyglądu zewnętrznego tak naprawdę w głębi ciała „jest się” odczuwanej płci. Kolejną konsekwencją postrzegania transseksualizmu jako choroby ciała jest to, że zdejmuje się w ten sposób z osób transseksualnych odium choroby psychicznej.

Jak zauważają Dorothy Nelkin i M. Susan Lindee, od lat osiemdziesiątych XX wieku geny uważane są za uniwersalne determinanty różnic między ludźmi (NELKIN & LINDEE 2004). Często sądzi się, że dostarczają racjonalnego i obiektywnego wytłumaczenia dla odmienności w zachowaniach i postawach oraz wyznaczają granice indywidualnych możliwości. Powoływanie się na genetykę może służyć rozmaitym politycznym celom, a w wypadku transseksualizmu zwalnia jednostki cierpiące na (domniemany) genetyczny defekt z odpowiedzialności za swoją odmienność, która okazuje się biologiczną koniecznością. Z drugiej strony, genetyczny esencjalizm sprowadza transseksualizm do problemu indywidualnego, niezwiązanego w żaden sposób ze strukturą społeczną. Tym samym odwraca uwagę od czynników takich jak sztywność ról płciowych, dyskryminacja kobiet czy potępienie dla homoseksualizmu. W takim niegroźnym ujęciu transseksualizm staje się dla opinii publicznej po prostu łatwiejszym tematem.

Wytłumaczenie odwołujące się do płci mózgu, podobnie jak to genetyczne, konkretyzuje transseksualizm jako wynik wrodzonej wady, ograniczenie, któremu nie można zapobiec i którego nie można zmienić. Płęć mózgu okazała się bardzo chwytliwą koncepcją w polskiej debacie publicznej, o czym świadczy chociażby fakt, że napisana w 1989 roku przez dwoje brytyjskich dziennikarzy książka *Płęć mózgu: o prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, rychło doczekała się polskiego tłumaczenia i wydania w naukowej serii „Biblioteka myśli współczesnej”⁴ (1993). *Płęć mózgu* legitymizowała różnice w pozycji społecznej kobiet i mężczyzn oraz dostarczała argumentów przeciwko równości płci, tłumacząc, że z powodu odmiennej budowy mózgu mężczyźni i kobiety radykalnie się od siebie różnią, a pewne osiągnięcia intelektualne i życiowe nie będą nigdy dla kobiet dostępne (jeśli mimo wszystko udaje się je osiągnąć wynika to, zdaniem autorów, z prenatalnych zaburzeń rozwoju płciowego). Autorzy publikacji poruszali także zagadnienia homo- i transseksualizmu, które tłumaczyli

⁴ W serii „Biblioteka myśli współczesnej” publikowano książki między innymi Umberto Eco, Ericha Fromma, Mircea Eliadego, Ernesta Gellnera, Ervinga Goffmana, Stefana Amsterdamskiego i Barbary Skargi.

zmianami w mózgu w okresie prenatalnym (MOIR & JESSEL 1993: 160-176). *Płeć mózgu* w sumie doczekała się dotąd sześciu wydań, a w latach dziewięćdziesiątych XX i w pierwszej dekadzie XXI wieku była w Polsce niemal co roku dodrukowywana⁵.

Popularność tej książki i uznanie, którym się cieszyła w środowisku publicystycznym, a częściowo także naukowym, wskazuje na otwartość akceptowania deterministycznego spojrzenia na płeć w polskim dyskursie publicystycznym. Tłumaczenie transseksualizmu płcią mózgu przez seksuologów na początku lat dziewięćdziesiątych trafiło zatem na podatny grunt, czyli takie warunki społeczne, w których krytyka feministyczna jeszcze się nie rozwinęła, a neokonserwatywna publicystyka zdobywała coraz większą popularność i dostarczała legitymizowanych naukowością argumentów na rzecz stereotypów płci⁶.

Znaczące przemilczenia zaobserwować można także w odniesieniu do kwestii operacyjnej korekty płci. Niektóre szczegóły techniczne tych zabiegów były zdradzane w prasie i telewizji. W *Przekleństwie Androgyne* autorzy informowali o sposobach przeprowadzaniu zabiegów i opisują możliwe praktyczne skutki. Nie stronili przy tym jednocześnie od optymistycznych uogólnień, takich jak: „W wyniku leczenia chirurgicznego czy też terapii leczniczej, pacjent [...] w cudowny sposób osiąga poczucie spełnienia, obejmujące jego samego i jego życie” (IMIELIŃSKI & DULKO 1988: 262). W wywiadzie dla „Ekspresu Reporterów” z 1988 roku Dulko informował, że możliwości funkcjonowania wytworzonych narządów są nieraz ograniczone (KOS 1988: 152). Niemniej w latach dziewięćdziesiątych zarówno lekarze, jak i pacjenci pomijali w wystąpieniach telewizyjnych temat ograniczeń medycyny, podobnie jak nie podejmowano kwestii bólu i możliwych niepożądanych konsekwencji zabiegów. W *Seks wizji* seksuolog dr Wiesław Sokołuk przekonywał, że zabieg korekty pozwala osobom transseksualnym funkcjonować „zarówno w zakresie roli społecznej, jak i roli seksualnej dokładnie tak jak funkcjonuje płeć, z jaką się identyfikują, z tym ograniczeniem, że ich funkcje prokreacyjne, funkcja posiadania dzieci, jest wykluczona” (MILEWSKA 1996). Jeden z odcinków programu *Na każdy temat* rozpoczęto od eksplikowanego zza kadru stwierdzenia, że transseksualizm jest uleczalną chorobą. Także wypowiadające się

⁵ Dodruk pierwszego wydania w roku 1994, drugie wydanie w 1995, dodruki w 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2002, trzecie wydanie w 2003 i dodruki w 2004, 2006, wydanie czwarte w 2007, piąte w 2009 i wydanie szóste w wydawnictwie Muza w 2014.

⁶ O polskiej recepcji amerykańskiego neokonserwatywnego *backlashu*, która nastąpiła bez wcześniejszych osiągnięć ruchu feministycznego pisała między innymi Agnieszka Graff (2003: 104-108).

osoby transseksualne dawały widzom do zrozumienia, że chirurgiczna korekta jest zupełną zmianą płci i całkowicie eliminuje kwestię transseksualizmu. „Problem przestaje istnieć w momencie, w którym zmieniasz płeć i wszystko gra, i żyjesz normalnie”, mówił jeden z gości (ORZECZOWSKI 1994). Jedyną wskazaną różnicą pomiędzy transseksualistami a osobami żyjącymi zgodnie z płcią przypisaną przy urodzeniu jest niepłodność wszystkich osób po korekcie, a i ten problem, jak wskazał gość, można rozwiązać poprzez sztuczne zapłodnienie. W telewizji zatem zbagatelizowano kwestię ograniczeń związanych z możliwościami medycyny przy zastosowaniu strategii narracyjnej legitymizującej korekty i normalizującej transseksualizm. Zgodzić się trzeba z Sandy Stone, że ostatecznym celem takiego podejścia jest wymazanie obecności osób transseksualnych i uniemożliwienie budowania polityki tożsamości (STONE 2006: 230). Tezę tę ilustruje choćby taka wypowiedź prasowa: „Proszę zrozumieć, że ja nie chcę być wiecznie transseksualistą. Chcę jak najszybciej stać się kobietą” (JACKOWSKI 1990: 26).

Powtarzanie, że transseksualizm jest wrodzoną chorobą ciała, którą można sprawnie leczyć, okazało się skuteczną taktyką. Przede wszystkim pomogło polskim seksuologom zjednać sobie przedstawicieli Kościoła katolickiego. W publikacjach na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku Dulko wielokrotnie podkreślał, że Watykan nie zajął oficjalnego stanowiska w sprawie transseksualizmu. Prowadzony przez Imielińskiego zakład obejmował opieką duszpasterską swoich pacjentów oraz konsultował sprawę korekt z księżmi. Zgodnie z danymi z „Gazety Wyborczej” z 1991 roku:

Na spotkaniu z ks. prof. Stanisławem Olejnikiem i ks. dr. Stefanem Kornasem, pracownikami naukowymi Akademii Teologicznej w Warszawie wypracowano wspólne stanowisko, że transseksualizm jest sprawą wrodzoną i w tym szczególnym przypadku Kościół nie wnosi zastrzeżeń co do korekty płci człowieka (JANTZ 1991: 13).

Także w programach telewizyjnych występowali księża, którzy dopuszczali korekty płci. Poparcie księży było istotne ze względu na dobro samych transseksualistów, którym zależało na życiu zgodnym z nauczaniem Kościoła. Umożliwiało także osobom po korekcie zawarcie ślubu kościelnego. W wywiadzie z 1988 roku Dulko przekonywał: „Można nawet po zmianie płci wziąć ślub, nie tylko cywilny, ale i kościelny”

(Kos 1988: 150). Z wypowiedzi tej można wywnioskować, że ślub kościelny funkcjonował jako najwyższa instancja normalizacji płci. Katolicki sakrament byłby zatem kwintesencją heteronormy, ostatecznym potwierdzeniem sukcesu korekty płci⁷.

O tym, że transseksualizm poddano skutecznej normalizacji świadczyła także pora emisji programów telewizyjnych. Poświęcone transseksualizmowi odcinki programów *Kto ty jesteś? Jacy jesteśmy...*, *Seks wizja* oraz *My, dorośli* wyemitowano po południu, w ramach pasma Telewizja Edukacyjna. *Seks wizja* i *My, dorośli* były wprost skierowane do młodzieży. Transseksualizm bywał także przedstawiany w telewizji jako temat zakazany i sensacyjny – tak było w wypadku nadawanych wieczorem i w nocy programów *Na każdy temat* oraz *Po północy* – w tym ostatnim prowadzący wprost stwierdzał, że porusza „tematy tabu, tematy zakazane”. Godziny emisji audycji świadczą o dwoistości powszechnie przyjętego dyskursu, która zdecydowała o jego medialnym powodzeniu. Z jednej strony rzetelna edukacja w duchu polskiej szkoły seksuologicznej (KOŚCIAŃSKA 2015: 45-66) promowała posłannictwo elit jako sposób na walkę z niewiedzą i dyskryminacją i wpisywała się w misję telewizji publicznej, z drugiej zaś transseksualizm oferował dziennikarzom szansę na wyemitowanie sensacyjnego materiału.

Dychotomizacja płci i heteronorma

Częstym zabiegiem stosowanym przez dziennikarzy do opisu transseksualizmu było ujmowanie płci jako dychotomicznej i komplementarnej, czyli utrwalanej poprzez heteroseksualność. W przypadku medialnych przedstawień transseksualnych kobiet, dziennikarze często uciekali się do seksualizowania ich wizerunków. W artykule z 1992 roku wyłuszczonej *lead* tekstu opisywał dziesiętnastoletniego Janka, który „umalował oczy, ubrał się w skórzaną spódniczkę i buty na wysokim obcasie” i pojechał do Warszawy, by sprostować płć w sądzie (WIELGOPOLAN 1992: 3). Jako obiekt seksualny przedstawiona została także Barbara, dwudziestoletnia bohaterka wspomnianego już programu *Po północy*. W filmie, którego fragmenty pokazywane są na przemian z debatą w studio, Barbara ma burzę blond włosów, makijaż i długie czerwone paznokcie. Ubrana jest w krótką spódnicę, a kamera przybliża jej nogi i talię. W jednej ze scen wchodzi po schodach kołysząc biodrami. *Mise-en-scene* także jest znaczące – Barbara

⁷ Stanowisko przedstawiane w mediach nie było jednoznacznie przyjmowane przez księży. W 1996 roku odbyło się Sympozjum Prawa Kanonicznego, na którym sprzeciwiano się udzielaniu ślubów osobom po zabiegu korekty płci (HUBER 1998).

pokazana jest w Domach Towarowych Centrum, gdzie przegląda się w lustrze, kupuje kosmetyki, przebiera w biustonoszach i majtkach. „Transseksualistki są bardziej kobiece niż normalne kobiety” – mówi do kamery (MICHALSKA & BOROWIEC 1993). Jej przedstawienie jest też jednym z pierwszych polskich przykładów glamoryzacji kobiety trans.

Seksualizacja transseksualnych kobiet wpisuje je w kody heteroseksualnego pożądania i tym samym legitymizuje ich płć. W przypadku reportażu prasowego o mężczyźnie *Dwa w jednym* autorka posłużyła się analogicznym zabiegiem nadania bohaterowi cech związanych z męskością hegemoniczną, podkreślając, że Mariusz ma pozwolenie na broń i kochankę, z którą nie zamierza się żenić, a w jego mieszkaniu nie ma „ani śladu kobiecej ręki, która zapanowałaby nad nieporządkiem” (AUGUSTYN 1995: 12). Wypowiedzi Mariusza sugerowały, że jest on przekonany, iż wybrana przez niego twarda heteromęskość jest uprzywilejowanym usytuowaniem społecznym. Transwestyci, mówił Mariusz, „tylko bawią się w przebieranki. My się nie wygłupiamy”. O homoseksualistach z kolei wypowiadał się następująco: „my robimy z sobą porządek, oni nie” (AUGUSTYN 1995: 13). Przywrócenie heteroseksualności stało się tu więc jednym z pozytywnych aspektów korekty płci.

Normalizowanie transseksualności mogło odbywać się także kosztem feminizmu. Niezwykle interesująca pod tym względem jest rozmowa Mariusza Szczygła z młodą transseksualną kobietą, wyemitowana w 2001 roku programie *Na każdy temat*:

Mariusz Szczygieł: Kobiety bardzo lubią penis męski, prawda? Niektóre się nim fascynują, tak, a niektóre nawet zazdroszczą mężczyznom penisa. Natomiast zdarza się, że feministki nienawidzą penisa, najchętniej by go mężczyzn pozbawiły, a u pani dochodzi właśnie do tego paradoksu, że pani nienawidzi penisa, ale nie jest pani feministką. Tylko wręcz przeciwnie, chce pani być stuprocentową kobietą.

Gość: Tak (ORZECOWSKI 2001).

Prowadzący program nie tylko odwołuje się do karykaturalnej wizji kastrującej feministki, ale także zakłada, że jego rozmówczyni nie może być feministką, skoro zależy jej na tradycyjnej kobiecości. W ten sposób transseksualność była normalizowana, podczas gdy feminizm przedstawiony został jako płciowa i seksualna aberracja.

W medialnych przekazach o osobach transseksualnych panowała także przymusowa heteroseksualność. Im lepiej bohaterowie reportaży spełniali normy tradycyjnego heteroromansu, tym lepiej potwierdzona była ich „nowa” płć i tym bardziej

usprawiedliwiona stawała się procedura korekty. Dowodem na płciowy sukces po korekcie było małżeństwo, najlepiej ślub kościelny. We wszystkich (!) reportażach zamieszczonych w „Gazecie Wyborczej” mowa o małżeństwie jako o naturalnym zwieńczeniu korekty płci; bohaterowie albo planują ślub, albo zastanawiają się nad nim, albo szukają odpowiednich partnerów do ożenku.

Najwyraźniejszym przypadkiem dychotomizacji płci przez dziennikarzy stanowi poświęcony transseksualizmowi odcinek programu *Na każdy temat*. Kinga Dunin zwróciła uwagę, że elementem jego formuły było unikanie przez prowadzącego oceniań wprost jego gości – zadanie to pozostawiono podsumowującym program komentatorom. Obiektywność Woyciechowskiego była jednak fasadowa ze względu na tendencyjność pytań, które sugerowały odpowiedzi i – tym samym – wtlaczały gości w stereotypowe schematy myślenia (DUNIN 1996: 24). W przypadku odcinka o transseksualności program przekazywał stereotypowe i dychotomiczne normy płci. Płć gości była normalizowana poprzez wpisanie w heteroseksualność, przede wszystkim zaś przez pytania prowadzącego o (heteroseksualne) związki oraz liczne odniesienia do oczekiwanej ekspresji płciowej. Gospodarz programu otwierał rozmowy z transseksualnymi kobietami, podkreślając ich urodę i pytając chociażby: „I co słyhać u ślicznej Basi?”, „Czy pani Marta jest grzechu warta?” (ORZECOWSKI 1994). Oznajmiał również widzowi: „Pani Ania, którą ja widzę, a państwo nie widzicie, ma piękne zielononiebieskie oczy. Ma bardzo piękne usta, jest w ogóle bardzo piękną kobietą” (ORZECOWSKI 1994). Także prowadzenie kamery odzwierciedlało normatywność płciową. Ciało jednej z rozmówczyń było powoli śledzone w zbliżeniu od stóp do głowy, by widz mógł ocenić jej figurę. Podobnie specjalny gość programu, komentujący przebieg rozmów aktor Adam Hanuszkiewicz, chwalił ekspresję płciową jednej z pań: „Chcę pani jedną rzecz powiedzieć. Wszystko, co pani mówiła, jest stuprocentowo kobiece [...]. Rodzaj wrażliwości, który przebija z pani sformułowań, delikatność pani patrzenia na świat, to są wszystko bardzo wyraźne cechy kobiece” (ORZECOWSKI 1994). W czasie rozmowy z mężczyzną z ust gospodarza padło natomiast aprobowane stwierdzenie „pan taki facet”. Kiedy indziej gospodarz krytycznie ocenił zainteresowania jednej z kobiet: „czy to nie są przypadkiem męskie sporty? Czy pani nie jest męską kobietą?” (ORZECOWSKI 1994).

W programie zatem dwaj znani i zamożni heteroseksualni mężczyźni, zajmujący uprzywilejowane pozycje w programie – jako gospodarz i komentator – sytuowali się w rolach strażników płciowej normatywności. Oceniali sukces zaproszonych do studia

kobiet w osiągnięciu płciowej normy wyznaczonej przez kanony urody, jak również cechy stereotypowo kobiece. Ze względu na sposób prowadzenia kamery także widza włączono w osądzające spojrzenie gospodarza i komentatora i obdarzono tym samym przywilejem oceniania płciowej ekspresji gości audycji. Telewizyjne rozmowy o transseksualizmie w *Na każdy temat* ostatecznie zatem posłużyły ugruntowaniu różnic pomiędzy płciami. Prowadzący od początku programu zmierzał bowiem do wzmacniania stereotypów płci, choć rozmówcy i rozmówczynie niekoniecznie kierowali go w tę właśnie stronę. Gdy stawiał gościom pytania dychotomizujące płeć, często unikali odpowiedzi:

Janusz Wojciechowski: Czym się różni mężczyzna od kobiety?

Gość: Wbrew pozorom jest to pytanie, które sprawia mi kłopot

Janusz Wojciechowski: Czy to jest rzeczywiście tak, że mężczyźni są silni, a kobiety słabe?

Gość: To zależy jaki model męskości i kobiecości jest lansowany w konkretnym społeczeństwie

Janusz Wojciechowski: Czy jest tak, że mężczyźni są mądrzejsi, a kobiety głupsze?

Gość: Na pewno nie” (ORZECOWSKI 1994).

Gospodarz akcentował kwestię zmiany płci, podczas gdy rozmówcy chętniej zwracali uwagę na ciągłość w swoich życiorysach:

Janusz Wojciechowski: Jak to jest być mężczyzną? Być mężczyzną jest lepiej, niż być kobietą?

Gość: Nie no, wydawało mi się, że zawsze jestem mężczyzną i trudno jest mi powiedzieć, czy lepiej jest być kobietą. [...] Ja nigdy nie czułem się kobietą i trudno jest mi odpowiedzieć na takie pytanie. Ja nie wiem, jak czują się kobiety (ORZECOWSKI 1994).

Prowadzący nie stronił także od pytań tendencyjnych, w rodzaju: „Co jest najfajniejsze w byciu mężczyzną, granie w pokera, picie wódki czy podrywanie ładnych dziewczyn?” – nic dziwnego zatem, że końcowym, zamykającym program wnioskiem prowadzącego było stwierdzenie, że „kobieta od mężczyzny różni się wszystkim, a tak naprawdę różni się duszą, bo dusza to wszystko” (ORZECOWSKI 1994). Ostatecznie zatem transseksualizm służył do podkreślenia niezbywalnych różnic między zachowaniem i sposobem myślenia kobiet i mężczyzn.

Odcinek *Na każdy temat* poświęcony transseksualizmowi można zestawić z wyemitowanym kilka tygodni później odcinkiem o lesbijkach. Kinga Dunin tak podsumowuje spotkanie z lesbijkami:

Lesbijki dokonujące pierwszego w Polsce publicznego ujawnienia się dążyły do przekonania widzów, że są normalne. [...] Swoje prawo do udziału w życiu i dyskursie publicznym chciały więc oprzeć na „podobieństwie”. Wojciechowski nie przyjął tej płaszczyzny rozmowy proponując

w zamian wariant liberalny, który z jednej strony jest sprzeczny z tradycyjnym, gdyż w miejsce normy heteroseksualności stawia możliwość wyboru, a drugiej strony jednak, uwypuklając różnice zamiast podobieństw, godzi się na założenie, że orientacja homoseksualna jest nieoczywista. [...] Pod pozorem tworzenia liberalnej przestrzeni, w której wszystko jest możliwe, rozmówczynie zostały w istocie poddane zabiegom stygmatyzującym ich inność, wyraźnie wbrew własnym życzeniom (DUNIN 1996: 31-32).

Widać, że lesbijki były przedstawiane w liberalnym dyskursie inaczej niż osoby transseksualne. Te ostatnie były w programie *Na każdy temat* jednoznacznie chwalone zarówno przez Wojciechowskiego, jak i przez komentatora. Padające w programie pytania podkreślały ich podobieństwo do seksualnej i płciowej normy. Odczucia i oświadczenia osób transseksualnych potwierdzane były także przez zaproszonych do studia seksuologów – doktorów Stanisława Dulki i Marka Jasińskiego. Tymczasem komentarka odcinka o lesbijskach, feministka Ewa Dąbrowska-Szulc, nie potwierdzała przeświadczenia gości, że kobieca homoseksualność jest czymś normalnym, a lesbijki mogą być powszechnie akceptowane i zakładać rodziny. Komentarka przedstawiała różne teorie wykładające powstawanie homoseksualizmu, przypominała, że społeczeństwo nie jest w stosunku do lesbijek tolerancyjne, wyrażała także sprzeciw wobec wychowywania dzieci przez kobiece pary. W studiu jednak nie pojawili się także eksperci, którzy potwierdzaliby doświadczenia i przekonania homoseksualnych kobiet naukowym autorytetem. Zestawienie odcinka o lesbijskach z odcinkiem o korekcie płci unaocznia, że transseksualizm miał znacznie silniejszą pozycję w liberalnym dyskursie niż lesbianizm – ze względu na heteronormatywność i wpisywanie w płciowy binaryzm, dziennikarze i eksperci wykazywali większe zrozumienie dla osób transseksualnych, byli bardziej skłonni je zaakceptować, dopasować ich wybory życiowe do społecznej normy. W rezultacie dyskurs na temat transseksualizmu służył raczej umocnieniu stereotypów płciowych aniżeli walce z nimi.

Zakończenie

Patologizacja transseksualizmu wywołuje obecnie wiele głosów sprzeciwu wśród osób trans, przede wszystkim na Zachodzie, ale także i w Polsce (DROZDOWSKI 2012). W latach dziewięćdziesiątych XX wieku była to jednak postawa zupełnie niekontrowersyjna. Można wskazać dwie przyczyny podobnego stanu rzeczy. Po pierwsze, w Polsce do końca lat dziewięćdziesiątych sądowe i operacyjne korekty były szeroko dostępne

bez względu na status materialny i kapitał kulturowy osoby. Jedynym kryterium, oprócz kwestii zdrowotnych, pozostawało przedstawianie swoich doświadczeń w zgodzie z kategoriami dyskursu seksuologicznego, co zostało ułatwione przez opublikowanie jego holistycznej wykładni w 1988 roku. Patologizacja pociągała zatem za sobą niemal uniwersalny dostęp do korekty. Po drugie, w Polsce lat dziewięćdziesiątych nie było miejsca dla osób żyjących pomiędzy płciami. Ruch gejowski dopiero się kształtował i nie reprezentował osób transseksualnych. Rozwijana przez niektóre amerykańskie feministki krytyka chirurgicznego rozwiązywania problemów związanych z płcią nie przedostawała się w Polsce do świadomości publicznej. Patologizacja miała zatem więcej praktycznych zalet niż na Zachodzie i nie było dla niej pojęciowej alternatywy.

Seksuologiczna artykulacja transseksualności umożliwiała osobom o odmiennej tożsamości płciowej wyrażanie swoich doświadczeń, legitymizując potrzebę zmiany płci oraz umożliwiając dostęp do sądowej i medycznej korekty płci. Z drugiej strony jej dominacja uniemożliwiała artykulację alternatywnych ujęć płciowej odmienności – na przykład takich, które uwzględniałyby kategorię płci kulturowej, nie uznawały dążenia do korekty płci za chorobę, włączały doświadczenia osób nie utożsamiających zmiany płci z operacją chirurgiczną czy też nie normalizowały transseksualizmu kosztem homoseksualności czy transwestytyzmu. Przede wszystkim jednak skuteczna normalizacja transseksualizmu przesądziła o jego depolityzacji. Przez całe lata dziewięćdziesiąte XX wieku transseksualizm nie był tematem politycznym i w rezultacie, gdy w 1999 roku zaprzestano refundowania zabiegów korekty płci w ramach państwowego ubezpieczenia zdrowotnego, nie funkcjonowały grupy nacisku, które mogłyby przeciwko tej tragicznej dla wielu osób decyzji zaprotestować.

English summary

In the chapter *“It is Coded in the Genes”: Pathologization and Normalization of Transsexuality in The Polish Media of the 1990s* Ludmiła Janion examines 1990s reportages, articles, and TV shows that deal with transsexuality. Janion indicates that due to converging interests of journalists, sexologists, and persons striving for sex reassignment surgeries (SRS), a homogenous transsexual discourse has emerged. A typical narration of a transsexual person led from the feeling of gender incongruity in the childhood and the social exclusion, via a breakthrough moment when the individual learnt about their transsexualism, to the medical diagnosis and long-awaited SRS which finally made it possible to establish a happy relationship. The media showed only those whose SRS was entirely successful. The experiences of people who did not qualify for the surgery, who resigned from it, or were not fully satisfied with its results, did not receive enough attention. Transsexualism was depicted as a rare somatic illness that could be entirely cured with the surgery. It was suggested that transsexualism has a genetic basis or is caused by an incorrect brain-sex. Depicting transsexualism as an inborn physical defect, which an individual cannot control, made it easier to spread sympathy for transsexual persons and gain the support of some representatives of the Catholic Church. Simultaneously, it turned the attention away from the factors that have shaped the social reception of transsexuality, such as misogyny, homophobia, and transphobia. Media coverage has only strengthened these gender stereotypes. Transsexual women were depicted as sexualised objects, while transsexual men, conversely, as machos. Convincing enactment of gender roles legitimised sex reassignment and heterosexual marriage—preferably a church ceremony—constituted therefore the ultimate proof of a successful transition. Transsexualism was depicted with empathy and understanding, often at the expense of homosexuality, transvestisms and feminism. The domination of the above image of transsexualism has facilitated a relatively wide access to free sex reassignment surgeries, but also hindered alternative articulations of gender variance and depoliticised transsexualism.

Źródła cytowań

- AUGUSTYN ANETA (1995), 'Dwa w jednym', *Gazeta Wyborcza*: 13, s. 13.
- BĘTKOWSKA TERESA (1991), *Inna twarz, inna płeć*, Kraków: Apla.
- DĘBIŃSKA MARIA (2014), 'Trzeba zmienić społeczeństwo: seksuologia i transseksualizm w późnym PRL', *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 1 (20), ss. 51-73.
- DRAŻEWSKI MAREK, REŻ. (1988), *Transsex*, Wytwórnia Filmów Dokumentalnych i Fabularnych.
- DROZDOWSKI MARIUSZ (2012), 'Przychodzi lesbijka/gej/trans do lekarza. Queerowanie służby zdrowia – problemy, strategie, perspektywy (przyczynek do analizy)', w: Mariusz Drozdowski, Monika Kłosowska, Agata Stasińska (red.), *Strategie Queer: Od teorii do praktyki*, Warszawa: Difin, ss. 266-281.
- DUNIN KINGA (1996), *Tao gospodyni domowej*, Warszawa: Open.
- HAUSMAN BERENICE (1995), *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*, Durham: Duke University Press.
- GRAFF AGNIESZKA (2003), 'Lost between the Waves? The Paradoxes of Feminist Chronology and Activism in Contemporary Poland', *Journal of International Women's Studies*: 2 (4), ss. 100-116.
- HUBER JOSEF (1998), 'Transseksualizm i transwestytyzm a zgoda małżeńska', w: Bronisław Wenanty Zubert (red.), *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej: materiały I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Kanonicznego – zorganizowanego przez Katedrę Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Opolu 16 X 1996*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, ss. 31-52.
- IMIELIŃSKI KAZIMIERZ, STANISŁAW DULKO (1988), *Przekleństwo Androgyne: transseksualizm – mity i rzeczywistość*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- JACKOWSKI KAROL (1990), 'W klatce obcego ciała', *Reporter*: 10, ss. 24-26.
- JANION LUDMIŁA (2016), 'Wstydliva choroba, seksualne oszustwo, wypracowana normalność: odmienność płciowa w polskich filmach dokumentalnych', w: Anna Jawor, Anna Kurowicka (red.), *Polska transformacja seksualna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, ss. 99-124.

- JANTZ BARBARA (1991), 'Kobieta czy mężczyzna, mężczyzna czy kobieta', *Gazeta Wyborcza*: 135, s. 13.
- JASTRZĘBOWSKI BARTOSZ, ADAM SZOSTAK, ROBERT BRUDZIŃSKI, TEO VALERIS, REŻ. (1994), *Kto ty jesteś? Jacy jesteśmy...*, Warszawa: Telewizja Polska [Archiwum TVP 1, nagranie SK 17 460].
- KOŚCIAŃSKA AGNIESZKA (2015), *Płeć, przyjemność, przemoc: kształtowanie wiedzy eksperckiej o seksualności w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- KOS STEFAN (1988), 'Z podróźnej walizki, Stanisław Dulko', *Ekspres Reporterów*: 10, ss. 143-154.
- LIPIŃSKI PIOTR, MARIUSZ SZCZYGIEL (1993), 'Zwycięstwa zwykłych ludzi', *Magazyn. Dodatek do „Gazety Wyborczej”*: 6, s. 6.
- MICHALSKA EWA, JOLANTA BOROWIEC, REŻ. (1993), *Zmiana płci albo sprostowanie aktu urodzenia*, Warszawa: Telewizja Polska [Archiwum TVP 1, nagranie SK 18 802].
- MEYEROWITZ JOANNE (2002), *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*, Cambridge: Harvard University Press.
- MILEWSKA HANNA (1996), *Seks wizja*, Warszawa: Telewizja Polska [Archiwum TVP 1, nagranie DM 74 395].
- MOIR ANNE, DAVID JESSEL (1993), *Płeć mózgu: o prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- NELKIN DOROTHY, M. SUSAN LINDEE (2004), *The DNA Mystique: the Gene as a Cultural Icon*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- ORZECOWSKI WITOLD, REŻ. (1994), *Mężczyzna czy kobieta? Dramatyczna pomyłka genów*, Warszawa: Telewizja Polsat.
- ORZECOWSKI WITOLD, REŻ. (2001), *Talk show po amerykańsku*, Warszawa: Telewizja Polsat.
- STONE SANDY (2006), 'The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto', w: Susan Stryker, Stephen Whittle (red.), *The Transgender Studies Reader*, New York: Routledge, ss. 221-235.

STRZELEC ADA (1992), *Byłam mężczyzną*, Warszawa: Dom Wydawniczy Szczepan Szymański.

SURMIAK-DOMAŃSKA KATARZYNA (1998), 'Ania z gabinetu bajek', *Gazeta Wyborcza*: 126, ss. 20-22.

VALENTINE DAVID (2007), *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*, Durham: Duke University Press.

WIELGOPOLAN KRZYSZTOF (1992), 'Moje wstrętne ciało', *Gazeta Wyborcza*: 121, s.3.

Inkluzywne wykluczenie i reprodukcja.

Próba szkicu o szkole w zaburzonej modernizacji

ADAM KUBIAK*

Wprowadzenie

Różnorakie strategie inkluzywne kojarzone są (skądinąd słusznie) z programami edukacyjno-emancypacyjnymi. W tym rozdziale podjęta zostaje próba spojrzenia na nie z nieco innej perspektywy, a konkretniej – na sposób, w jaki sposób są one (bądź mogą być) przekształcane w narzędzia reprodukcji struktury społecznej czy ściślej w narzędzia społecznego bądź kulturowego wykluczenia.

Intuicję tę w formie teorii reprodukcji rozwijał Pierre Bourdieu, poczynając od wydanej wspólnie z Jean-Claudem Passeronem *Reprodukcji* (2006) w latach siedemdziesiątych XX wieku. Wszakże opis reprodukowania podziałów klasowych, rozwijany później w *Dystynkcji* (2005) jako opis kształtowania narzędzi systemu emancypacyjnego i inkluzywnego (powszechnie dostępne szkolnictwo wraz z jego systemem egzaminów) dotyczył zasadniczo społeczeństwa o już utrwalonych podziałach społecznych, mających względnie czytelną charakterystykę klasową i w tej postaci (przynajmniej naówczas) stabilnych. Analizy te wydają się mieć kilka dość oczywistych niedoskonałości, jeśli zastosować je do społeczności zaburzonych, na przykład w wyniku

* Uniwersytet Rzeszowski | kontakt: adamjkubiak@gmail.com

zmiany politycznej czy ekonomicznej. Nie jest to jednak zarzut wobec pracy Bourdieu już choćby z tej przyczyny, że opisywanie społeczności zaburzonych nie było jego intencją.

Społecznościami zaburzonymi nazywane będą w tym rozdziale takie społeczności, które z racji zbioru różnych czynników – na przykład zmiany ekonomicznej czy demograficznej, bądź politycznej (ta lista nie jest wyczerpująca) – nie mogą realizować zwykłej (czyli takiej, jaka zachodziła w stanie mniejszej czy większej stabilności) reprodukcji swojej struktury. Zjawisko to wydaje się dość łatwo wskazać, gdy istotne części danej struktury służące za narzędzia reprodukcji zostały zdekonstruowane bądź stały się nieefektywne. Jednakże samo zjawisko reprodukcji wciąż w nim występuje, zarówno pomimo tego zaburzenia, jak i pośrednio (w zmodyfikowanej formie) – dzięki niemu. Szczególny przypadek, któremu trzeba przyrzeć się tutaj uważniej, dotyczy społeczności zaburzonej modernizacją – to jest takiej, która przechodzi na przykład z jednego modelu modernizacyjnego w inny, dokonując zarazem mniej lub bardziej rozległej demodernizacji.

Jako taka właśnie społeczność zaburzonej modernizacji potraktowana tu będzie lokalnie uchwytna społeczność polska w rozumieniu społeczności żyjącej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej (i dawniej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej), poddanej zarówno intencjonalnym, jak i nieintencjonalnym procesom modernizacyjnym i demodernizacyjnym wraz z charakterystycznymi dla tych procesów swoistymi strategiami inkluzji-wykluczenia. Lokalność potraktowana tu będzie jako termin kluczowy wobec braku aspiracji do opisywania procesów modernizacyjnych i demodernizacyjnych¹ czy zjawisk inkluzji-wykluczenia w ogólności. U podstaw niniejszych rozważań leży zatem próba wydobycia swoistości zjawisk, które być może zachodzą w skali globalnej (i wedle globalnej charakterystyki) na terytorium lokalnym wraz ze specyficznymi, lokalnymi uwarunkowaniami, narracjami i strategiami².

¹ Struktura demodernizującej modernizacji na planie globalnym była już ujmowana choćby w znanych pracach Naomi Klein (2008) z czytelną intencją krytyczną.

² W tym sensie tekst ten wpisuje się w nurt prac Krzysztofa Brzechczyńska (1998) i Jana Sowy (2011).

Reprodukcja i awans przekątny

Powszechnie dostępny, utrzymywany zbiorowym wysiłkiem społeczności system edukacji jest dość klasycznym przykładem strategii inkluzywnej. Krytyka, jaką Bourdieu wraz z Passeronem poddali tę inkluzywność, skupiona jest między innymi wokół ekskluzywności związanej z systemem egzaminów (i wraz z nim z determinacją przyszłych losów uczniów bądź studentów)³. Ów system, funkcjonujący w postaci obiektywnego miernika, to znaczy systemu pomiaru wiedzy, który przedstawiany jest jako niewikłany w relacje społeczne (pomiędzy sprawdzanym a sprawdzającym, między sprawdzanym a strukturą, którą sprawdzian generuje, między sprawdzanym a jego zapleczem kulturowym *et cetera*), *de facto* różnice te utrwała z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, sama instytucja szkoły już sankcjonuje pewne podziały społeczne i habitusy, będąc wyrazem przemocy symbolicznej, po drugie zaś – egzamin ignoruje rzeczywisty status egzaminowanego w polu, w jakim się ten właśnie egzamin rozgrywa. W pewnym sensie można rzec, że istotą egzaminu (referowanego jako narzędzia neutralnej selekcji, na przykład wedle kompetencji matematycznych) jest utrwalanie braku neutralności poprzez neutralność. Próbnymi rozwiązania tego pozornego paradoksu były różne inicjatywy deneutralizacji egzaminu (i części instytucji szkolnych) poprzez wprowadzanie nierówności egzaminowanych⁴, przy czym, co warto wspomnieć, idee takie i praktyki są starsze niżli sama analiza zawarta w *Reprodukcji*.

W wypadku zjawisk, które rozdział ten przybliży, istotne wydaje się zrekonstruowanie specyficznej struktury samego systemu szkolnictwa Polski Ludowej. Ważne jest, by zwrócić szczególną uwagę na zasadniczą podwójność tego systemu. Z jednej strony szkolnictwo PRL było wyrazem programu modernizacyjno-inkluzywnego, opartego zarówno o szybko postępującą (zwłaszcza w pewnych okresach) industrializację kraju, jak i program społecznego awansu. Sam zaś awans społeczny w rzeczywistości PRL miał charakter niejednorodny: klasyczny awans pionowy zastępowało zjawisko, które na okoliczność tych rozważań można byłoby nazwać awansem przekątnym. Z drugiej jednak strony, ten sam system zarówno sprzyjał, jak też czynnie

³ Z bogatego materiału teoretycznego wybieram tutaj jako znaczący „egzamin” ze względów praktycznych powodowanych szczupłością miejsca.

⁴ Inicjatywą taką, co jest chyba czytelne, jest zarówno każdy program akcji afirmatywnej (ogólniej – każdy program pozytywnej dyskryminacji), w tym znane z okresu PRL punkty za pochodzenie.

współdziałał w zachowywaniu istniejących różnic klasowych. Działo się tak w przypadku akceptacji (a co najmniej instytucjonalnego ignorowania) równoległe funkcjonującego nauczania (i życia) religijnego – które choć było ideologicznie wrogie, to w zasadzie nigdy (poza epizodami z lat czterdziestych i wczesnych pięćdziesiątych) w całej historii PRL nie podjęto żadnych działań mających na celu skuteczne podporządkowanie tego właśnie czynnika wrogiego⁵ – czy też w przypadku aktywnego działania o proveniencji *stricte* niemodernizacyjnej, bądź zgoła antymodernizacyjnej i klasowo wrogiej (dyscyplina szkolna oparta o niesocjalistyczne hierarchie i habitusy, moralność socjalistyczna, *ethos* inteligencki i tym podobne).

Wspomniane wyżej zjawisko, które nazwano awansem przekątnym, jest jednym z charakterystycznych elementów utrudniających proste przenoszenie teorii społecznych powstałych i odnoszących się do społeczności żyjących w innych warunkach. Owym awansem przekątnym nazwać można przecież sytuację, w której z jednej strony funkcjonuje awans pionowy oparty o względne reguły inkluzji, z drugiej zaś tenże awans jest niwelowany i częściowo dewaluowany poprzez awanse całych grup społecznych *en masse*. W tym sensie awansowanie nie jest potrzebne, by awansować, co więcej pewne struktury awansu są *de facto* strukturami degradującymi (na przykład zarobkowo) i zachowującymi symboliczną moc awansowania przy jednoczesnym zniechęcaniu doń. Z tego względu awans społeczny pionowy (na przykład z warstwy robotniczej do warstwy średniej inteligencji personelu inżynierskiego), który system afirmacyjny zasadniczo ułatwiał, w praktyce zachodził w sposób relatywnie słaby (w każdym razie słabszy, niżli można byłoby po samej afirmatywności oczekiwać). Jego represyjność wobec elementów klasowo wrogich również (poza stosunkowo krótkim okresem lat pięćdziesiątych) okazywała się relatywnie niska. Paradoksalnie można by rzec, że retoryczna dewaluacja inteligencckości (czyli formy awansów pionowych) wraz z dewaluacją majątkową zwiększała liczebność elementów wrogich (bądź ich progenitury) w przestrzeniach społecznych tradycyjnie

⁵ W zasadzie zjawisko funkcjonowania całej sfery edukacji religijnej (i przestrzeni religijnej jako takiej), która, choć poddawana okazjonalnie mniej czy bardziej intensywnym represjom, funkcjonowała zasadniczo w sposób całkowicie niekontrolowany instytucjonalnie, można by traktować jako swoisty sabotaż ideologiczny. Ignorowanie sfery ideologicznej (i praktycznie) jawnie wrogiej wobec socjalistycznego porządku – co wydaje się oczywiste – w żaden sposób nie mogło się przyczynić do utrwalania socjalistycznego porządku. W tym sensie istotowa i nieograniczona represyjność komunizmu (teza funkcjonująca na zasadzie idiomu po roku 1989) wydaje się co najmniej wątpliwa w świetle praktycznie całkowitej abdykacji aparatu represji z realnej kontroli nad sferą reprodukcji treści i habitusów temu aparatowi wrogich.

klasowo dla nich zarezerwowanych, już choćby dlatego, że relatywnie niska motywacja awansowa i brak habitusu, który by pragnienie awansu kształtował i pobudzał, działały demotywująco na tych, którzy mieliby być beneficjentami systemu afirmacyjnego.

Nie twierdzi się tu jednak, że w okresie funkcjonowania PRL takowe awanse nie zachodziły – lecz że były one daleko mniej liczne niżli należałoby się spodziewać po strukturze społecznej na ten awans przynajmniej deklaratywnie nastawionej (poprzez reguły afirmacyjne i dyskryminacyjne na przykład). Wskazuje na to zarówno stosunkowo niski odsetek osób z wyższym wykształceniem jak i średnim ogólnym (nieukierunkowanym zawodowo, więc próżniaczym)⁶. W pewien paradoksalny sposób faktyczna organizacja szkolnictwa średniego i wyższego PRL, niezależnie od emancypacyjnych treści i działań afirmatywno-dyskryminacyjnych, zachowywała nader podobną dynamikę reprodukcji przynależności klasowej (choć nieprzekładającej się na status majątkowy), na którą wskazywali Bourdieu i Passeron (2006: 159-165, 334-335). Relatywnie wysoka pozycja klas tradycyjnie niższych, zarówno w sferze symbolicznej, ideologicznej czy po prostu majątkowej (dotyczyło to tak miasta jak i, od lat siedemdziesiątych XX wieku, wsi) wraz z brakiem kapitału społecznego, presji do jego przejmowania i zachowaniem autorytetu pedagogicznego opartego o konserwatywny model reprodukcji klasowej⁷, w praktyce prowadziła do osłabienia procesu awansów (rozumianych jako awanse kulturowe, związane z kapitałem kulturowym). Emancypacyjny i cywilizacyjny sukces PRL z tego względu byłby w tej perspektywie zarazem jej klęską.

⁶ Główny Urząd Statystyczny w roku 2002 (a zatem przed drugą falą emigracji, która w znaczny sposób zredukowała w latach 2010-2013 odsetek osób z wyższym wykształceniem faktycznie zamieszkujących w Polsce) szacował odsetek społeczeństwa z wyższym wykształceniem na 9,9%, ze średnim zaś – na 31,5% (bez podziału na zawodowe i ogólne, ze względu na praktyczny zanik średniego wykształcenia zawodowego w tych latach). W roku 2011 odsetek ten wygląda już następująco: 16,8% i 31,4%, pomimo że właśnie w tych latach rozpoczyna się masowa emigracja absolwentów studiów (STAT.GOV.PL 2011). Dla schyłkowego okresu PRL (rok 1988) odsetek osób z wyższym wykształceniem wynosił wedle danych GUS 6,5% (CBOS.PL 2007).

⁷ Programy szkolne w PRL po roku 1956 w stopniu znikomym (w stosunku do tego, czego można byłoby się spodziewać po państwie totalitarnym) uwzględniają oficjalną ideologię państwową. Znaczne partie sfery symbolicznej organizowane były nie wokół socjalizmu (resp. komunizmu) i jego bohaterów, lecz wzorów klasowo obcych. Byłoby raczej trudne (choć niektórzy usiłowali takowej sztuki dokonać) odnaleźć w *Trylogii* czy *Panu Tadeuszu* treści klasowo słuszne. Zarówno w programach, jak i listach lektur w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, lektury ideologicznie poprawne ogniskują się wokół treści niezbyt dla ideologii komunizmu stosownej, a więc patriotyzmu i reprodukują na przykład tradycyjne role płci (niezależnie od równoległych treści emancypacyjnych).

Zjawiska te wydają się daleko bardziej złożone⁸, jednakże wydaje się, że bez zaznaczenia tej specyficznej podwójności i fenomenu przekątnego awansu specyfika zaburzonej modernizacji (po PRL) byłaby mocno nieczytelna. Wszak działania modernizacyjne, w tym zwłaszcza te realizowane w obrębie szkolnictwa, nie zachodziły w przestrzeni społecznej całkowicie czystej ani też w społeczności podobnej do bardziej zmodernizowanych (te bardziej zmodernizowane społeczności byłyby identyfikowane ze społeczeństwami Zachodu). Nadto specyficznym elementem, którego pomijanie wydaje się niedopatrzaniem, pozostaje pozorne spłaszczenie klasowej struktury społecznej PRL, imitujące (ideologicznie i imaginacyjnie całkiem skutecznie) bezklasowość.

W tym miejscu należałoby sformułować tezę, zgodnie z którą byłoby to spłaszczenie pozorne, ponieważ zarówno system awansów jak i regulacje tychże (na przykład w obrębie systemu szkolnictwa powszechnego, średniego i wyższego) swobodnie transmitowały podziały klasowe wraz z związanymi z nimi wykluczeniami i utrwały je, choć nie wiązało się to z łatwo uchwytną transmisją majątkową. Ten brak transmisji wraz z brakiem adaptacji klas tradycyjnie niższych do warunków awansowych (nieimitatywnego przejścia przynajmniej części kapitału kulturowego)⁹ – które wydaje

⁸ Z tego też względu pomija się tu specyfikę samej industrializacji, jej nierównomierności terytorialnej (związanej choćby jeszcze z dziedzictwem pozaborowym czy międzywojennym), zaburzeń wewnętrznych związanych już specyficznie ze szczególną peryferyjnością PRL, odmienną od peryferyjności po PRL. Niektóre z tych elementów mają charakter powtarzalny – na przykład charakterystyczny dla peryferiów, asymetryczny rozwój lokalnych centrów, skupionych wokół dysponentów władzy (stolica, niektóre miasta) względem reszty terytorium, które zostaje poddane wewnętrznej kolonizacji (eksportuje środki produkcji, importuje jej kosztą). Co wydaje się warte zaznaczenia, ten wewnętrzny kolonializm występował w PRL w formie mniej dotkliwej, łagodzony przez programy emancypacyjne. Choć Polska Rzeczpospolita Ludowa nigdy nie zdołała urzeczywistnić w pełni programu industrialnej modernizacji (ponad sześćdziesiąt procent mieszkańców Polski na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wciąż zamieszkuje wieś), zdołała wszakże dokonać w znacznym stopniu „modernizacyjnej kolonizacji” terenów niezindustrializowanych (wiejskie i małomiasteczkowe ośrodki zdrowia, szkoły, sieć dróg i sieć elektryczno-gazowa, względna dostępność punktów wymiany dóbr, mechanizacja rolnictwa zarówno kolektywnego – Państwowe Gospodarstwa Rolne (PGR) – jak i indywidualnego). Dla ośrodków wiejskich radykalnym skokiem modernizacyjnym było w latach siedemdziesiątych XX wieku objęcie mieszkańców wsi formami ubezpieczenia społecznego i zdrowotnego.

⁹ Kwestia imitatywności wydaje się tu niezwykle ważna. Proces adaptacji do kapitału kulturowego zachodził, jak się zdaje, głównie jako proces adaptacji samego kapitału, a konkretnie jako zespół imitacji tegoż. Nomenklatura, która w przybliżeniu mogłaby w rzeczywistości PRL funkcjonować jako klasa średnia, oczywiście nią nie była, już choćby z tej przyczyny, że nigdy nie posiadała cech ekonomicznej (ani tym bardziej politycznej) samodzielności. Część tej warstwy, z racji posiadania specyficznego kapitału społecznego, w rolę tę z różną skutecznością w latach po PRL weszła lub wejść usiłowała. Wszakże ten specyficzny twór socja-

się daleko ważniejsze od kwestii majątkowej – doprowadził we wczesnych latach po PRL do identyfikacji pożądanej klasy średniej z klasą posiadającą (precyzyjniej: aspirującą do posiadania), która poprzez samo posiadanie (i akumulację tegoż) miała sama z siebie nabyć kapitał kulturowy ideologicznie związany z ową klasą średnią właściwą (na przykład przez atrybuty politycznej i społecznej odpowiedzialności, co było *idée fixe* publicystyki końca wieku dwudziestego). Część z tych warstw zaś – niekoniecznie identyfikowalnych z awansowanymi – *de facto* już posiadała imitacyjny kapitał kulturowy klasy średniej (nabyty między innymi w szkole), łatwo identyfikowalny z „kapitałem drobnomieszczańskim”¹⁰. W tym sensie, jeśli przyjąć, że powyższe uwagi mają pewną dozę słuszności, system szkolnictwa i adaptacji społecznej w PRL dokonywał podwójnej transmisji klasowości, w ramach której dominowała transmisja imitatywna. Z tej perspektywy klasowa rzeczywistość Polski Ludowej winna być traktowana jako zasadniczo podwójna, gdyż z jednej strony podziały klasowe (a przede wszystkim sama klasowość) były transmitowane, z drugiej zaś poprzez imitatywność *de facto* nie funkcjonowały, redukując się do specyficznego kapitału społecznego – czyli dostępu do władzy (a konkretnie: do beneficjów z władzą, niekoniecznie sprawowaną, związanych).

Wspomniane wyżej faktyczne spłaszczenie, pomimo trwających przez cały okres istnienia PRL silnej akcji nastawionej na awans kulturowy (pozaszkolne programy edukacyjne, staranna selekcja językowa lektorów w środkach przekazu, kontrola nad poprawnością języka tamże, relatywnie łatwy dostęp do elitarnych dóbr kultury i tym podobnych) spowodowało, że w praktyce klasy niższe w znacznej mierze zostały wykluczone z kulturowego awansu. Zaspokojenie dolnych części piramidy potrzeb Masłowa czy niższych szczebli hierarchii wartości Schelera przy braku kulturowych motywacji i równoległej obecności transmisji podziałów klasowych (choćby poprzez kanon lektur szkolnych czy system wspierający praktyczną naukę zawodu) sprawiało,

lizmu (dość typowy dla etatystycznego państwa) cechował się mocno konserwatywną postawą, tak polityczną, jak i obyczajową, będąc niejednokrotnie jawnie antysocjalistyczny w faktycznych praktykach, zaś swoją lojalność wobec PRL i PZPR traktował instrumentalnie. W tym sensie nomenklatura pokrywałaby się z marksowskim rozumieniem drobnomieszczaństwa jako klasy zawieszanej między posiadaczami a proletariatem, której głównym „kapitałem społecznym” jest instrumentalna adaptacyjność i skrajny egoizm przedstawiany ideologicznie jako indywidualizm (gdy faktyczne praktyki są mocno konformistyczne). Dobrym przykładem tego zjawiska po PRL jest fenomen Janusza Korwina-Mikkego i związanego z nim środowiska, gdzie to połączenie indywidualizmu i konformizmu jest bardzo czytelne (KIEŻUN 1997, 2005).

¹⁰ W tej kwestii wciąż nieocenione są uwagi Marii Ossowskiej (1985), a także krytyczny tekst Romany Kolarzowej (1996).

że presja awansu, związanego wszak także z awansem kulturowym, funkcjonowała relatywnie słabo. Bunt wybuchął w PRL z powodu niezaspokajania potrzeb konsumpcyjnych (na przykład podwyżki cen żywności w roku 1970), nie zaś z powodu niedostatku odczuwanego kulturowo (na przykład wzrostu cen biletów do muzeum czy realnego spadku wysokości stypendiów naukowych).

Modernizacja zaburzona i reprodukcja wedle wzoru inkluzji wykluczającej

W zamyśle prowadzonych rozważań leży wprowadzenie w specyficzną sytuację demodernizującej modernizacji, jak należałoby nazwać specyfikę społeczną i kulturową po PRL. Specyfika ta obejmuje zarówno procesy dezindustrializacji, strategie związane z ideologicznie funkcjonującym wolnym rynkiem (i gospodarką wolnorynkową, która strukturalnie funkcjonuje na podobnym poziomie, co państwo komunistyczne dla realnego socjalizmu), miejscem Polski po PRL jako jednego z krajów subperyferyjnych¹¹ w globalnym podziale pracy i tak dalej.

Dezindustrializacja, pojmowana jako zanik¹² przemysłu ciężkiego wraz z jego charakterystycznym zapotrzebowaniem na pracę, jest standardowo rozumiana jako proces modernizacyjny, co więcej – jest również uznawana za proces naturalny w sensie przyrodniczym wedle deterministycznego wyobrażenia przyrody jako zespołu obiektywnych konieczności, nie zaś zjawisk społecznych¹³. Jak wskazywali między innymi Tomasz Mickiewicz i Anna Zalewska (2002), proces ten w krajach postkomunistycznych przebiegał w sposób swoisty (model Rowthorna-Wellsa ignoruje sferę subindustrialną, jak na przykład rolnictwo)¹⁴, wywołując znaczącą fluktuację zarówno społecznej akceptacji dla przemian rynkowych, jak i intensywności samych tych

¹¹ W rozumieniu teorii systemów-światów Wallersteina (2007).

¹² Warto tu zwrócić uwagę, że neutralny termin „zanik” (na przykład „fabryki zanikają”) opisuje niejednokrotnie proces bardzo bezwzględny.

¹³ Egzemplifikacją tego są zarówno koncepcje ekonomiczne, jak i (co ważniejsze) praktyki. Krótkim ujęciem takiej konieczności dziejowo-ekonomicznej (i bardzo ilustratywnym) jest na przykład jeden z programowo-analitycznych materiałów MFW: Roberta Rowthorna i Ramana Ramaswamy (1997), za klasyczny model opisu tego zjawiska uznaje się model Rowthorna-Wellsa (ROWTHORN & WELLS 1987)

¹⁴ Sferę rolniczą funkcjonującą w PRL określa się tu „subindustrialną”, gdyż jednocześnie posiadała ona charakter rolnictwa uprzemysłowionego (PGR), jak i stanowiła zaplecze dla rolnictwa nieuprzemysłowionego bądź uprzemysłowionego słabo (rolnictwo indywidualne). W znacznej mierze sfera uprzemysłowionego rolnictwa funkcjonowała dla rolnictwa nieuprzemysłowego jako forma pośrednia pozwalająca drogą legalną i nielegalną korzystać z form przemysłowych bez konieczności (poniekąd także bez możliwości) uprzemysłowienia.

przemian. Na potrzeby tych rozważań za najważniejszy element uznano związaną z dezindustrializacją (w tym także dezindustrializacją sfery subindustrialnej, czyli uprzemysłowionego państwowego rolnictwa) utratę bezpieczeństwa socjalnego, powiązana ze skokowo wzrastającym bezrobociem, a wraz z nim – także faktyczną deklasacją tych, których dotyczyła. Deklasacja ta była tym mocniej skorelowana z bezpieczeństwem socjalnym, im słabiej w tej grupie reprezentowany był kapitał kulturowy. Jeśli przyjąć uwagi z poprzedniego akapitu o zasadniczej imitatywności transmisji kapitału kulturowego w systemie szkolnictwa PRL oraz braku presji na nabywanie go, proces dezindustrializacji nieuchronnie musiałby prowadzić do zbiorowych wykluczeń. Oczekiwanie, że pracownicy fabryk masowo zmienią się w pracowitych kapitalistów (choćby małego formatu) i z tego (faktycznie funkcjonującego w sferze legalnego i półlegalnego handlu pod koniec wieku dwudziestego) małego kapitalizmu powstanie kapitalizm duży, było (zważywszy brak kapitału kulturowego) co najmniej przesadne, nawet gdyby kapitalizm, ku któremu Polska miała zdążać, istniał w tej postaci, w jakiej taki proces miał sens.

Cechą szczególną, a nader często pomijaną w analizach przed wybuchem kryzysu roku 2008, był fakt, że procesy dezindustrializacyjne zachodziły w krajach postsocjalistycznych równolegle ze wzrostem kapitalizmu nowego (albo postkapitalizmu) związanego zarówno z globalizacją (a dokładniej z przesunięciem globalnych hegemonii), jak i równolegle występujących zmian technologicznych. W tym sensie przemiany wolnorynkowe w Polsce czy innych krajach podobnych zachodziły już w sytuacji zaburzonej, ponieważ kapitalizm, który miał być punktem eschatologicznym, w tej formie, do jakiej doń dążono, nie funkcjonował. Jedną z prób odpowiedzi na ten problem był program edukacyjny, który (w założeniach) miał pozwolić przejść społeczeństwom zdeindustrializowanym do epoki postindustrialnej.

Program ten – a właściwie zbiór inicjatyw programowych, w tym działań czysto doraźnych, jak i planowych cechujących się często stosunkowo niewielką spójnością¹⁵ – miał, przynajmniej *de nomine*, charakter inkluzywny. Powszechne kształcenie, dostosowane do specyfiki rozwojowej ucznia (wprowadzenie gimnazjów i nowych podstaw programowych), ujednolicenie egzaminów maturalnych i związana z tym likwidacja selekcji egzaminacyjnej na studiach, wraz z faktycznym obniżeniem nakła-

¹⁵ Znamiona spójności te działania zaczęły nabierać dopiero wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i początkami wdrażania programów Innowacyjnej Europy.

dów na szkolnictwo zarówno powszechne, średnie, jak i wyższe (co w wypadku szkolnictwa wyższego było specyficzną zachętą do konsumowania możliwie największej ilości studentów), miało w założeniach, a przynajmniej w deklaracjach, dokonać zbiorowego awansu kulturowego. Warto zaryzykować tu tezę, że inicjatywa ta *de facto* była (i jest) programem wykluczającym, w praktyce blokującym dostępne ścieżki awansu społecznego i wbrew postulatom – strukturalnie uniemożliwia transmisję kapitału kulturowego pozwalającego dokonać rzeczywistego awansu, utrwalając podziały klasowe zarówno nowe, jak i już istniejące.

Przyjmując, że jednym z kluczowych elementów selekcyjnych w reprodukcji podziałów klasowych są egzaminy, zarówno materiał egzaminacyjny, jak i sposób ich przeprowadzania są elementami selekcji. Rozbicie szkoły powszechnej na dwa szczeble (szkoła podstawowa i gimnazjum) przesunęło granicę wieku, w którym dziecko (a faktycznie jego rodzice) podejmują kluczowe decyzje aspiracyjne. W funkcjonującym w PRL systemie tą granicą był wiek lat piętnastu/szesnastu, który pokrywał się z dolną granicą akceptacji dla społecznej samodzielności. Przesunięcie tej granicy oznacza, że rodzic dwunastoletniego bądź trzynastoletniego dziecka musi podjąć jedną z kluczowych decyzji dotyczących jego edukacji (a także możliwości społecznych). Oznacza to także, że zarówno pozycja negocjacyjna dziecka jest znacznie słabsza (gdyż jest młodsze), ale też, że determinacja społeczna (na przykład dziedziczenie pozycji klasowej) następuje wcześniej i to niezależnie od ewentualnych późniejszych korekt szkolnych. Prawdopodobieństwo, że dziecko wiejskie przejdzie z wiejskiej szkoły podstawowej do wiejskiego gimnazjum, jest znacznie wyższe niż to, że przejdzie do gimnazjum w ośrodku miejskim. Sam zaś wybór szkoły gimnazjalnej z powodu funkcjonowania faktycznych (lecz nie formalnych) różnic programowych (będących skutkiem słabości części szkół, która to słabość rozkłada się symetrycznie do słabości ekonomicznej i kulturowej danego terytorium) nadal będzie determinować wybór szkoły typu licealnego, który z dużym prawdopodobieństwem powieli wybór szkoły gimnazjalnej (DOLATA 2002, 2008)¹⁶. Zjawisko to nosi wiele cech, które można nazwać wewnętrznym kolonializmem.

Jeśli, jak wynika z badań Romana Dolaty, emancypacyjna i inkluzywna *de nomine* struktura szkoły utrwała odziedziczone po PRL zakonserwowane podziały klasowe,

¹⁶ Teksty te wprost wskazują na reprodukcję klasową w ramach samego systemu gimnazjalnego. Krytyczną analizę systemu gimnazjów przeprowadzali także Maria Dudzikowa (2004), Maria Czerepaniak-Walczak (2002) czy Marta Zahorska (2002).

to w kwestii transmisji kapitału kulturowego mamy do czynienia z pogłębianiem tychże podziałów. Faktyczne zniesienie selektywności egzaminu maturalnego (który, o czym dalej, stał się w ten sposób radykalnie selektywny) przez postępujące obniżanie jego wymagań wraz z równoczesnym redukowaniem roli liceum do szkoły przygotowującej do matury wiąże się nie tylko z samym poziomem trudności. Przede wszystkim nowa matura skupiona jest wokół skuteczności niezależnej od partykularnej szkoły ewaluacji – co było i jest pewną *idée fixe* polskich organizatorów edukacji¹⁷. W praktyce taką skuteczność w zadowalającym stopniu można osiągnąć tylko przez radykalną stereotypizację egzaminu. Ta zaś nie tylko degraduje liceum do roli szkoły przygotowawczej (ponieważ z kolei licea ewaluowane są wedle maturalnej skuteczności, to w ich interesie leży zatem „produkcja” uczniów skutecznie zdających egzamin, nie zaś ryzykowne przekazywanie treści niebędących przedmiotem oceny egzaminacyjnej), ale w praktyce wyklucza możliwość skutecznej transmisji kapitału kulturowego, który w stereotypizowanej (a zatem preferującej wysoki stopień konformizacji) ocenie nie mieści się inaczej niż imitatywnie, a i to w sposób daleko niedoskonały. Sami zaś nauczyciele są już produktami transmisji imitacyjnej. Wraz z praktycznym zanikiem pozaszkolnych (a obecnych w PRL) kanałów transmisji (wspominane wcześniej programy edukacyjne, kontrola jakości języka w środkach masowego przekazu i tak dalej; BRALCZYK 2004) uczeń, o ile już nie należy do warstwy, która kapitał kulturowy przechowuje i reprodukuje – czy to poprzez tradycje rodzinne, czy też dzięki zasobom finansowym pozwalającym na uczestnictwo w elitarnym (faktycznie płatnym, więc nie publicznym) szkolnictwie nastawionym na reprodukcję (przynajmniej pewnej części) tychże – praktycznie ma znikome szanse jego nabywania. W praktyce nauczania wyklada się to choćby w faktycznej niemożności rozumienia tekstów łączonych z elementarnymi zasobami kapitału kulturowego (od trywialnego zestawu lektur szkolnych zaczynając), gdyż zarówno sam język, jak i kategorie świata, do których się on odnosi, są dla uczniów (i studentów) po prostu światem obcym, który co najwyżej można reprodukować biernie i imitatywnie (a ze względu

¹⁷ Co *notabene* stawia pod znakiem zapytania hasła samorządności czy indywidualności. Większość faktycznych działań Ministerstwa Edukacji Narodowej czy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego prowadziła i prowadzi do znacznej centralizacji procesów zarządzania i oceny, redukując szkoły różnych szczebli, w tym szkoły wyższe, do roli wykonawczej, przy czym z racji braków finansowych rola ta nader często jest praktycznie niewykonywalna.

na imitatywność kapitału kulturowego nauczycieli, w tym twórców programów i egzaminów, jest już to imitacja imitacji), ponieważ czynna jego reprodukcja i rekonstrukcja wymaga kapitału, którego uczeń nie posiada.

Faktyczne zniesienie selektywności egzaminu maturalnego – wraz z redukcją roli liceów do oferty kursów przedmaturalnych i instytucjonalnym (zniesienie egzaminów wstępnych w większości przypadków) oraz finansowym naciskiem (obniżenie nakładów faktycznych) na szkoły wyższe – sprawiło, że stał się on paradoksalnie egzaminem radykalnie selektywnym. W miejsce egzaminu wykluczającego część egzaminowanej populacji, wyklucza on jej całość. Decyzja ministra edukacji Romana Giertycha, który w roku 2006 wprowadził „amnestię maturalną”¹⁸ w reakcji na niski poziom zdawalności egzaminu, jaka oburzyła wówczas opinię publiczną, była w gruncie rzeczy po prostu ujawnieniem stanu faktycznego, który eksploatuje program Kuby Jankowskiego *Matura to bzdura*. W tym sensie egzamin z narzędzia ewaluacyjnego i (w intencji) inkluzywnego stał się narzędziem radykalnie wykluczającym. Stan szkolnictwa wyższego i status jego absolwentów jest już względnie czytelną konsekwencją tego, co funkcjonuje na niższych szczeblach edukacji.

Konkluzje

Specyfika zaburzonej modernizacji w Polsce po PRL wiąże się z nakładającymi się na siebie czynnikami, które dopiero wspólnie analizowane pozwalają na względnie czytelne rozpoznawanie pewnych fenomenów. Modernizacja zaburzona polega nie tylko na tym, że struktury społeczne modernizowane są do stanu, który faktycznie przestaje funkcjonować (cezurą postindustrialnego kapitalizmu był kryzys roku 2008), ale także na tym, że sama ta modernizacja funkcjonuje jako program i często projekt demodernizacyjny. Nieprzypadkowo, jak się zdaje, zasadnicze nurty retoryczne obecne w dyskursie publicznym po PRL skupiają się na różnych formach delegitimowania samej PRL. Polska Rzeczpospolita Ludowa, funkcjonując czy to jako kolonia, niesuwerenna prowincja bądź po prostu pusta plama (znaczące jest choćby określenie „Trzecia Rzeczpospolita”, które świadomie ignoruje istnienie PRL pomiędzy II RP a Polską po roku 1989), stanowi przestrzeń pomijaną, która pozwala sięgać bezpośrednio do tradycji niepodległościowych. Otóż wydaje się,

¹⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 8 września 2006 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych (Dz. U. Z 2006 r. Nr 264. poz. 1154).

że takie właśnie sięganie jest możliwe tylko dlatego, że owa pominięta część dokonywała transmisji podziałów klasowych zarazem uniemożliwiając (dzięki zaspokajaniu potrzeb i odsunięciu klas wyższych od bezpośrednich beneficjów) realny klasowy bunt – w czym paradoksalnie istnienie PRL było kontrrewolucyjne.

Bunty po roku 1989, które powinny (zgodnie z dynamiką społeczną) wybuchnąć w wyniku dezindustrializacji (i faktycznie wybuchwały na różną skalę w niektórych krajach postsocjalistycznych) zostały w znacznej mierze przekierowane poprzez system edukacji w pozorny awans społeczny (i częściowo zagospodarowane przez emigrację z końca wieku XX). Pozorny – gdyż jednocześnie tenże system edukacji został poddany takiej rekonstrukcji, by ten awans skutecznie uniemożliwiał i petryfikował podziały klasowe. O ile gwałtowne rozwarstwienie narastające wskutek kryzysu roku 2008 w społeczeństwach Zachodu można interpretować jako rezultat załamania ekonomicznego, o tyle w przypadku społeczności zaburzonej modernizacji wydaje się to mało trafne. Narastające gwałtownie rozwarstwienie było w tych społecznościach wcześniejsze (i wiązało się z samą transformacją ekonomiczno-ustrojową), a samo głębokie, związane z kapitałem kulturowym zróżnicowanie klasowe, było już wcześniej (jeśli zgodzić się z powyższymi rozważaniami) swobodnie transmitowane.

Relatywnie niski poziom buntu społecznego, zogniskowanego – co znaczące – wokół specyficznych treści konserwatywnych (dyskursy ksenofobiczne i nacjonalistyczne, wrogość wobec socjalizmu czy ostatnio *gender* sproblematyzowane jako zagrożenie cywilizacyjne – czyli kategorie polityczne zgoła niedorzeczne), należy, jak się wydaje, powiązać z transmitowaną w czasach PRL i swobodnie transmitowaną dalej imitacyjną sferą kapitału kulturowego. Ten typ kapitału, określony wcześniej na potrzeby tej analizy jako drobnomieszczański, cechuje konformizacja i niska adaptacyjność poznawcza (rewelowana właśnie jako konserwatywność) wraz z deklaracyjnym skrajnym indywidualizmem wykładającym się głównie jako niezdolność do wspólnego, niedestruktywnego działania. Cechy te są jak najbardziej pożądane w przypadku pracowników najniższego szczebla, gdyż doskonale ich atomizują, co w praktyce uniemożliwia formy zorganizowanego buntu.

Z tej perspektywy zarówno wyrównywanie szans poprzez nową maturę – która (w intencji) miała niwelować wpływ lokalnego uwikłania egzaminowanego (więc być bardziej sprawiedliwa, a w praktyce – poddana lepszej centralnej i arbitralnej kontroli) – skutecznie zaczęło po wprowadzeniu gimnazjów odbierać wszelkie ewentualne szanse. Identyfikowanie bezrobocia wśród wykształconych absolwentów

(częściowo pod koniec pierwszej dekady XXI wieku łagodzonego przez emigrację) wyłączenie z kryzysem ekonomicznym wydaje się błędem, podobnie jak identyfikowanie tego z samą masowością kształcenia (które wszak było oficjalnym programem państwa). Bezrobocie wraz ze statusem społeczno-ekonomicznym redukującym absolwentów studiów wyższych (więc w teorii należących do grupy elitarnej) do pozycji bliskiej niejednokrotnie dziewiętnastowiecznych dniówkowych robotników najemnych, po prostu ujawnia przechowane w PRL i kultywowane jako wzorzec społeczny w III RP podziały klasowe. Realna ścieżka awansu społecznego (bądź też zachowania pozycji klasowej) znajduje się w znacznej mierze poza systemem publicznego szkolnictwa i choćby przez cenzus majątkowy (i dostęp do zaplecza społecznego) jest w znacznej mierze dziedziczona. Samo zaś szkolnictwo publiczne *in extenso* funkcjonuje jako system zbiorowego i w znacznej mierze przymusowego wykluczenia (choćby przez przymus szkolny czy wymagania rynku pracy niejednokroć całkowicie oderwane od realiów potencjalnej pracy i samego rynku). W tym sensie „modernizacja zaburzona” funkcjonuje jako demodernizacja, czyli przywraca faktyczny stan przedmodernizacyjny (gdzie jako cezurę modernizacyjną przyjmuję PRL) w postkapitalistycznych dekoracjach, zaś inkluzywny system szkolnictwa służy *de facto* jako narzędzie rozległych, zbiorowych wykluczeń.

English summary

In the chapter *Inclusive Exclusion and Reproduction. Inkluzywne wykluczenie i reprodukcja. Próba szkicu o szkole w zaburzonej modernizacji* Adam Kubiak attempts to approach the problems associated with the contemporary Polish education system in the perspective of class' divisions transmitted by the Polish People's Republic educational system, which have been derivatively reproduced. The background of this paper is "impaired modernization" understood as both a "demodernisational modernization" (deindustrialisation and reconstruction of structural divisions of the pre-PPR social divisions) and "inadequate modernisation" (transition from socialism to already dysfunctional forms of capitalism). My argument is that the emancipatory transmission of cultural capital in the PPR had an imitative character, and present inclusive (new baccalaureate, mass higher education) and paternal (second level schools) forms, reproduces the same imitation and eliminates the possibility of real emancipation and social inclusion. For this reason, I argue that the contemporary system of education in Poland should be treated as a system with a radically exclusionary nature.

Źródła cytowań

- BOURDIEU PIERRE (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przekł. Piotr Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- BOURDIEU PIERRE, PASSERON JEAN-CLAUDE (2006), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przekł. Elżbieta Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRALCZYK JERZY, KATARZYNA MOSIOŁEK-KŁOSIŃSKA, RED. (2000), *Język w mediach masowych*, Warszawa: Upowszechnianie Nauki - Oświata „UN-O”.
- BRALCZYK JERZY, KATARZYNA MOSIOŁEK-KŁOSIŃSKA, RED. (2004), *Język na sprzedaż*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne
- BRZECHCZYN KRZYSZTOF (1998), *Odrębność historyczna Europy Środkowej: studium metodologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora
- CBOS.PL (2007), *Czy warto się uczyć. Komunikat z badań*, online: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_o72_o7.PDF [dostęp: 30.03.2017].
- CZEREPIAK-WALCZAK MARIA (2002), *Świadomość podmiotów edukacji gimnazjalnej – perspektywa pedagogiczna*, Szczecin: Hogben.
- DOLATA ROMAN (2002), ‘Procedury rekrutacji i dzielenia uczniów na oddziały w gimnazjach – próba oceny z perspektywy nierówności społecznych w edukacji’, w: Ewa Wosik (red.), *Zmiany w systemie oświaty. Wyniki badań empirycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Spraw Publicznych, ss. 145-183.
- DOLATA ROMAN (2008), *Szkoła – segregacje – nierówności*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- DUDZIKOWA MARIA (2004), *Mit o szkole jako miejscu „wszechstronnego rozwoju” ucznia. Eseje etnopedagogiczne*, Kraków: Impuls.
- KIEŻUN WITOLD (1997), ‘Model of the middle level „Nomenklatura” in Polish People’s Republic’, *Bulletin*: XIV.
- KIEŻUN WITOLD (2005), ‘Patologia procesu transformacji administracji publicznej w latach 1990-2003’, w: Ryszard Bugaj, Krystyna Kulpińska-Cała (red.), *Polska Transformacja Ustrojowa. Próba dyskursu – zarys perspektyw*, Warszawa: Fundacja Innowacja: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna.

- KLEIN NAOMI (2008), *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje kłeski żywiołowe i kryzysy społeczne*, przekł. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Tomasz Krzyżanowski, Michał Penkala, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- KOLARZOWA ROMANA (1996), 'Pani Dulski Polskę zbawi' w: Anna Jamrozikowa (red.) *Rewizja Kontynuacji: Sztuka i Estetyka w Czasach Transformacji*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, ss. 126-137.
- MICKIEWICZ TOMASZ, ANNA ZALEWSKA (2002). 'Deindustrialisation. Lessons from the Structural Outcomes of Post-Communist Transition', w: *William Davidson Working Paper*: 463, online: <http://discovery.ucl.ac.uk/17839/1/17839.pdf> [dostęp: 30.03.2017].
- OSSOWSKA MARIA (1985), *Moralność mieszczańska*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- ROWTHORN ROBERT E., WELLS JOHN R. (1987), *De-Industrialization and Foreign Trade*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROWTHORN ROBERT.E., RAMASWAMY RAMANA (1997), 'Deindustrialization—Its Causes and Implications', *Economic Issues*: 10, online: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/issues10/issue10.pdf> [dostęp: 30.03.2017].
- SOWA JAN (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.
- STAT.GOV.PL (2011), *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011. Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych*, online: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lu_nps2011_wyniki_nsp2011_22032012.pdf [dostęp: 30.03.2017].
- WALLERSTEIN IMMANUEL (2007), *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przekł. Katarzyna Gawlicz, Marcin Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- ZAHORSKA MARTA (2002), *Szkola. Między państwem, społeczeństwem a rynkiem*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.

Obcy wśród obcych. Albert Camus i rewolucja algierska

ŁUKASZ RZĄDZIK *

Wprowadzenie

Zazwyczaj gdy mowa o uczuciu czy zjawisku obcości, o tych, którzy są wyobcowani, wykluczeni, zakłada się istnienie tych, którzy są zdomowieni, tutejsi, oswojeni, normalni – istnieją na określenie tej dyspozycji różne określenia. Pod tym względem niezwykle interesujący jest przypadek skolonizowanej Algierii, zwłaszcza w czasie, gdy dokonywała się rewolucja. Tam bowiem właściwie nie było nikogo, o kim można by powiedzieć, że był zdomowiony, albo że czuł się tam jak u siebie. Wszyscy byli obcy, nawet ci, o których powiedzielibyśmy, że byli tubylcami. Niniejszy rozdział dotyczyć będzie różnych grup wyobcowanych – walczących o wolność Algierczyków oraz próbujących utrzymać *status quo* Francuzów, a także dwóch jednostek, Alberta Camusa i Frantza Fanona, którzy przyjęli diametralnie różne postawy wobec wojny i tym samym całkowicie inaczej podeszli do problemu wyobcowania, którego sami byli przedmiotem.

Algieria – źródła konfliktu

Warto zacząć od przedstawienia sytuacji w Algierii w połowie XX wieku. Była ona wówczas kolonią francuską przez przeszło sto lat. Przez cały ten czas dochodziło do

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: lukasz.rzadzik@gmail.com

konfliktów pomiędzy okupantem a podbitą ludnością, ale sytuacja stała się szczególnie napięta po drugiej wojnie światowej. Rosnące aspiracje Algierczyków zbiegły się w tym czasie ze słabnącą pozycją Francji. Prestiż imperium oraz jego siła gospodarcza i militarna mocno ucierpiały w wyniku porażki w czasie wojny oraz klęski w Indochinach. Zmęczenie wielką wojną oraz rosnąca presja ze strony środowisk przeciwnych kolonializmowi i zaangażowaniu francuskich wojsk w kolejne konflikty sprawiło, że dawne imperium kolonialne traciło podbite tereny, w tym sąsiadujące z Algierią Maroko i Tunezję. Paradoksalnie czynniki te utrudniały odzyskanie niepodległości przez Algierię. Po prestiżowej porażce pod Dien-Bien-Fu rząd francuski nie mógł sobie pozwolić na kolejne wpadki. Sytuację utrudniał fakt, że Algieria była traktowana przez rząd kolonialny jak druga Francja¹ i jako taka istniała w świadomości Francuzów, zwłaszcza tych, którzy osiedlali się w Algierii od połowy XIX wieku². W skolonizowanym kraju ludność miejscowa była wysiedlana z domów, odbierano jej tereny uprawne i pod hodowlę na rzecz ludności pochodzenia europejskiego. Algierczycy pracowali na farmach, plantacjach i w fabrykach, które znajdowały się na ich dawnych ziemiach, ale obecnie były w rękach niewielkiej grupy posiadaczy ziemskich, pochodzących z państwa obcego pod każdym względem – kulturowym, językowym, etnicznym i religijnym. Dodatkowo administracja, szkoły i wojsko znajdowały się w rękach Europejczyków (TODD 2009: 14-15). To oni dominowali w miastach, które miały europejski charakter. Algierczycy, pozbawieni ziemi i stłoczeni w północnej części kraju, nierzadko cierpieli głód. Albert Camus pisał w reportażach o klęsce głodu w przeludnionej Kabylii, gdzie wedle jego relacji dzieci walczyły z psami o resztki jedzenia ze śmietników. Racje żywieniowe Algierczyków miały stanowić około pięciu szóstych racji żywieniowej *Pieds-noir* – w rzeczywistości jednak, jak zauważył Albert Camus, stanowiły jedną drugą, a czasem i jedną trzecią (QUILLIOT 1970: 224-225).

Miejscowych traktowano jak ludzi drugiej kategorii i choć władze francuskie pracowały nad projektem asymilacji ludności muzułmańskiej, to jednak nigdy nie wyszedł on poza fazę planowania (QUILLIOT 1970: 221). Dobrym przykładem tego, jak władze ceniły życie miejscowych była masakra w Sétif. Arabowie świętowali zakończenie

¹ François Mitterand, będąc ministrem spraw wewnętrznych, wypowiedział słynne słowa: „Algieria to Francja” (TODD 2009: 600).

² Ludność pochodzenia europejskiego zamieszkującą Algierię nazywano *Pieds-noir*, czyli czarne stopy. Określenie to zaczęło funkcjonować już po zakończeniu wojny o niepodległość Algierii.

II wojny światowej. Marsze uliczne stały się okazją dla tłumu do wyrażenia swojego sprzeciwu wobec okupacji francuskiej. Policja próbowała rozpuścić protestujących i doszło do zamieszek, w wyniku których zginęło około stu czterech *Pieds-noir*. Ataki odwetowe policji i wojska pochłonęły – według szacunków współczesnych badaczy – około sześć tysięcy ofiar³. W listopadzie 1955 roku doszło do masakry w Philippeville. Władze w odpowiedzi na zabicie stu Europejczyków i muzułmanów doprowadziły do śmierci więcej niż tysiąca tak zwanych „wrogów” i „buntowników” (TODD 2009: 615-616).

Arabowie i Berberowie, którzy zamieszkiwali Algierię, byli „obcymi na własnej ziemi”. Nie sprawowali władzy ani nie mieli zapewnionych praw obywatelskich, przy ograniczonych możliwościach poprawy swojej sytuacji materialnej, awansu społecznego i w konsekwencji dużo mniejszym niż ludność pochodzenia europejskiego dostępie do edukacji. Zapełniali niziny społeczne w kraju, w którym stanowili około dziewięćdziesięciu procent populacji.

Frantz Fanon i jego analiza problemu

To wyobcowanie miało też głębszy charakter, jak pokazuje w *Wyklętym ludu ziemi* Frantz Fanon. Dochodziło do niego nie tylko na poziomie technicznym, administracyjnym – poprzez odebranie ziemi, budynków, władzy – ale też na poziomie ontologicznym. Człowiek skolonizowany to inny rodzaj człowieka, a nawet, jak stwierdza Frantz Fanon, inny gatunek – coś pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Szykany, tortury, morderstwa, zapędzanie siłą do pracy powodują, że człowiek traci godność i samo człowieczeństwo:

Dla skolonizowanego wartością najistotniejszą [...] jest ziemia: ziemia gwarantująca chleb i, oczywiście, godność. Godność ta nie ma nic wspólnego z godnością „osoby ludzkiej”. Skolonizowany nigdy nie słyszał o idealnej „osobie ludzkiej”. Wiedział tylko, że można go bezkarnie aresztować, bić i głodzić [...]. Dla skolonizowanego moralne jest to, co tłumi butę kolonizatora, łamie jego przemoc, jednym słowem: usuwa go bez pardonu z pola widzenia (FANON 1985: 26).

³ Do trudno dostępnych wiosek, które miały dawać schronienie winnym śmierci *Pieds-noir*, Francuzi „docierali” między innymi przy pomocy dział okrętowych czy bombowców.

Marne położenie skolonizowanego sprawia, że jedynym, co się liczy, jest przeżycie i zdobycie chociaż odrobiny jedzenia. Co więcej, przemoc, której skolonizowany doświadcza ze strony kolonizatora, rodzi w nim agresję, której wcześniej w nim nie było. I ta przemoc, wbrew temu, co uważa kolonizator – oświecony Europejczyk – nie jest cechą przyrodzoną człowieka skolonizowanego, a jedynie reakcją na kolonializm⁴. Tu bylec nie czuje się z nią dobrze, przemoc jest mu obca. Jest przejawem buntu i, zdaniem Frantza Fanona, jedynym środkiem do odzyskania niepodległości. Fanon pokazuje przykład młodego Araba, którego próbował leczyć jako psychiatrę, a który to nie był w stanie sobie poradzić z traumą po zabiciu Francuzki (FANON 1985: 178-179). Jego oddział planował zabić męża kobiety, właściciela farmy, który zwalczał partyzantów. Podczas nocnego ataku nie zastał go jednak w domu i młody partyzant pod wpływem wzburzenia zabił kobietę. W jakimś stopniu mogło być to wywołane tym, że wcześniej Francuzi zabili jego matkę. Innego przykładu dostarczyli psychiatrzy dwaj nastoletni Arabowie, którzy nie byli w stanie wyjaśnić, dlaczego zabili Francuza, swojego kolegę i rówieśnika – zwłaszcza że ten ostatni nie dał im żadnych powodów do zbrodni. Zabili, ponieważ Francuzi zabijali ich rodaków i mieli poczucie, że muszą zabijać, ponieważ takie są prawa wojny (FANON 1985: 183-185).

Algierczyk, żeby stać się człowiekiem, musiał stać się wolny, żeby odzyskać wolność, musiał zabijać i stosować przemoc, która nie musiała już być dla niego naturalna. Alienacja, będąca konsekwencją stosowania przemocy, jest konieczna, żeby skolonizowany stał się człowiekiem – żeby stał się sobą, czyli panem na własnej ziemi. Jak stwierdza Jean-Paul Sartre w posłowie do książki Frantza Fanona:

Zadanie jest proste, cel jeden: pozbyć się kolonizatora wszelkimi możliwymi środkami. [...] ślady gwałtu może zetrzeć jedynie gwałt. [...] walka [mieszkańca kolonii — Ł.Rz.], widziana z daleka, wydaje się tryumfem barbarzyństwa; w rzeczywistości jednak przyczynia się do powolnej emancypacji walczącego, stopniowo rozpraszając w nim samym i wokół niego mroki kolonializmu. Trzeba albo samemu paść ofiarą trwogi, albo ją wzniecać. Innymi słowy, albo godzić się na rozszczeranie się osobowości, czym grozi życie na niby, albo przebojem wejść do rodziny ludzkiej (SARTRE 1985: 217-233).

⁴ Niektórzy uczeni twierdzili, że skłonność do przemocy jest dla Afrykańczyka czymś wrodzonym. Frantz Fanon przytacza opinię eksperta Światowej Organizacji Zdrowia, doktora Carothersa, który stwierdził, że „normalny Afrykanin to po prostu Europejczyk po lobotomii”. Zgodnie z tą teorią przemoc jest jedynie „przeniesieniem pewnych cech układu nerwowego na plan zachowania” (FANON 1985: 206-207).

Bycie tutejszym, zadomowionym stoi w sprzeczności z byciem skolonizowanym. Kolonizator i wszystko, co z sobą przynosi, to nie tylko wrzód na ciele narodu skolonizowanego. Kolonializm stwarza człowieka skolonizowanego, a to oznacza zupełnie inną tożsamość i inny sposób bycia. Nie dziwi więc, że zdaniem Fanona jedynym sposobem na odbudowanie tożsamości Algierczyków było usunięcie kolonizatora. Steroryzowany, obdarty z człowieczeństwa tubylec, zabijając Francuza, stwarza siebie jako Algierczyka. Po pierwsze, usuwa jeden z elementów relacji kolonialnej – gdy nie ma kolonizatora, nie ma też skolonizowanego. Po drugie, dokonując zbrodni, przerywa stan bierności. Nie jest już tylko przedmiotem działań kolonizatora, przedmiotem historii człowieka Zachodu. Zaczyna, jak pisze Fanon, tworzyć swoją historię i podejmować działania jako aktywny podmiot (FANON 1985: 19-33). Działa, więc jest, a dokładnie – staje się człowiekiem.

Należy odnotować, że duże znaczenie w kontekście zmiany świadomości, a więc i budowania tożsamości u skolonizowanego, miała obecność algierskich żołnierzy w armii francuskiej w czasie drugiej wojny światowej. Zrozumieli tam, że biały człowiek, który kojarzył się im z panowaniem, z wyższością opartą na sile, jest słaby i – podobnie jak oni – wrażliwy na działanie przemocy. Widzieli białych podzielonych, walczących przeciwko sobie. W Europie widzieli to, czego nie było w Algierii – białych obdartych z godności, okaleczonych, wychudzonych. Podobne wrażenie miał, zdaniem Frantza Fanona, Algierczyk podnoszący rękę na kolonizatora. Francuz martwy nie stanowił zagrożenia i w niczym nie przypominał groźnego, terroryzującego tubylców pana (FANON 1985: 26-27).

Z kolonizacją, jak pisze Fanon, wiąże się również to, że człowiek Zachodu narzuca siłą swoje standardy i wartości. Skolonizowany zostaje zepchnięty na margines nie tylko geograficzny czy społeczny, ale także zamieszkuje najgorsze tereny albo najgorsze dzielnice miast. Tubylec to ktoś (lub coś), kto nie mieści się w ramach kultury i moralności Zachodu. W oczach człowieka Zachodu tubylec jest głupi, leniwy, nieuczciwy, pozbawiony jakichkolwiek zahamowań. Sytuacja jest tym gorsza, że kolonizator, dzięki swoim karabinom, ale też, jak pokazywał Edward Said, dzięki książkom i gazetem jest w stanie narzucić taką perspektywę miejscowym. Arab, który chce mieć jakieś szanse na rozwój, uczy się w szkołach zachodnich, wyjeżdża do metropolii i po powrocie widzi swoją dawną ojczyznę zupełnie inaczej. Widzi ją oczami białego. W wyniku niszczenia rdzennej kultury przez kolonizatora Algierczyk drugiej połowy XX wieku jest wykorzeniony ze swoich tradycyjnych wartości i ze swojej tożsamości. Nie może być sobą, ponieważ jego świadomość jest sztucznie – bo poprzez przemoc –

zmieniona. Co więcej, skolonizowany nigdy w pełni nie orientuje się w narzuconych mu zasadach, jako że są mu obce. Cały czas żyje w niepokoju, ponieważ nie ma pojęcia, czy przypadkiem nie przekracza norm, których został nauczony, ale których całkowicie nie przyswoił. Niepokój jest tym większy, że to kolonizator dyktuje reguły gry. W każdej chwili może zawiesić głoszone przez siebie wartości, na przykład żeby podporządkować sobie buntującą się ludność. Skolonizowany słucha, jak biali mówią o kulturze, o humanizmie, o równości – i jest zdezorientowany, gdy widzi innych białych, którzy wbrew wszelkim wartościom i bez wyraźnego powodu znęcają się nad jego rodakami⁵.

Kategoria obcości a złożona sytuacja społeczno-polityczna w Algierii

Wyobcowanie Algierczyków było tym większe, że pomimo wspólnego celu – walki z wyzyskiem i niesprawiedliwością – byli silnie podzieleni. Byli zwolennicy radykalnych rozwiązań, czyli skończenia z kolonialnym uciskiem poprzez wojnę, zamachy terrorystyczne na cele administracyjne, wojskowe, ale też na cywili. Głównym aktorem był tutaj Front Wyzwolenia Narodowego. Jego działania popierał między innymi przywoływany już Fanon, ale też francuska lewica z Jeanem-Paulem Sartrem na czele. Ten ostatni usprawiedliwiał najbardziej skrajne formy oporu, z mordowaniem cywili włącznie.

Oprócz tego istniała także umiarkowana frakcja. Wielu z jej działaczy było wychowanych na europejską modłę; chodzili do francuskich szkół, znali język francuski i nosili zachodnie ubrania. Często byli to mieszkańcy miast, urzędnicy, kupcy, którzy w odróżnieniu od ogromnej większości zamieszkującej prowincję korzystali po części na porządku kolonialnym. Nawoływali do dążenia do autonomii i unii z Francją, wskutek czego uznawani byli przez radykałów za zdrajców, padali ofiarą zamachów. Sytuacja Algierczyków była zła, ale również *Pieds-noir*, czyli mieszkańcy Algierii pochodzenia europejskiego, nie mogli powiedzieć, że czują się w Afryce komfortowo. Wielu z nich pracowało ramię w ramię z miejscowymi⁶ i choć ich sytuacja pod względem poziomu życia, dostępu do edukacji czy kultury była lepsza niż Algierczyków, to i oni byli w Algierii obcy. Wprawdzie miasta na północy pod względem architektury,

⁵ Albert Camus podsumowuje tę sytuację pisząc, że kolonizator „w lewej ręce dzierży Deklarację Praw Człowieka, w prawej zaś pałkę policyjną” (Todd 2009: 614).

⁶ Jak w warsztacie bednarskim z opowiadania *Niemi* Camusa (1992: 45-60).

klimatu i zamieszkującej je ludności częściowo przypominały te na południowym wybrzeżu Francji, ale już pustynne południe, zajmujące większość powierzchni kraju, było dla pochodzących z Europy czymś zupełnie obcym.

Albert Camus w opowiadaniach *Wiarołomna żona* i *Renegat* pokazuje próby zbratania się z ziemią i miejscową ludnością. Bohaterka pierwszego opowiadania wprawdzie uzyskuje jakieś mistyczne pojednanie z niegościnną pustynią, ale Arabowie, których widzi w autobusie, są dla niej obcy, niezrozumiali. Nie zna ludzi, którzy tam mieszkają, ani ich zwyczajów. Przybywa do miasteczka zamieszkanego przez Arabów, ale nocuje w hotelu, który prowadzi Francuz. Pojednanie jest więc pozorne. Podobna sytuacja ma miejsce w *Renegacie*. Młody ksiądz na własną rękę wyprawia się do miasta na środku pustyni, by ewangelizować miejscowych. Próbuje nie tyle pojednać się z Algierią, co nad nią zapanować. W dobrej wierze, ale jednak dążąc do narzucenia miejscowym swojej religii. Pycha doprowadza go do klęski i sam staje się wyznawcą obcego boga. Jego nadzieje okazują się dziecinnie naiwne, a możliwość zbratania się niemożliwa.

Literatura a kolonializm – Edwarda Saida krytyka dzieł Camusa

Warto przy tej okazji wspomnieć o krytyce, jaka spotkała Alberta Camusa ze strony Edwarda Saida. Ten ostatni w książce *Kultura i imperializm* wskazuje, że laureat nagrody Nobla z 1957 roku poprzez sposób, w jaki opisywał Algierię i Arabów w swoich książkach, świadomie lub nie, realizował politykę władz francuskich, mającą na celu utrzymanie francuskiej dominacji w kolonii. Twierdzi, że Albert Camus podkreślał związek Francuzów z ziemią algierską – tak jak to miało miejsce na przykład we wspomnianych wyżej opowiadaniach – aby wytworzyć w czytelnikach przekonanie, że obecność Francuzów w Algierii jest czymś naturalnym i koniecznym. Wskazuje także, że bohaterowie arabscy w powieściach czy opowiadaniach, których akcja ma miejsce w Algierii, mają drugorzędne znaczenie, jak to było na przykład w *Obcym*, czy też, że ich obecność jest sprowadzona do roli anonimowego tła wydarzeń, dotyczących francuskich bohaterów, z czym możemy się spotkać czytając *Dżumę* (SAID 2009: 182-199).

Można by, w odniesieniu do niniejszego rozdziału, pomyśleć o wykorzystaniu krytyki autorstwa Edwarda Saida do pokazania, że dzieła Alberta Camusa mogły się przyczynić do pogłębiania alienacji, której ofiarą byli Arabowie albo ograniczyć się przynajmniej do wypomnienia autorowi *Upadku*, że nie wykorzystał swojej pozycji

w środowisku literatów i popularności na całym świecie do walki z poniżającą dla ludzkiej godności pozycją Algierczyków w ich własnym kraju – na przykład poprzez napisanie książki, której głównym bohaterem byłaby osoba pochodzenia arabskiego⁷.

Pieds-noir – obcy wśród obcych

W czasie rewolucji w 1954 roku drastycznie pogorszyła się sytuacja *Pieds-noir*, zwłaszcza tych, którzy zamieszkiwali prowincję, w tym właścicieli ziemskich. Byli szczególnie narażeni na nocne ataki ze strony tych, którzy nierzadko za dnia byli ich pracownikami. *Pieds-noir*, żyjący na tej ziemi od lat, czasem od kilku pokoleń – Albert Camus urodził się w Algierii – nagle stali się obcymi. Mogli czuć się tym bardziej nieswojo, że będąc przyzwyczajonymi do myślenia o swoim kraju jako o potęgze, musieli oswoić się z myślą, że pomimo miażdżącej przewagi ich rząd i wojsko nie były w stanie zdławić powstania. W przypadku niektórych, na przykład Alberta Camusa, wyobcowanie potęgował fakt, że nie byli pogodzeni ze stosowaniem przez francuskie władze przemocy wobec Arabów. Frantz Fanon opisuje przypadek młodego policjanta, który prowadził przesłuchania połączone z torturami, w wyniku których miewał napady lęku (FANON 1985: 179-181).

Do Francuzów należała administracja, policja, wojsko, ale i tak nie mogli czuć się bezpiecznie na ziemi, którą formalnie posiadali. Gdy wojna dobiegła końca, prawie milion *Pieds-noir* musiało opuścić Algierię. Okazało się, że nawet ponad sto lat obecności, wspieranej siłą wojska, administracji i kultury, nie jest w stanie zadomowić ludzi w obcej im ziemi. Interes ekonomiczny ani walka o międzynarodowy prestiż nie wystarczyły, żeby utrzymać kolonialne *status quo*, czyli bezpośredni wyzysk w Algierii.

Co interesujące, *Pieds-noir* czuli się wyobcowani nie tylko ze względu na miejscową ludność. Byli oskarżani i krytykowani także przez swoich rodaków – lewicowych intelektualistów z Francji kontynentalnej. Oprócz tego mieli poczucie osamotnienia. Twierdzili, że rząd i wojsko nie czynią wystarczająco dużo, by zapewnić im bezpieczeństwo w Algierii.

⁷ Jak wskazują obrońcy Camusa, francuski noblista był mocno zaangażowany w problemy Arabów i Berberów i poświęcił im sporo uwagi, tyle że nie w prozie, a w reportażach (FOLEY 2008: 143-147).

Postawa Camusa wobec konfliktu oraz jej filozoficzne źródła

W tym kontekście można powiedzieć o Albercie Camusie, że był postacią tragiczną. Z powodów politycznych⁸ musiał opuścić Algierię. Nie czuł się też dobrze wśród paryskiej inteligencji. Człowiek, który dzieciństwo spędził na ulicach ubogiej dzielnicy Algieru dzieląc wolny czas między wycieczki na plażę i grę w piłkę nożną, nie odnalazł się w intelektualnej atmosferze Paryża. Większość ówczesnej francuskiej lewicy wspierała marksizm w postaci, którą Camus zdecydowanie odrzucał (choćby w jednym z rozdziałów *Człowieka zbuntowanego*). Albert Camus zresztą gruntownie był zaznajomiony z tą problematyką jako członek partii komunistycznej w Algierii, z której został wyrzucony za „nieprawomyślność” – nie zgadzał się bowiem z linią partii (FOLEY 2008: 146). Choć był myślicielem o lewicowej wrażliwości, lewica go odrzucała. Bardziej niż z Francją czuł się spokrewniony z francuską Algierią⁹. Akcja większości spośród jego powieści i opowiadań ma miejsce w Algierii. W esejach (CAMUS 1981) czy też w *Pierwszym człowieku* można zauważyć ślady sentymentu autora do algierskiej przyrody, zwłaszcza do karykaturalnego wręcz nadmiaru słońca, wody i piasku. Ale jego stosunek do Algierii, tej w wersji wielokulturowej, zamieszkaney przez różne nacje, a więc zdecydowanie różnej od wersji, którą proponował Front Wyzwolenia Narodowego¹⁰, był czymś więcej niż tylko sentymentem. Twierdził, że istnieje coś takiego jak kultura śródziemnomorska, charakterystyczna dla krajów wybrzeża morza dzielącego Europę od Afryki, którą konfrontował z kulturą łacińską, obecną w krajach „północy”. Jednym z najważniejszych elementów tej filozofii było odrzucenie radykalnego racjonalizmu oraz postawienie na umiar, który Camus wiązał z filozofią grecką oraz podkreślanie wartości ludzkiego, jednostkowego życia i radości, którą można z niego czerpać (CAMUS 1970: 189-198).

⁸ Camus pisał artykuły krytykujące władze za brak odpowiednich działań na rzecz miejscowej ludności (FOLEY 2008: 150, QUILLIOT 1970: 224).

⁹ Użycie sformułowania „francuska Algieria” mogłoby być przez niektórych, na przykład Edwarda Saïda, uznane za próbę zawłaszczenia Algierii i przypadek działania politycznego w sferze kultury (SAÏD 2009).

¹⁰ Front Wyzwolenia Narodowego (FLN) był największą organizacją walczącą o niepodległość. Władze FLN-u postulowały powstanie homogenicznego państwa algierskiego, opartego na jednym narodzie i jednej religii. W kilka lat po wojnie, zakończonej uzyskaniem niepodległości Algierii, FLN zdelegalizował inne partie i przez niemal trzydzieści lat sprawował samodzielne rządy. W Algierii rządzonej przez FLN nie było miejsca dla Francuzów, ale także dla Berberów, którzy byli poddani arabizacji, choć teoretycznie mieli lepsze podstawy do roszczenia sobie praw do ziem, które zamieszkiwali (TODD 2009: 202).

Oczywiście Camus czułby się obcy niezależnie od tego, gdzie by się znajdował. Jednym z wyznaczników absurdalnej kondycji człowieka, której opis dał w *Micie Syzyfa*, jest między innymi obcość. Ona jest też nieodłącznym elementem buntu, czyli postawy, którą Camus uważał za jedynie uprawnioną w obliczu absurdu. Algieria była Camusowi szczególnie bliska. Choć nie dożył końca wojny i ucieczki *Pieds-noir*, to i tak jeszcze za życia stał się w swoim ojczystym kraju *persona non grata* ze względu na poglądy na temat sposobu, w jaki powinno się rozwiązać konflikt. Sprzeciwiał się polityce władz francuskich, ale nie godził się również na cele i metody, jakie stosowali członkowie Armii Wyzwolenia Narodowego (zbrojnego ramienia FLN). Choć w swoich artykułach zwracał uwagę na konieczność skończenia z kolonialnym uciskiem, to jednak nie zgadzał się na ideę Algierii jako niepodległego państwa. Uważał, że obok Arabów także i inne narodowości również mają prawo do współtworzenia państwa, które wspólnie zamieszkiwali. A było jasne, że pod rządami radykałów Algieria szybko stanie się państwem niegościnnym dla innych. Camus chciał, by obie strony zawarły cywilny rozejm, a w przyszłości, żeby Algieria stała się częścią wspólnego państwa.

Postawa Camusa była nacechowana głęboką troską o człowieka, jednak politycznie miała znikomą siłę przebicia. Dlaczego więc autor *Kaliguli* uparcie promował swoje rozwiązania konfliktu, niemające wielkich szans na realizację? Wydaje się, że nie mógł postąpić inaczej, jeśli chciał być wierny swoim przekonaniom. Przyszedł czas, żeby o te przekonania zapytać. Otóż Camus znany jest między innymi z pojęcia absurdu. Jak stwierdza w *Micie Syzyfa*: „Absurd rodzi się z [...] konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata” (CAMUS 1974: 112). Człowiek dąży do poznania rzeczywistości. Pragnie także, aby świat, w którym żyje oraz jego egzystencja tworzyły harmonijną całość, posiadającą sens, gwarantowany przez obiektywny punkt odniesienia, na przykład Boga. Niestety narzędzia poznania mają ograniczenia, które uniemożliwiają człowiekowi wniknięcie w głąb rzeczywistości. Co więcej, dostępne człowiekowi doświadczenie świadczy o tym, że świat, w którym żyje i na który jest skazany, jest sprzeczny z jego pragnieniami. Albert Camus postuluje, że w tej sytuacji człowiek powinien poprzestać na tym, co wie na pewno i uznać, że jego egzystencja jest absurda. To oznacza konieczność oswojenia się z panującym złem, z myślą, że świat, inny, wreszcie człowiek sam dla siebie stanowią niepoznawalne i nieprzewidywalne. Człowiek jest skazany na doznawanie cierpień, które nie mają żadnego uzasadnienia. Jedyną sensowną reakcją na absurd jest bunt. Ten z kolei oznacza utrzymywanie się przy życiu pomimo absurdu. Jest niepopadaniem w rozpacz i nieupadaniem w wiarę. Bunt jest walką, ale uznającą granice. Tym się różni od rewolucji, która na pierwszym

miejsu stawia sprawę – sprawiedliwość, wolność, niepodległość, naród, religia i tym podobne – która jest ponad wszelkimi wartościami. Camus chciał znaleźć archimedajski punkt odniesienia dla ludzkiej egzystencji, jakąś pewną prawdę. Nie znalazł, dlatego stwierdził, że ludzka kondycja jest absurda. Ale stwierdził też, że jest pewna rzecz wartościowa. Nie jest ona wartością samą w sobie, ale jest dana empirycznie. Jest czymś oczywistym i niepodważalnym. To ludzkie życie. Jeśli jest jakieś ograniczenie dla walki ze złem, to jest nim życie. Nie zabijaj. Takie mogłoby być pierwsze z praktycznych przykazań Camusa. I ono też sprawiło, że ten algierski Francuz był niezrozumiany i osamotniony w walce. Ani żądni krwi i wolności Algierczycy, ani syty i pragnący spokoju Francuzi nie przyjmowali i przyjąć nie mogli jego postulatów, stały one bowiem w sprzeczności z interesami tych grup. Droga do niepodległości Algierii wiodła po trupie kolonizatora. Z kolei sposobem na zakończenie rewolucji i przywrócenie spokoju było utopienie jej we krwi Algierczyków.

Camus jako tragiczna postać wojny w Algierii

Rewolucja algierska była jak żywioł, katastrofa naturalna, której nie sposób było zapobiec ani ją przerwać. Rozgoryczenie, mające swoje źródło w krzywdach doznawanych przez naród algierski, znalazło swoje ujście w agresji, która domagała się krwi. Albert Camus próbował tę rewolucję złagodzić, nadać jej bardziej ludzkie, humanitarne oblicze, co stawiało go na przegranej pozycji.

Camus stał pośrodku dwóch radykalizmów, ale sam też był na swój sposób radykalny. Konsekwentnie odmawiał pełnego poparcia jakiegokolwiek strony. Był radykalistą umiaru – granicy, uznania ludzkiego życia, każdej pojedynczej jednostki jako wartości nadrzędnej. Żadna sprawa, jego zdaniem, nie była godna, by poświęcać dla niej czyjeś życie. Propozycje Camusa okazały w tamtym czasie i w tamtych warunkach politycznie nierealne, ale on nie miał innego wyboru jako więzień własnych poglądów. Odrzucił inne rozwiązania i sam też został odrzucony, wyobcowany. Wspominany John Foley, autor książki poświęconej najbardziej znanemu *Pied-noir*, przytacza opinię Alfreda Memmiego, francuskiego pisarza i eseisty. Pokazuje Camusa jako człowieka, który dążył do sprawiedliwego rozwiązania, ale został postawiony w paradoksalnej sytuacji. Jak pisze:

W rzeczywistości, położenie Camus jest takie, że na pewno będzie przedmiotem podejrzeń skolonizowanych, oburzenia lewicowo nastawionych Francuzów z kontynentu i gniewu jego własnej społeczności. [...] Camus uosabia, niemal dokładnie, to, co nazwałem kolonizatorem o dobrej

woli. To jest dwuznaczna rola, ale, muszę to podkreślić, nie jest ani komiczna, ani zasługująca na pogardę (FOLEY 2008: 148-149)¹¹.

Foley stwierdza również, że Camus znalazł się w mniejszości, która z historycznego punktu widzenia była w błędzie. Historia jednak, podobnie jak polityka, nie należały do priorytetów autora *Kaliguli*. Poświęcił on rozdział krytyce marksizmu, który – jego zdaniem – ponad jednostkę ludzką wynosił kult historii, spełniającej rolę abso-lutu. Jak stwierdza w wywiadzie autor książki poświęconej Camusowi, pisarz: „stawiał sprawiedliwość ponad politykę, ochronę jednostkowego życia ponad osiąganie politycznych celów, bez względu na to, jak, rzekomo lub faktycznie, sprawiedliwe te cele były” (CARROLL 2007).

Na koniec warto jeszcze w kilku słowach wspomnieć o drugiej wyróżniającej się postaci tego konfliktu, Frantz Fanonie. Należy pamiętać, że i Camus, i Fanon nie byli pierwszoplanowymi postaciami w czasie wojny. Działalność Camusa miała zupełnie marginalne znaczenie, a Fanon wprawdzie pomagał partyzantom jako lekarz, reprezentował też ich interesy na forum międzynarodowym, ale nie był dowódcą partyzantów. Oboje jednak w kontekście tego tekstu są interesujący. Postać Fanona, jego życie i twórczość, jest interesującym przykładem zarówno tego, w jaki sposób dochodzi do wyobcowania, jak i w jaki sposób można od niego, wbrew fatalistycznej filozofii Alberta Camusa, uciec.

Frantz Fanon pochodził z Martyniki, kolonii francuskiej. Został lekarzem dzięki francuskim uniwersytetom. Stał się intelektualistą, ale pozostał zbyt biały dla swoich i zbyt czarny dla Francuzów. Jak wspominał, był wytykany ze względu na kolor skóry, choć mówił, zachowywał się i ubierał jak inni. Stąd też wziął się tytuł jednej z jego książek – *Peau noire, masques blancs* (*Czarna skóra, białe maski*), w której analizował psychologiczne skutki funkcjonowania czarnoskórych w społeczeństwach zdominowanych przez białych. Czarnoskórzy, przyzwyczajani od dziecka, między innymi poprzez produkty kultury, do kojarzenia swojego koloru skóry z czymś negatywnym, próbują odwrócić sytuację, osiągając wysoki status, co oznacza edukację i rozwój kariery na warunkach podyktowanych przez kolonizatora, a więc gwałt na własnej tożsamości – czyli przywdzianie tak zwanej białej maski. Fanon, odrzucony przez swoich

¹¹ Przekład własny za: „In fact Camus' situation is such that it was guaranteed to reap the suspicions of the colonized, the indignation of the left-wing metropolitan French and the anger of his own community. [...] Camus embodies, quite accurately, what I have called the colonizer of good-will. It is ambiguous role, but I must stress that it is neither comic nor contemptible”.

i białych, znalazł dom pośród walczących o wolność Algierczyków (REKLAJTIS 1985: 5-18). Zrobił to, co sam postulował. Twierdził, że aby uwolnić się od kolonializmu Algierczycy muszą zbudować nową tożsamość w oparciu o idee narodu algierskiego, niezwiązanego w żaden sposób z Francją. On sam stworzył swoją nową tożsamość w oparciu o tę ideę. To była jego odpowiedź i rozwiązanie problemu wyobcowania.

Tych kilka przykładów i życiorysów pokazuje, jaką formę wyobcowanie przyjęło w Algierii. Ostatecznie partyzanci wygrali wojnę i doszło do powstania niezależnego państwa algierskiego. Ten szczególny, ale i tragiczny układ relacji, w której każdy był wyobcowany, układ, który brał się z kolonializmu, został drastycznie przerwany. Zginęło kilkaset tysięcy ludzi, głównie miejscowych. Ludność pochodzenia europejskiego musiała opuścić Algierię. Frantz Fanon chciał, aby wolni Algierczycy stworzyli socjalistyczne państwo, w którym mogliby czuć się u siebie. Ta wizja była jednak niewiele mniej naiwna od tej, którą zaproponował Albert Camus. Front Wyzwolenia Narodowego dosyć szybko przejął pełnię władzy, tłumiąc opozycję. Algierczycy znowu stali się przedmiotem polityki, na którą nie mieli wpływu. Na powrót stali się obcymi na własnej ziemi. Sytuacja właściwie do dziś się nie ustabilizowała.

English summary

Łukasz Rządzik in the chapter *Stranger among strangers. Albert Camus and The Algerian War* tries to analyse situations in Algeria in the mid-twentieth century from the perspective of one of the crucial terms of Albert Camus' literary and philosophical reflection—the strangeness. He begins with outlining roots of the conflict between indigenous people on one side, and the French settlers and colonial government on the other. Rządzik describes different forms of strangeness caused by colonialism intensified during the Algerian War of Independence from 1954 to 1962. He tries, basing on Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth*, to analyse the situation of colonised Algerian people—the “strangers in their own land”. The author alludes to the famous Edward Said's book *Culture and Imperialism* and his critic of Camus' literary work. Hereinafter, Rządzik presents a situation of the “colonizers”, so-called *Pieds-noirs* and their form of alienation. One of the *Pied-noirs* was the author of *Caligula*. Albert Camus, due to his political activity aiming to conclude a civil truce, was criticised and rejected by all sides of the conflict. The author analyses Camus' attitude towards the conflict in both its political and ethical sense. He tries to find philosophical origins of Camus' actions, by referring to *The Myth of the Sisyphus* and to categories, such as absurd and revolt, which Camus uses to justify the necessity of protecting human life regardless of circumstance. Eventually, the author tries to explain why, despite similarities, the agreement between Albert Camus and fighting against injustice and the terror of Algerians was impossible. He also devotes few words to Frantz Fanon, whose life itself was the embodiment of strangeness.

Źródła cytowań

- CAMUS ALBERT (1992), 'Niemi', w: *Wygnanie i królestwo*, przekł. Joanna Guze, Warszawa: Wydawnictwo Krag.
- CAMUS ALBERT (1974), 'Mit Syzyfa', w: *Eseje*, przekł. Joanna Guze, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- CAMUS ALBERT (1970), 'The New Mediterranean Culture', w: Philip Thody (red.) *Albert Camus. Lyrical and Critical Essays*, New York: A Division of Random House.
- CAMUS ALBERT (1981), *Zaślubiny; Lato*, przekł. Maria Leśniewska, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- CARROLL DAVID (2007), *An Interview with David Carroll*, online: <http://cup.columbia.edu/static/carroll-interview> [dostęp: 30.03.2017].
- FANON FRANTZ (1985), *Wyklęty lud ziemi*, przekł. Hanna Tygielska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FOLEY JOHN (2008), *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*, Hoboken: Taylor and Francis.
- REKŁAJTIS ELŻBIETA (1985), 'Przedmowa', w: Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przekł. Hanna Tygielska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SARTRE JEAN PAUL (1985), 'Posłowie', w: Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przekł. Hanna Tygielska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SAID EDWARD W. (2009), 'Camus i francuski imperializm', w: *Kultura i imperializm*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- TODD OLIVIER (2009), *Albert Camus: biografia*, przekł. Jan Kortas, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- QUILLIOT ROGER (1970), *The Sea and the Prisons. A Commentary on the Life and Thoughts of Albert Camus*, Alabama: The University of Alabama Press.

Dimdim i yakidasi. Doświadczanie Trobriandów w Seksie, betelu i czarach Aleksandry Gumowskiej

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI*

Śladami Malinowskiego

W 2012 roku Aleksandra Gumowska, dziennikarka związana między innymi z „Gazetą Wyborczą”, „Polityką” i „Newsweekiem”, udała się w podróż do Archipelagu Trobriandów – do jednego z najdalszych (z polskiej perspektywy) i najbardziej odosobnionych miejsc zamieszkałych przez człowieka, a jednocześnie jednej z najbardziej rozpoznawalnych krain antypodów dzięki badaniom i kanonicznym dziełom ojca współczesnej antropologii Bronisława Malinowskiego – i to niemal dokładnie sto lat po jego przełomowej wyprawie. Książka jest zresztą swoistą intertekstualną korespondencją z autorem *Życia seksualnego dzikich*, którego duch, jak twierdzi autorka, „siedział jej na karku przez cały pobyt na Trobriandach” (GUMOWSKA 2014: 231). Nie dość, że naczelny wódz umieszcza ją w chacie znajdującej się miejscu, gdzie prawdopodobnie stał niegdyś namiot Malinowskiego, to jeszcze Gumowska podróżuje przez Trobriandy jego śladami i z jego dziełami, konfrontuje opisy topografii wiosek, zwyczajów, a nawet fotografuje te same miejsca. Przytacza też ekshibicjonistyczne zapiski z dziennika (MA-

* Uniwersytet Gdański | kontakt: jan.miklas-frankowski@ug.edu.pl

LINOWSKI 2007), które w zamierzeniu Malinowskiego miały mieć charakter naukowej autopsychanalizy, a tak naprawdę ukazują jego ludzkie oblicze ze wszystkimi wadami i przypadłościami – hipochondrią, lenistwem, seksizmem, a nawet rasizmem.

Chęć wyprawy śladami Malinowskiego była tylko jedną z przyczyn podróży na Trobriandy. Aleksandrą Gumowską kierowała także ciekawość. Dziennikarka chciała dowiedzieć się, jak wygląda codzienne życie społeczności, którą opisywał w swoich przełomowych pracach sprzed wieku twórca nowoczesnej antropologii – przyjrzeć się więc zwykłemu życiu, zazwyczaj pomijanemu w badaniach naśladowców Malinowskiego:

Na Wyspy Trobrianda pojechałam dlatego, że nie mogłam znaleźć nic o tym, jak ludziom żyje się tam teraz. Naczytałam się na studiach – antropologii kulturowej na Uniwersytecie Warszawskim – książek Bronisława Malinowskiego, potem oglądałam jego zdjęcia i nie znalazłam nic o współczesnej Kiriwinie, największej z Wysp Trobrianda. Nie mówię o pracach antropologów – one są – ale o takich prostych rzeczach: co jedzą, jak się leczą, czy używają komputerów, w jakich warunkach mieszkają – bo może zaczęli mieszkac w czteropiętrowych blokach (PADOŁ 2014).

Pierwszy raz Gumowska przyjechała do Omarakany w 2009 roku. Po spędzeniu w gościnie wodza Pulayasiego kilku dni zdecydowała, że musi tam wrócić na dłużej, nie tylko, by poprzybywać z Trobriandczykami i poznać ich codzienne życie, lecz także by wyjaśnić niezwykle fenomen trwania wyspiarskiej tradycji:

Od czasów Malinowskiego nic się tu nie zmieniło, a jednocześnie zmieniło się wszystko. Z niezrozumiałych powodów kultura Kiriwiny nadal opiera się wymarciu, choć co dekadę albo dwie kolejni antropolodzy wieszczą jej koniec. Mało tego, w całej Papui-Nowej Gwinei Trobriandczycy słynną z wierności tradycji, na przekór temu, że liczba wodzowskich żon po Touluwie ciągle malała. Nic się nie zmieniło, a jednocześnie zmieniło się tak wiele. Chciałam wiedzieć, dlaczego syn wodza po studiach informatycznych w Australii nadal uprawia ogród. Dlaczego po niemal stu dwudziestu latach od przybycia pierwszego misjonarza na wyspę ludzie uznający się za chrześcijan wciąż wierzą w wiedźmy i magię. Dlaczego nie wykopią studni, tylko dźwigają wodę trzy kilometry ze źródła. Wreszcie – dlaczego wychodząc na ląd z łodzi albo wysiadając z samolotu, masz poczucie, że trafiasz do wyjątkowego świata (GUMOWSKA 2014: 36).

Doświadczenie Trobriandów

Jednak zanim reporterska ciekawość została zaspokojona, Gumowska dojmująco doświadczała wrażenia obcości i niezwykłości trobriandzkiego świata, ujmowanego jednak zawsze w odniesieniu i analogii do świata, który opuściła, a którego otoczenie „jest

pozbawione cech obcości i dziwaczności” (STOMMA 1986: 25). Gdy pojawiła się na archipelagu, czuła, że znalazła się w świecie zatrzymanym na fotografiach Malinowskiego:

Kiedy pierwszy raz znalazłam się w Omarakanie, wsi naczelnego wodza Wysp Trobrianda, poczułam się jak w środku czarno-białego zdjęcia Bronisława Malinowskiego sprzed niemal stu lat. Tyle że wszystko było w kolorze. [...] Trafiłam do świata bez prądu, gazu, kanalizacji. Bez linii telefonicznych. Bez wychodków. Świata, gdzie rośliny, które w Europie północnej hodujemy w doniczkach, osiągają monstrualne rozmiary. Gdzie monotonny dźwięk alarmu samochodowego wydaje nie pojazd spalinowy, a gigantyczna cykada (GUMOWSKA 2014: 21).

Chociaż Gumowska jest z wykształcenia antropologiem kulturowym, sama deklaruje, że woli posługiwać się narzędziami reporterskimi. Ale mimo że poznawcze strategie antropologa i reportera są odmienne, ich cel pozostaje ten sam – obaj próbują zrozumieć człowieka i jego społeczność (KANIOWSKA 2011). Gumowska jest zainteresowana przede wszystkim konkretnymi ludźmi i ich historiami. Przez przekazywane jej doświadczenia, emocje i przeżycia próbuje zrozumieć życie całej trobriandzkiej społeczności. Dzięki temu nie skupia się na szczegółowej analizie rytualnej wymiany *kula* czy ceremonii pogrzebowej *salgali*, co zapewne na jej miejscu zrobiłby antropolog. Siła jej opowieści polega właśnie nie na drobiazgowym przywoływaniu zasad trobriandzkiej tradycji (*gulgula*), ale na pokazaniu, jak radzą sobie z nią bohaterowie jej reportażu – Brian, syn wodza i były minister edukacji, który zamiast budować pensjonat, oddaje prawie wszystko, co zarobi¹, antropolog Mark Mosko, który powszechny szacunek zyskał nie tylko dzięki przekazywaniu mieszkańcom wyspy pokażnej uniwersyteckiej dotacji („Jeśli jestem Tabalu, jestem wodzem, a wodzowie rozdają”; GUMOWSKA 2014: 197), ale też skrupulatnemu przestrzeganiu wszystkich zwyczajów i tabu, czy wreszcie Barbara i Mosco, których uczucie okazało się silniejsze niż zakaz zawierania małżeństw w obrębie tego samego klanu i sprzeciw samego naczelnego wodza. Burzliwa historia związku tych ostatnich należy do chyba najbardziej interesujących i sugestywnych opowieści całej książki – jednak jej spisanie nie byłoby możliwe, gdyby Gumowska nie poznała bardzo dobrze swoich bohaterów, nie weszła z nimi w bliskie, rodzinne wręcz relacje (w końcu to jej najbliższa trobriandzka rodzina), wreszcie nie

¹ „Brian lubi ludzi, więc rozdaje to, co zarobi. Więcej się od niego oczekuje, bo jest bikmanem, grubą rybą. Jak nie wspomże ubogich krewnych, ordynarnie i z całą stanowczością obrobą mu dupę. Trobriandczyk jest taki, jak o nim mówią i z obrobionym tyłkiem nie wygląda najlepiej” (GUMOWSKA 2014: 173).

okazała dużej dozy empatii i bardzo szczególnej wrażliwości, której najlepszym przykładem jest obraz ich wzajemnej bliskości:

Wyglądają, jakby byli dla siebie stworzeni. Kiedy po zmroku Barbara czeka w altanie służącej za kuchnię, aż ugotują się bulwy na późną kolację, siedzą oparci plecami o siebie, latarka bez słów przechodzi z ręki do ręki, zaglądają, czy ziemniaki już miękkie. Kiedy idą do ogrodu, to blisko siebie, niemal się o siebie ocierając, ale zachowując te milimetry przyzwoitości. Kochankowie mogą się publicznie trzymać za ręce, małżonkowie – nigdy (GUMOWSKA 2014: 78).

Krewna Malinowskiego, córka wodza

Jednym z najważniejszych ograniczeń i dylematów poznawczych formułowanych przez antropologów kulturowych jest fakt, że opisywane doświadczenia i emocje są wyrażane zawsze w odmiennie wartościującym, definiującym i ograniczającym języku. Zgodnie z badaniami socjolingwistów „każdy język stanowi swoistą interpretację świata, nie zaś jego odwzorowanie” (PAJDZIŃSKA 2001: 33), narzucając posługującym się nim społecznościom sposoby kategoryzacji, rozumienia i wartościowania. Dodatkowo Gumowska nie zna dobrze kwiryńskiego, porozumiewa się z Trobriandczykami po angielsku i przebywa na wyspach ledwie ponad miesiąc, ale z jej relacji wynika, że mieszkańcy Omarakany traktowali ją często jak rezydującego członka klanu, a o stopniu zażyłości z najbliższą rodziną wodza Puyalasiego, z którą spożywała wspólnie codzienne posiłki, najlepiej świadczy to, że brała udział w tak ważnych i intymnych wydarzeniach, jak narodziny dziecka (Gumowska była obecna przy narodzinach syna Barbary i Mosco i tuż po porodzie fotografowała je). Zresztą stopień, w jakim – jak na tak krótki pobyt – udało się Gumowskiej wniknąć w trobriandzką społeczność (przy założeniu że jedynym dowodem na to wniknięcie jest jedynie jej relacja) jest intrygujący i wynika zapewne z jednej strony z zaskakującej niehermetyczności czy wręcz otwartości polinezyjskiej wspólnoty, a z drugiej strony także z empatyczności, elastyczności i zdolności adaptacyjnych autorki.

Gumowska od początku ma ułatwione zadanie, bo Trobriandczycy są przyzwyczajeni do ciągłych wizyt antropologów i akceptują je, czego wyrazem jest włączanie ich do swoich rodzin. Dodatkowo Gumowską potraktowano jako krewną (*wantok* – ‘ziomek’) pamiętanego tu i szanowanego Malinowskiego², co podkreślone zostało ak-

² „Wodza Puyalasiego cieszy, że jestem z Polski. »Krewna Malinowskiego« – zaczynają szeptać wokół, a kiedy zaprzeczam, przyjmują, że z Malinowskim jesteśmy wantok, po naszymu – ziomkowie. Brat wodza prowadzi

tem symbolicznej adopcji przez rodzinę wodza i obdarowaniem jej imieniem jego najstarszej córki Kadamwasili, dzięki czemu uzyskuje status córki wodza³. O tym, że nie była to tylko grzecznościowa procedura, lecz adopcja uznana przez całą społeczność wyspy, najlepiej świadczy wydarzenie z wioski Obulaku:

Przy mnie siada drobna, niewysoka, czterdziestoletnia kobieta, która pierwsza wysoko nad głową wносиła tacę z pieczonym świniakiem. Zmierzyła mnie wtedy badawczym wzrokiem.

— Jesteś z mojej krwi, więc własnymi rękami obiorę ci kraba — proponuje z uśmiechem i zabiera się za łamanie szczypców i korpusu, żeby wydostać białe, pyszne świeżutkie mięso. Wyjaśnia:

— Kiedy wchodziłaś do wsi, dzieci doniosły, że masz na imię Kadamwasila. Toż to moja rodzina, wykrzyknęłam. Chciałam od razu do ciebie przybiec, ale musiałam dopilnować świni.

Nora Ruben, żona pastora, okazuje się siostrzenicą starszej Boyogimy z Omarakany, żony naczelnego wodza. Jestem w domu (GUMOWSKA 2014: 110).

W innych sytuacjach dziennikarka też jest traktowana jak pełnoprawna członkini rodziny i społeczności: na uroczystości pogrzebowej *salgali* wręcza wspólnie z rodziną wodza rytualne dary (*laplapy*), a gdy udaje się w podróż po wyspie zostaje poproszona, by spytała się o naszyjniki dla wodza (do rytualnej wymiany *kula*). Oczywiście, mimo że stara się przestrzegać obowiązujących w społeczności norm, zdarzają się jej wpadki wynikające z ich nieznamośności. Jej recepta na przebywanie w obcym środowisku jest jednak elastyczna:

Staram się nie łamać zasad kultury, w której przebywam i jednocześnie nie robić nic wbrew sobie. Wbrew pozorom da się to połączyć. Oczywiście nie da się uniknąć wpadek, jak wtedy, kiedy rozmawiając z bratem wodza i młodym chłopakiem, powiedziałam, że zaraz wracam, tylko skoczę do

do tablicy po drugiej stronie wydeptanej przez setki lat drogi pomiędzy domem wodza a domem jego synów, braci i siostrzeńców.

— »Toboma Miskabati Bronisław Malinowski« — czyta Joseph i wyjaśnia: — »Toboma« wyraża duży szacunek. Na wodza mówimy »tomwaya«. »Toboma« jest jeszcze bardziej godny szacunku. Uświęcony przez tabu" (GUMOWSKA 2014: 24-25).

³ „Będziesz się nazywać Kadamwasila — obwieszcza Boyogima. Uznała, że dimdimowe imię »Aleksandra« jest za trudne, poza tym jak mam mieszkać przy rodzinie wodza i jadać z nimi posiłki, to i tak będę częścią rodziny. — To dobre imię — powtarza.

Rzeczywiście. To imię najstarszej córki żony wodza — z jej poprzednim mężem, wodzem Vanoiem. To też imię ulubionej żony wodza Touluy, znajomego Bronisława Malinowskiego. Imię klanu Lukwasisiga podklanu Kwa-inama, do którego należy żona wodza.

— W skrócie Kada — dodaje starsza, kiedy staram się sylabizować imię dziwnie akcentowane na drugą sylabę.

— Jesteś teraz moją siostrą, córką wodza — chichocze Barbara, a trzyletnia Dodo woła za mną matita, po angielsku, jak się okazuje, »my sister« (GUMOWSKA 2014: 56-57).

toalety. Takich rzeczy się nie mówi. Trobriandczycy na szczęście są tolerancyjni i wiedzą, że w innych kulturach mogą panować inne zasady (PADOŁ 2014).

Wyspa miłości

Gumowska chciała podczas pobytu na Trobriandach sama się przekonać, czy na wyspach miłości panuje taka sama swoboda seksualna jak za czasów Malinowskiego. Okazało się, że w tej materii praktycznie nic się nie zmieniło:

Na Trobriandach nie ma czegoś takiego jak miłość platoniczna. Osiemnastoletnie dziewice ani osiemnastoletnie prawiczki nie istnieją. Ba, pewnie i piętnastoletnią dziewczę trudno znaleźć. Zdania są podzielone, czy dziewczynka jest gotowa do seksu po pierwszej menstruacji, czy też seks powoduje u niej pierwszą miesiączkę. Kiedy dwunasto-, trzynastolatki zaczynają się interesować płcią przeciwną, naturalnie — od liścików: „Kocham cię i chcę się z tobą spotkać wieczorem za kościołem” — przechodzą do seksu. Budzi się w nich *lamkola* — pożądanie seksualne. Dzieci szybko się usamodzielniają. Już trzynastoletni Trobriandczycy są w stanie sami się wyżywić — uprawiają swoje ogrody, hodują yam i słodkie ziemniaki. Nie sprawia im to problemu, bo odkąd nauczyli się chodzić, pomagają rodzicom przy pracy w ogrodzie. Po szkole idą prosto do ogrodu, a nieraz i przed szkołą. W przeciwieństwie do rówieśników na Zachodzie nie widzi się nastolatków publicznie obściskujących się czy całujących, uchodzi jedynie trzymanie się za rękę [...]. Ta [...] swoboda seksualna kończy się wraz z zawarciem małżeństwa. Małżonkowie powinni być sobie wierni (GUMOWSKA 2014: 60, 73).

Dziennikarka sama staje się obiektem zainteresowania kwirińskich mężczyzn. Wiele osób, w tym także kobiet, również współczuje Gumowskiej, że „ona taka sama, a mąż daleko” (GUMOWSKA 2014: 73). Nakaz wierności małżeńskiej też nie zawsze jest rygorystycznie przestrzegany, szczególnie, gdy jeden z małżonków jest w podróży.

Przepraszam, że pytam — Mosco któregoś dnia siedzi na tablicy Malinowskiego i robi nadzwyczaj uprzejme wprowadzenie — ale czy twój mąż dzwoni? Dobrze wygląda? Jest wysoki? Będziecie mieć dzieci?

Pokazuję mu zdjęcie i Mosco milknie, przyjmuje kamienną twarz. Innym razem, kiedy przychodzi zapytać, czy mam gazety — do robienia skrętów, nie do czytania przecież, rzuca niby mimochodem:

— Mój kolega dzisiaj w ogrodzie żartował: „Powiedz dimdimowi, że przyjdę dzisiaj do niej spać”.

— Ha, ha, ha — też udaję rozbawienie. — Mosco, wiesz, że mam męża.

— Ale twój mąż jest daleko. Możesz mieć męża tam i jeśli chcesz, możesz mieć męża tutaj. Wiesz, jedna antropolożka miała tutaj męża. Dimdim, jak ty, trochę mocniej zbudowana, miała trobriandzkiego małżonka (GUMOWSKA 2014: 73).

Historię małżeństwa antropolożki Gumowska szczegółowo poznaje później:

[...] była tu kiedyś antropolożka i miała męża. Dostała od siostry mężczyzny, z którym się spotykała, *nununiga*. Nie rozumiała, co to znaczy, ale jej tutejsza matka wyjaśniła, że od teraz jest mężatką. Trochę się przeraziła, bo do głowy jej to nie przyszło, bo dimdimy inaczej wychodzą za mąż. Ale [...] nie oddała *nununiga*, to znaczy, że była magia i była miłość. Jej rodzina ją uspokoiła, że to nic takiego, że jak chcą się spotykać i nie tylko żuć betel, ale się też przyjaźnić — czyli wiadomo co — to rodziny muszą wymienić podarunki; że nic nie szkodzi, że ona jest *dimdimem*, żeby się tym nie przejmowała. Tak ją uspokajali i uspokoiłi. On był Trobriandczykiem, ale trochę nie stąd. Włosy nosił poskręcane, więcej pił piwa, niż żuł, ale jak jej się podobał, to dobrze, to nikt się nie wtrącał. Jej rodzina potem, Kadamwasila, jak nakazuje nasz zwyczaj, zaniósł jego rodzinie yamy i betel.

— I co? I co dalej? — dopytuję, bo ta telenowela wciągnęła mnie na dobre.

— Przed wyjazdem powiedziała mu „la vepaka”, rozwodzę się z tobą.

(GUMOWSKA 2014: 190-191).

Gdy Gumowska dowiaduje się od zakonnic, że tylko młode dziewczęta, które chcą uprawiać seks, chodzą w jednej spódnicy, a mężatki zakładają dwie jedna na drugą, od razu, zgodnie z przyjętą zasadą respektowania lokalnych norm i zwyczajów i by uniknąć kolejnych zaczepek, zakłada drugą spódnicę⁴. Gumowskiej z pewnością zależy na akceptacji lub przynajmniej na byciu tolerowanym przez grupę, w której się znajduje. Przypomina to przykłady z eseju Alfreda Schütza *Obcy*, w którym przywoływane są sytuacje, w jakich znajdują się imigrant, pan młody, wchodzący do nowej rodziny, poborowy rozpoczynający służbę w wojsku czy mieszkaniec wsi przeprowadzający się do miasta, a więc te, w których „obcy próbuje dokonać interpretacji kulturowych wzorów grupy społecznej, do której się zbliża” (SCHÜTZ 2008: 213-224). Gumowska musi, podobnie jak oni, przystosować się do norm i wzorów społecznych obcej grupy, z tym że sytuacja adaptacyjna autorki *Seksu, betelu i czarów* jest bardziej efemeryczna niż przywoływane egzemplifikacje Schütza. Zresztą strategia określona wyżej: „Staram się nie łamać zasad kultury, w której przebywam i jednocześnie nie robić nic wbrew sobie” okazuje się w jej sytuacji na Kiriwinie bardzo skuteczna.

⁴ „Wiesz, że na Trobriandach tylko młode dziewczęta, które chcą uprawiać seks, chodzą w jednej spódnicy? Mężatki zakładają dwie, jedna na drugą [...]. W tym klimacie i kręgu kulturowym spódnica jest idealna. Nie ściągając jej z siebie, można się na niej wygodnie rozsiąść albo nawet położyć. Kobiety w mniejszym stopniu uważają cię za kosmitkę, bo wszystkie chodzą w spódnicach. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że spódnica znakomicie ułatwia sprawę toalety w buszu” (GUMOWSKA 2014: 118-119).

Z miejsca innego – *dimdim* i *yakidasi*

Z czasem odczuwając, zgodnie z kategoriami przywoływanymi przez Edmunda Husserla i Bernharda Waldenfelsa, coraz mocniejsze „splcenie” (WALDENFELS 2009: 115-116) z obcą kulturą i coraz bardziej przyjmując perspektywę Trzeciego⁵ i miejsca Innego (WALDENFELS 2011), reporterka stopniowo przestaje być traktowana jako obca, *dimdim*, i zaczyna funkcjonować w społeczności jako *yakidasi* – swoja⁶. Definiującym momentem granicznym jest incydent z upuszczeniem przez Gumowską wiadra (a raczej dużej puszki po mleku) do nabierania wody ze studni:

Stoję jak cielę z rozłożonymi rękami, tymczasem sąsiadka wydaje krótkie komendy córce.

— Inaweya, czy mogłabyś wyciągnąć wiadro, proszę? — miauczę, kiedy dziewczynka już wskakuje do studni. Bosso, sprawnie, ale uważnie schodzi po ostrej skale wapiennej i podaje mi wiadro. Do końca dnia będę potem słyszeć, jak każdemu, kto przyjdzie albo nawet będzie przechodził mimo, bez chęci zatrzymania się, Ibwelobu niezmordowanie ze wszystkimi szczegółami opowiada, że Kadamwasila, no, *dimdim*, chwyciła wiadro, spadło, a ona na to: „please, please, please”. Nie da się ukryć, sąsiadka dała mi kilka lekcji trobriandzkich manier. Po pierwsze: nie zabieraj się do czegoś, co do czego nie masz absolutnej pewności, że jesteś w stanie to zrobić. Po drugie: jak coś robisz, rób, jakbyś to robiła pośrodku trzydziestotysięcznego, wypełnionego do ostatniego krzeselka stadionu. Zawsze ktoś cię obserwuje, zawsze jesteś oceniana. Po trzecie: na Trobriandach nie ma tajemnic, a wieści rozchodzą się szybciej niż przez Facebooka. Nic się nie ukryje.

To też oznacza, że zaczynam być traktowana jak *yakidasi*, jak „my”, „swoja”, a to czasem musi boleć. Na zachowanie *dimdima* patrzy się przez palce, można sobie pożartować. O błędzie *yakidasi* dowiadują się wszyscy prędziutko i głośno. Nie ma litości, nie ma szemrania za plecami, błędy są po to, żeby ich nie popełniać (GUMOWSKA 2014: 160).

Bardzo interesującym przykładem osoby z zewnątrz, która uwewnętrzniała lokalne normy i zwyczaje, w pełni się z nimi utożsamiając jest, wspomniany już wyżej, profesor antropologii Mark Mosko, który od 2006 roku co roku spędza kilka miesięcy na Omakanie i jako członek klanu naczelnego wodza mocno wrósł w wyspiarską społeczność. Twierdzi wręcz, że ma on trzy tożsamości zależne od kultury, w jakiej w danej chwili przebywa.

⁵ Figurę Trzeciego Waldenfels najpełniej określa w artykule *In the place of the Other* (WALDENFELS 2011: 151-152) a rozwija odpowiednio w książkach *Topografia obcego* (WALDENFELS 2002: 115-140) oraz *Podstawowe motywy fenomenologii obcego* (WALDENFELS 2009: 122-126).

⁶ Oczywiście kategorie „swój” i „obcy” to jedna z najważniejszych opozycji opisujących rzeczywistość społeczną (NOWICKA 1990).

Bycia mężczyzną nauczyłem się u Mekeo, zanim nauczyłem się bycia mężczyzną w kulturze Zachodu... Wytworzyłem tam zupełnie nowe poczucie „ja”. Do tej pory mam pewnego rodzaju schizofreniczny sposób postrzegania — jako człowiek Zachodu i jako Mekeo. Teraz dodaję do tego jeszcze perspektywę Tabalu, która pod wieloma względami różni się od Mekeo. Poważnie, odbieram rzeczywistość w trójnasób [...]. Odkąd zostałem Tabalu, muszę przestrzegać określonych tabu. Nie jem dzikiej świni czy ryby o stu ościach. Tabalu i antropolodzy całkiem nieźle do siebie pasują, ponieważ i jedni, i drudzy specjalizują się w wiedzy i jej doskonaleniu. Pomimo tego, że nie koncentruję się na typowych dyscyplinach Tabalu, jak ogrodnictwo czy magia, pozostaje mi jeszcze *gulagula*, tradycja. Dlatego wydaje mi się, że pasuję całkiem nieźle [...]. Jeśli ludzie nie okazują mi odpowiedniego szacunku, odbieram to jako swego rodzaju potwarz. Nie dlatego że jestem biały, ale że szacunek jest mi należny z racji tego, że jestem Tabalu. Jeśli ktoś nie okazuje szacunku wobec wodzowskiej *ligisy*, odczuwam brak szacunku wobec mnie — wzdycha. — Próbuję tu powiedzieć, że staram się jak najlepiej wypełniać rolę, jaką mi narzucili. Kiedy prowadzę badania jako antropolog, prowadzę je również jako Tabalu. Bycie dobrym antropologiem to bycie dobrym Tabalu (GUMOWSKA 2014: 195, 198).

Misjonarze i czarownice

„Czarny sen Malinowskiego” (PADOŁ 2014), który twierdził że system kultury pierwotnej przetrwa, wyparty przez misjonarzy, co najwyżej dwa pokolenia, nie do końca się spełnił. Mimo upływu czasu na Trobriandach zmieniło się niewiele:

Dachy, choć nie sięgają już samej ziemi, nadal są budowane z twardych i wąskich liści pandanusa. Ściany, choć budowane na platformie na palach, a nie na ziemi – nadal z liści bananowca. Nie ma okien. Nie ma prądu, gazu, kanalizacji. Nie ma linii telefonicznych, nie działa żadna sieć telefonii komórkowej. Jest kilka wraków samochodów, żadnego działającego. Nie ma wychodków. Potrzeby, jak wówczas, załatwia się w krzakach (GUMOWSKA 2010).

Trobriandczycy nie odwrócili się też od tradycyjnych wierzeń. Po wyspie nadal chodzą czarownicy, ponad nią latają czarownice, a na drzewach mieszkają złośliwe chochliki. Jednocześnie ponad połowa mieszkańców to chrześcijanie: „Po 120 latach od przybycia pierwszych misjonarzy-metodystów nie chciałabym mówić Trobriandczykom, że chrześcijaństwo nie jest »ich«. Jest ich, tak samo jak czarownice i chochliki” (PADOŁ 2014). Aaron Urayasi, minister Kościoła Zjednoczonego w Omarakanie, ujmuje to tak: „Połowa mieszkańców wyspy to chrześcijanie. Wierzą w Boga, ale nie ufają Bogu do końca. Chrześcijaństwo jest jak ubranie. Tradycja jest pod nim, dużo głębiej” (GUMOWSKA 2014: 116-117).

Z jednej strony książka *Seks, betel i czary* to zatem wyprawa śladami ojca współczesnej antropologii i próba odpowiedzi na pytanie, na ile prognozy Malinowskiego

o zmierzchu kultury Trobriandczyków sprawdziły się, z drugiej to próba zapisu doświadczenia współczesnej wspólnoty wyspiarzy poczyniona przez wnikliwą i wrażliwą obserwatorkę, której udaje się przekonać czytelnika, że rzeczywiście mówi z miejsca Innego, czego efektem jest niezwykle empatyczne reporterskie studium antropologiczne. Werdykt National Geographic uzasadniający przyznanie nagrody za podróżniczą książkę 2014 roku wieńczyło dosadniejsze zdanie, próbujące uchwycić jej wyjątkowość. W ocenie jury efektem podróży Aleksandry Gumowskiej na Trobriandy była „książka reporterska o niepowtarzalnym uroku” (NATIONAL GEOGRAPHIC 2015).

English summary

The chapter *Dimdim i yakidasi. The Trobriandian Experience in Sex, betel and magic* by Jan Miklas-Frankowski attempts to analyse Anna Gumowska's reportage book *Sex, betel and magic*—including the category of the experience of the Other. In 2012, Gumowska travelled to Trobriand Islands—one of the outermost regions inhabited by humans and at the same time the most known part of Antipodes, thanks to the canonical explorations and books of Bronislaw Malinowski. On the one hand, *Sex, betel and magic* follows the footsteps of the father of the modern anthropology and answers whether Malinowski's pessimistic prognosis was fulfilled, yet, on the other hand, the book attempts to describe the experience of the contemporary islanders' community. The author of this empathic anthropological reportage, thanks to her perceptive and sensitive participation, convinces her reader that she indeed speaks from "the position of the Other".

Źródła cytowań

- MALINOWSKI BRONISŁAW (2007), *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- GUMOWSKA ALEKSANDRA (2010), 'Dar magii ogrodowej', *Polityka*: 23 (2759), ss. 92-96.
- GUMOWSKA ALEKSANDRA (2014), *Seks, betel i czary. Życie seksualne dzikich 100 lat później*, Kraków: Znak [Edycja .epub].
- KANIEWSKA KATARZYNA (2011), 'Spierajmy się', *Tygodnik Powszechny*: 32 (3239).
- NATIONAL GEOGRAPHIC (2015), *Znamy zwyczajców 9. edycji TRAVELERÓW!*, <http://www.national-geographic.pl/aktualnosci/znamy-zwyczajcow-9-edycji-travelerow> [dostęp: 30.03.2017].
- NOWICKA EWA, RED. (1990), *Swoi i obcy*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski Instytut Socjologii.
- PADOŁ EMILIA (2014), 'Wyspa Miłości 100 lat później', *Onet.pl*, online: <https://web.archive.org/web/20150420015905/http://wiadomosci.onet.pl/prasa/wyspa-milosci-sto-lat-pozniej/6ewf6> [dostęp: 30.03.2017].
- PAJDZIŃSKA ANNA (2001), 'My. To znaczy... (Z badań językowego obrazu świata)', *Teksty Drugie*: 1 (66), ss. 33-53.
- SCHÜTZ ALFRED (2008), 'Obcy: Esej z zakresu psychologii społecznej', w: Alfred Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przekł. Barbara Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- STOMMA LUDWIK (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa: Pax.
- WALDENFELS BERNHARD (2011), 'In the place of the Other', *Continental Philosophy Review*: 44 (2), ss. 151-164.
- WALDENFELS BERNHARD (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WALDENFELS BERNHARD (2002), *Topografia obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.



Sztuka i wykluczenie

CZĘŚĆ TRZECIA

Dzikusi, barbarzyńcy, maniacy, szaleńcy.

O społecznym wykluczeniu artystów w XIX i XX wieku

ALICJA RYBKOWSKA*

Wprowadzenie

Niniejszy rozdział poświęcony jest wykluczeniu artystów na przełomie XIX i XX wieku, w tym także przyczynom oraz skutkom takiej sytuacji. Na wstępie zaproponowana zostanie krótka analiza historyczna społecznej pozycji artystów na przestrzeni dziejów, co pozwoli uchwycić tendencje, które doprowadziły do stopniowego wykluczenia społecznego pewnych grup artystów. Następnie przedstawiony jest opis form i strategii wykluczenia niechcianych bądź niezrozumianych artystów, pozwalający podjąć próbę oceny tego zjawiska i postawić pytanie o jego konsekwencje dla sztuki najnowszej.

Starożytność i średniowiecze – sztuka jako umiejętność praktyczna

W starożytnej Grecji funkcjonowało pojęcie sztuki jako *technē* (τέχνη), czyli umiejętności wytwarzania przedmiotów wedle określonych reguł. Jakakolwiek twórcza fantazja czy artystyczna dowolność kłóciły się z takim rozumieniem sztuki. Starożytne pojęcie miało zatem jednocześnie szerszy i węższy zakres od rozumienia nowożytnego;

* Uniwersytet Jagielloński | Brak zgody na publikację adresu e-mail

szerszy, bo jako *techne* kwalifikowano takie przejawy ludzkiej działalności, jak stolarstwo czy rybołówstwo (takie ujęcie przetrwało do dziś w zwrotach „sztuka walki” czy „sztuka kulinarna”), natomiast węższy, ponieważ nie kwalifikowano jako *techne* poezji, która wymykała się skodyfikowanym regułom. Ta paradoksalna z dzisiejszego punktu widzenia sytuacja utrzymywała się przez wiele wieków. Sztuka była działalnością, której można się nauczyć, a artysta uchodził po prostu za rzemieślnika lub fachowca, a zatem osobę, która posiada pewną wiedzę, lecz nie jest to wiedza zbyt wysoko ceniona. Starożytni nie poważali osób, które na życie zarabiałły pracą własnych rąk i przez to ich status zbliżał się do statusu niewolników, a o wiele większą wagę przywiązywali do działalności intelektualnej, teoretycznej, która była w ich mniemaniu jedyną pracą godną człowieka wolnego.

Średniowiecze zachowało i podtrzymało ten sięgający jeszcze starożytności podział sztuk na mechaniczne i wyzwolone. Przez sztuki wyzwolone rozumiano nauki, takie jak geometria, astronomia czy gramatyka. Nie zaliczano do nich ani rzeźby, ani malarstwa, a więc sztuk we współczesnym tego słowa rozumieniu. W opozycji do sztuk wyzwolonych lokowały się sztuki mechaniczne, które kwalifikowano w dość dowolny sposób (na przykład wykaz Hugona od św. Wiktora¹) i które w zasadzie nie miały nic wspólnego z dzisiejszym postrzeganiem sztuki. Sztuki mechaniczne były cenione nisko jako zajęcie wymagające przede wszystkim pracy fizycznej, a nie umysłowej. Powodowało to, że istotne przejawy ludzkiej aktywności, związane z potrzebą komunikacji i ekspresji, pozostawały nieuznane oraz nieunormowane.

Renesans – sztuka jako wiedza

Renesans przyniósł ze sobą chęć zmiany tego stanu rzeczy. Artyści, coraz wyżej cenienni i coraz bardziej świadomi swoich możliwości, nie identyfikowali się już w pełni ze środowiskiem rzemieślniczym. Ponadto renesansowy nacisk na znaczenie jednostki i zainteresowanie sprawami ludzkimi sprawił, że artyści pragnęli sygnować swoje prace

¹ Dla zachowania symetrii z siedmioma sztukami wyzwolonymi Hugon wyróżniał siedem sztuk mechanicznych: *armature*, dostarczającą człowiekowi schronienia, *lanificium*, zajmującą się przygotowaniem odzieży, *agriculturę* i *venatio*, związane z wytwarzaniem żywności, *medicinę*, *navigatio*, umożliwiające poruszanie się po ziemi, oraz *thetrikę*, czyli sztukę rozrywki (TATARKIEWICZ 1962: 223). Jakkolwiek wszystkie te sfery działalności miały realne przełożenie na sytuację społeczną i ekonomiczną, nie dotyczyło to jednak samych przedstawicieli tych sztuk, stojących niżej od światłych znawców sztuk wyzwolonych.

własnym nazwiskiem, aby nadać im niepowtarzalne piętno swojej osobowości, podczas gdy w średniowieczu twórcy pozostawali w przeważającej większości anonimowi. Nasilające się od XV wieku dążenie do wyprowadzenia malarstwa i rzeźby z systemu cechowego doprowadziło do powstawania kolejnych akademii artystycznych, spośród których pierwszą była Accademia delle Arti del Disegno, założona w 1563 roku przez Giorgia Vasarięgo (POPRZĘCKA 1977: 21) w celu zrzeszenia najwybitniejszych artystów florenckich tamtego czasu i umożliwienia im wymiany wiedzy i doświadczeń. Nauczano w niej nie tylko technik artystycznych, ale także geometrii, perspektywy i anatomii. Kolejne akademie, powstające najpierw we Włoszech, a potem także w innych krajach Europy, w dużej mierze wzorowały się na akademii Vasarięgo, podkreślając intelektualny wymiar twórczości artystycznej. Odwołanie się do platońskich ideałów kształcenia i wymiany myśli miało jeszcze dodatkowo podkreślić ten racjonalny charakter działalności artystycznej. Przekonanie o umysłowej naturze pracy artystów znalazło także swoje odzwierciedlenie w renesansowym pisarstwie artystów. Obok powstających już od starożytności poradników pisanych przez artystów i dla artystów, bowiem zawierających głównie wskazówki techniczne, zaczęły się ukazywać także traktaty o sztuce jako takiej, jej zadaniach i celach, wciąż wprawdzie pisane przez artystów, ale już przeznaczone dla szerszej grupy odbiorców. Wszystko to miało doprowadzić do zmiany sytuacji społecznej artystów, którzy z robotników fizycznych zamieniali się stopniowo w ludzi wiedzy, cieszących się społecznym uznaniem i poważaniem. Zmiana ta dokonywała się nie tylko w samych środowiskach artystycznych, ale także w szerszych kręgach społecznych, które z biegiem czasu zaakceptowały wyróżniony status artysty jako obdarzonego szczególnym talentem i przenikliwością wyraziciela wspólnych idei czy niepokojów.

Spółeczne uznanie i poważanie wiązało się jednak także ze wzrostem społecznych oczekiwań wobec artystów. To z kolei doprowadziło do coraz wyższych wymagań stawianych im przez same akademie. Postępująca elitaryzacja środowisk artystycznych sprawiła, że w zasadzie same sytuowały się na marginesie zainteresowań szerszych kręgów społecznych, utrzymując kontakt jedynie ze sferami dworskimi i kościelnymi. Francuska Królewska Akademia Malarstwa i Rzeźby, powstała w 1648 roku, szczególnie mocno akcentowała swoją niezależność i oderwanie od szerszych kręgów społecznych. Jest to o tyle istotne, że to właśnie paryska akademia, od momentu swojego powstania aż do XIX stulecia, stanowiła najbardziej wpływową instytucję artystyczną w Europie. Nie oznacza to jednak wcale, że jej wpływy były odczuwalne także w środowiskach niepowiązanych ze sztuką – wręcz przeciwnie, w porównaniu z wpływami

Akademii na środowiska twórcze, jej znaczenie społeczne było uderzająco niskie. Jedynie doroczne Salony, czyli wystawy sztuki akademickiej, stwarzały szerszemu gronu odbiorców możliwość obcowania ze sztuką akademicką. Niemniej jednak wystawiane prace zdolne były poruszyć odbiorców co najwyżej teoretycznie. Pozostawały jednak całkowicie obojętne wobec wspólnych problemów i wyzwań. Artyści byli więc ludźmi cieszącymi się społecznym uznaniem, lecz w gruncie rzeczy odległymi od najważniejszych społecznych problemów i zainteresowań. Także tematyka ich prac była odezwana od codziennej rzeczywistości: zgodnie z ustaloną hierarchią gatunków malarzkich, najwyższym uznaniem cieszyło się tak zwane malarstwo historyczne, przedstawiające ważne wydarzenia z historii lub mitologii, które mogły być źródłem pouczenia dla odbiorców, natomiast malarstwo rodzajowe uważano za pospolite i jako takie – niegodne artysty akademickiego. Przedstawienia współczesnych wydarzeń czy osobistości zdarzały się niezwykle rzadko.

Nowożytność: sztuka jako podporządkowanie regułom

Opisywany układ był jednak ostatecznie niekorzystny i niewygodny zarówno dla artystów, jak i dla reszty społeczeństwa. Możliwość jego zmiany pojawiła się dopiero wraz z przemianami politycznymi przełomu XVIII i XIX wieku, kiedy to wytworzyły się nowe formy mecenatu artystycznego. Głównymi zleceniodawcami dla artystów był już nie Kościół i dwory królewskie, ale demokratyczne państwo, władze lokalne, a także rodząca się klasa średnia, bogacące się mieszczaństwo. Zamówienia publiczne zaczęły być wypierane przez prywatne, składane najczęściej na podstawie prac wystawianych na oficjalnych Salonach. Coraz większa liczba dzieł powstawała więc nie z myślą o konkretnym przeznaczeniu i otoczeniu, ale z myślą o wystawie. Artysta, nie znając swojego potencjalnego zleceniodawcy, starał się zadowolić wszystkich i utrafić w gust przeciętnego odbiorcy. Z tego też względu krytyk August Barbier pisał o Salonie 1836 roku następująco:

Jest faktem: oto sztuka zmieszczaniała, a co gorzej uprzemysłowiła się... Nie chodzi jej już o geniusz ani o sławę; doprawdy, ma tyle innych spraw! Frymarczy, udziela rabatu, wytwarza dla drobnych posiadaczy, może nawet, dosłownie, dostarczać swe dzieła po cenach stałych, w dobrej jakości, i dziwi mnie, że jej wytwory nie są jeszcze notowane na giełdzie, między cukrem a kawą (POPRZĘCKA 1977: 234).

Podjęmowanie eksperymentów artystycznych wiązało się z dużym ryzykiem niepowodzenia na wystawie, co z kolei w wymierny sposób przekładało się na sytuację finansową artystów. To prowadziło do obniżenia poziomu sztuki, która w XIX wieku stawała się coraz bardziej strywalizowana, skonwencjonalizowana, banalna, konformistyczna. Jednocześnie wzrost produkcji artystycznej doprowadził do konieczności selekcji: od 1748 roku wystawy organizowane były przy wsparciu jury składającego się z członków Akademii, które dopuszczało do publicznej ekspozycji wyłącznie prace podniosłe, o charakterze dydaktycznym, umoralniającym. Obrazy odrzucone oznaczano natomiast literą „R” od słowa *refusé* (fr. nieprzyjęty, odrzucony), dając tym widoczny znak niechęci. Akademie artystyczne zatem, mając w chwili swojego powstania w renesansie doprowadzić do wyzwolenia sztuk, z biegiem czasu doprowadziły do przywiązania do jednego tylko modelu twórczości oraz uniformizacji gustu i postaw artystycznych. Była to cena zapłacona za społeczną aprobatę i socjalno-ekonomiczne zabezpieczenie artystów.

Nowoczesność: sztuka jako bunt?

Alternatywą dla prób zadowolenia wszystkich potencjalnych odbiorców była rezygnacja ze schlebiana popularnym gustom i uczynienie standardem twórczości nie zadowolenie odbiorców, ale zadowolenie samego twórcy, stawiającego przed sobą nowe wyzwania artystyczne i estetyczne. W tym ujęciu sztuka rozumiana była właśnie jako oryginalne i odkrywczе prezentowanie bliskich człowiekowi tematów (także tych związanych z codziennymi praktykami żywioowymi), a nie tylko umiejętne wykonywanie zamówień. Taka postawa wywołała jednak olbrzymi opór zarówno ze strony przyzwyczajonych do określonych form sztuki odbiorców, jak i akademii artystycznych, które uważały problemy sztuki za raz na zawsze rozwiązane, a jej cel za jasno określony – miało nim być piękno idealne, uniwersalne, ponadczasowe. Skodyfikowawszy na przestrzeni wieków wszelkie możliwe reguły twórczości, akademie artystyczne pozostawały niewrażliwe na jakiegokolwiek formy piękna aktualnego, partykularnego i nie chciały uznać żadnego odstępstwa od swoich zasad. Ktokolwiek nie stał po stronie sztuki oficjalnej, akademickiej, musiał się liczyć z odrzuceniem. Wykluczenie z kręgów akademickich oznaczało porażkę, przekładającą się na znaczne pogorszenie (lub brak poprawy) sytuacji materialnej. To z kolei prowadziło do społecznej marginalizacji. W ten sposób powstała specyficzna formacja artystyczna, cyganeria, którą Henri Murger nazwał „przedsionkiem do Akademii, szpitala lub dołu samobójców” (MURGER 2003:

16). Przedsiębiorcy ów tworzyli artyści, którzy z powodu braku pieniędzy lub rozczarowania skonwencjonalizowanym, zestereotypizowanym nauczaniem akademickim rezygnowali z oficjalnej edukacji artystycznej i oddawali się własnym dociekaniom artystycznym i warsztatowym. Jeżeli zaś decydowali się na naukę w szkołach plastycznych, bezskutecznie na ogół zabiegali o uznanie swoich nauczycieli i zdobycie protektorów, którzy zagwarantowaliby przyjęcie ich prac na doroczną wystawę. Organizowane własnym sumptem publiczne prezentacje ich dorobku artystycznego kończyły się często porażką. Wielu artystów dziewiętnastowiecznych, choć przekonanych o słuszności obranej drogi artystycznej, nie mogło znaleźć potwierdzenia swoich racji u publiczności. Wraz z pojawieniem się nowatorskich postaw twórczych, reprezentowanych przez cyganerię, nasiliły się bowiem także konserwatywne, reakcyjne tendencje wśród krytyków artystycznych. Pisano o malowaniu pijaną miotłą, porównywano malarzy do małp (przy czym małpy w tym porównaniu wypadały znacznie korzystniej), wyzywano ich – jak w tytule tego rozdziału – od dzikusów, barbarzyńców, maniaków i szaleńców. Uznanie tych artystów za nie zrównoważonych psychicznie i próby dyskredytacji ich twórczości przez sprowadzenie jej do wariackich wybryków wskazuje na silne dążenie do usunięcia poza margines społeczny twórców rezygnujących z podążania za konwencjami – tak jak usuwano wówczas ze sfery publicznej osoby chore psychicznie. Można się w tym dopatrzyć echa Platońskiej nieufności wobec poetów, którzy nie działają w zgodzie z rozumowymi regułami i w związku z tym niebezpiecznie łatwo mogą mieć swoich odbiorców. Ten lęk przed nieznanym został jeszcze uzupełniony o nowożytną wstydlivość i hipokryzję, nakazującą usunąć z pola widzenia wszystko to, co niezrozumiałe, nieakceptowane, nieprzystosowane. W dosłowny sposób starano się uczynić niechciane formy sztuki niewidzialnymi, skutecznie uniemożliwiając artystom wykluczonym publiczne prezentowanie efektów ich pracy. Ponadto zabezpieczano się przed ewentualnym społecznym oddziaływaniem tej sztuki (która bywała politycznie zaangażowana, jak na przykład realizm Courbета), uznając ją za wytwory chorego umysłu. Zarówno nowatorstwo formalne, jak i treściowe odbierane było jako wywrotowe. Aby uniknąć sprzymierzenia cyganerii artystycznej z socjalistami i anarchistami, tę pierwszą opisywano jako zbieraninę osób niezdolnych do społecznego funkcjonowania i działania zgodnie z racjonalnymi regułami, a zatem immanentnie nieprzydatną do jakichkolwiek rewolucyjnych celów. Tym samym prawdziwie rewolucyjną działalność w zakresie sztuki obracano za pomocą krzywdzącego dyskursu w jej przeciwieństwo – symptomy chorobliwej niezdolności do wzięcia na siebie konsekwencji własnych działań.

Trzeba nadmienić, że artyści także rzucali pod adresem akademików obelgi, nazywając ich mumiami, trupiarnią czy wykopaliskami spod Pompejów²; wydaje się jednak, że więcej w tym było humoru niż zjadliwości. Ich stosunek do oficjalnie uznanej sztuki był więc ambiwalentny. Oto bowiem z jednej strony krytykowali ją – wykazując się przy tym zresztą wysoką przenikliwością i świadomością estetyczną – z drugiej natomiast zabiegali silnie o przyjęcie w jej kręgi. Społeczne wykluczenie w gruncie rzeczy musiało artystom doskwierć. Każdy z nich, wystawiając swoje prace, chciał być przecież rzetelnie oceniony i zrozumiany przynajmniej przez niewielką grupę odbiorców. Tymczasem zabiegi krytyki artystycznej zmierzały do społecznego wykluczenia nie tylko twórczości, ale także samych twórców, których często uznawano za element społecznie niebezpieczny i wywrotowy. Za prowokacyjne uznawano to, co miało być po prostu świeże i nowe, a dla podtrzymania społecznego ładu dyskredytowano wiele przejawów tego dążenia do nowości. To zaś przekładało się na fatalną sytuację ekonomiczną dziewiętnastowiecznej cyganerii. Dyskurs o tytułowych dzikusach, barbarzyńcach, maniakach i szaleńcach pozostawał zatem – mimo swej powierzchowności i krótkowzroczności – zadziwiająco skuteczny.

Przywilejem wykluczonych artystów była ich względna niezależność; skoro ich prace nie podlegały merytorycznej ocenie, mogli oni tworzyć nie licząc się z żadną oceną, co doprowadziło do wypracowania nowatorskich rozwiązań docenionych należycie dopiero przez dwudziestowiecznych artystów i historyków sztuki. Joris-Karl Huysmans pisał w 1881 roku o impresjonistach, że:

[...] są we Francji jedynymi artystami z talentem i właśnie oni odrzucają kontrolę i pomoc Państwa; z materialnego punktu widzenia ich wystawy mają ciągłość i powodzenie, z artystycznego punktu widzenia postępują naprzód drogą, jaką sobie obrali, mogą sobie pozwalać na wszystkie próby bez obawy, że zostaną odepchnięci przez złą wolę czy też obawy jakichś rygorów; mogą się odwoływać do osądu publiczności, osiągnąć przynajmniej to, że będą poddani egzaminowi, że nie zostaną skazani bez obejrzenia; właśnie dzięki systemowi wystaw indywidualnych sztuka impresjonistów – stale odrzucana przez Salony oficjalne – tutaj mogła się rozwinąć, utwierdzić i w końcu rozkwitnąć (HUYSMANS 1969: 73).

Cena zapłacona za tę niezależność była jednak niezwykle wysoka, a i sama niezależność była tylko pozorna – wykluczeni społecznie artyści byli uzależnieni od kupców i marszandów, których wypłaty zapewniały im utrzymanie.

² Bogaty repertuar wzajemnych obelg wymienia Théophile Gautier (1975: 100-135).

Cytowany wcześniej Murger, a także Giacomo Puccini w operze *La Bohème*, przyczynili się do wykreowania legendy cyganerii artystycznej jako barwnego środowiska utalentowanych dziwaków i wyrzutków. Choć dzieła te opisują cyganerię z sympatią i przychylnością, tak naprawdę pozostają bliskie dyskursowi prezentującemu nowatorskich artystów jako szaleńców. Naiwna beztroska i dezynwoltura bohaterów sprawiają, że nie sposób traktować ich inaczej niż tylko z lekkim pobłażaniem. Stereotypizacja zastosowana przez obu autorów, choć pomocna w zarysowaniu ich sytuacji społecznej i ekonomicznej, nie mogła jednak przełożyć się na jej poprawę.

W kontraście do tego, Maria Poprzęcka w znanej książce o malarstwie akademickim (1977) pisze o całkiem dobrej sytuacji artystów, do których dzisiaj przylgnęła legenda wyklętych buntowników. I tak na przykład Édouard Manet realizował publiczne zamówienia, a reprodukcje obrazów Gustave'a Courbeta zdobiły wiele mieszczańskich mieszkań. Poprzęcka zwraca także uwagę na fakt, że wielu artystów akademickich przyjmowanych na oficjalne Salony sympatyzowało z nowymi kierunkami artystycznymi, tyle tylko, że ich program realizowali oni w mniej radykalny sposób. Za przykład posłużyć może malarstwo Théodule-Armanda Ribota. Ta ostrożność i zachowawczość we wprowadzaniu nowych wzorców twórczości sprawiała jednak, że prace tych artystów przechodziły bez większego echa i nie miały większej siły oddziaływania czy inspiracji.

Aby sytuacja społeczna artystów nieuznających zastanych schematów mogła ulec względnej poprawie, nieustanne napięcie między chęcią wyróżnienia się, a chęcią przynależności do sztuki oficjalnej, musiało doprowadzić do powstania instytucji szczególnej, jaką był Salon Odrzuconych. W 1863 roku decyzje jury dotyczące nieprzyjęcia kilku tysięcy obrazów (między innymi *Śniadania na trawie* Maneta oraz *Symfonii w bieli* Jamesa Whistlera) na Salon paryski spotkały się ze szczególnym sprzeciwem artystów. Swoje niezadowolenie wyrazili na tyle ostro, że cesarz Napoleon III – czy to z obawy przed buntem radykalnych środowisk artystycznych, czy to z osobistej sympatii do nowatorskich twórców – otworzył drugą, konkurencyjną wystawę, na której prezentowane były obrazy nieprzyjęte na wystawę oficjalną. Doszło więc do paradoksalnej sytuacji, w której wystawa sztuki niemającej oficjalnego poparcia środowisk akademickich zyskała oficjalną legitymizację środowisk, będących u władzy. Salon Odrzuconych był więc gruncie rzeczy przedsięwzięciem tak samo oficjalnym, jak Salon akademicki. Prezentowane prace były jednak całkowicie odmienne. Jest to w historii sztuki bardzo ważny moment, ponieważ po raz pierwszy zdecydowane nowatorstwo przewyciężyło

przywiązanie do reguł i tradycji, a artyści reprezentujący różne style i tendencje solidarnie zwrócili się przeciwko akademizmowi. Uznanie ich wysiłków i dokonań sprawiło, że sytuacja społecznego wykluczenia artystów niepodążających utartymi szlakami została przełamana. W ślad za Salonem Odrzuconych powstał wkrótce także Salon Niezależnych (pierwsza prezentacja prac odbyła się w 1884 roku), co skutecznie podkopało dyskurs przedstawiający artystów nieakademickich jako wariatów pozbawionych talentu i rozumu. Ich twórczość docierała do coraz szerszej publiczności i choć nadal często spotykali się z niezrozumieniem i odrzuceniem³, to jej obecność w świecie sztuki stawała się coraz ważniejsza i coraz wyraźniejsza, a kontrowersje z nią związane tylko potęgowały zainteresowanie twórczością takich artystów jak Manet, Vincent van Gogh, Paul Gauguin, Maurice Denis czy potem Henri Matisse, Pablo Picasso i Georges Braque.

Wymieniono tu nazwiska jednych z najbardziej znanych i najwyżej cenionych artystów końca XIX i początku XX stulecia. A przecież wszyscy oni borykali się – przynajmniej u początków swojej twórczości – z problemem społecznego niezrozumienia i wykluczenia, wszyscy oni odsądzeni byli od czci i wiary. Jednak ich przekonanie o słuszności obranej drogi i wierność własnym poglądom, determinacja w realizacji niełatwych – bo stawianych po raz pierwszy – postulatów artystycznych sprawiły, że z czasem zyskali oni społeczne uznanie. Kto świadomie i odpowiedzialnie powiedziałby dzisiaj, że Manet „przywiązał starą szmatę do kija od szczotki i uczynił z niej swój sztandar”? (GREENBERG 2006: 84), że Picasso powinien raczej zająć się rysowaniem karykatur niż malarstwem, jak doradził młodemu malarzowi krytyk Felix Féneon (EVERDELL 1997: 247)? W związku z tą prawidłowością rozwoju sztuki nowoczesnej, według której wszelkie nowe tendencje spotykają się początkowo z niezrozumieniem i nieprzychylnością pewnych kręgów odbiorców, żeby po latach zyskać poczesne miejsce na rynku sztuki, Paul Valéry zwracał uwagę na fakt, że „nabraliśmy szczególnego przyzwyczajenia, by za miernego uważać każdego artystę, który u początków swej kariery nie szokuje i nie jest przedmiotem obelg i kpin” (VALÉRY 1974: 102).

³ Jeszcze w 1932 roku Carl Gustav Jung pisał po odwiedzeniu wystawy surrealistów o „schizofrenicznym wyrazie młodości sprostytuowanej, tuberkulicznej i syfilitycznej” (GOŁASZEWSKA 1984: 133).

Konkluzje

Na sam koniec przedstawionych tu rozważań należy postawić pytanie, które dotyczy omawianej już dwuznacznej gry między krytyką społecznie uznanego modelu twórczości a pragnieniem społecznego uznania. Mianowicie, czy społeczne wykluczenie artystów na przełomie XIX i XX wieku było wyłącznie czynnikiem ograniczającym, prowadzącym do zawężenia spektrum możliwości artystycznego wyrazu, czy też może być rozpatrywane jako pozytywny bodziec rozwoju, jako przeszkoda, która wyzwala twórcze siły i potęguje artystyczny zapal? Czyż nie jest tak, że właśnie społeczne wykluczenie artystów, którego narzędziem był krzywdzący i deprecjonujący dyskurs, stało się tym czynnikiem, który sprawił, że najwyższej ceniona dziś twórczość przełomu XIX i XX wieku była tak zapalczywa, tak pełna pasji i tak radykalna jak nigdy wcześniej, a artyści podejmowali zwiększone wysiłki twórcze? Zygmunt Bauman w eseju o niemożliwości awangardy w ponowoczesnym świecie pisał, że:

Jest paradoksem awangardy, że sukces przyjmuje za dowód porażki, a klęskę za świadectwo słuszności sprawy. Awangarda cierpi z braku społecznego uznania – ale boli ją jeszcze bardziej popularność i poklask. Tak się więc dzieje, że słuszność swych racji [...] mierzy ona głębią swego osamotnienia i siłą sprzeciwu tych, których poprzysięgła nawrócić. Im bardziej lżona i opluwana, tym pewniejsza jest awangarda swej sprawy (BAUMAN 1996: 23).

Być może jest zatem tak, że wykluczenie społeczne artystów i tworzonej przez nich sztuki może sztuce – choć niekoniecznie artystom – wyjść na dobre. Pozostaje jednak wątpliwość, czy sztuka kiedykolwiek się z tej dwuznaczności wyzwoli i czy współczesne społeczeństwo na tyle poważnie traktuje jeszcze sztukę, żeby być zainteresowane pochylaniem się nad problemem wykluczania kogokolwiek z tej sfery.

English summary

Alicja Rybkowska in the chapter *Savages, Barbarians, Maniacs, Lunatics. On the Social Exclusion of Artists in the Nineteenth and Twentieth Century* deals with causes and consequences of the social exclusion of artists at the turn of the aforementioned centuries. This exclusion is presented as having stemmed mainly from the academic theory of art and the academic practices, such as The Salon (*Salon de Paris*)—an official annual art exhibition of the Academy of Fine Arts in Paris. Dominating model of creation, enforced by the artistic academies, led to social exclusion of those artists who did not want to yield to it. Through insults and words of condemnation the critics aimed at removing all the innovators and rebels from the sphere of public interest. However, those artists are at the same time the ones who gained most popularity and esteem in the later decades. This raises a question about the role of the social and economical exclusion of artists in shaping new styles and movements. The attempt at answering this question is based here on the discussion of the historically changing situation of the artists in the society, with a particular emphasis on the changes, which took place in the Renaissance. Thereafter, the chapter proceeds with presenting the evolution of the artistic academies up to their domination in the artistic world in the nineteenth century and the subsequent raise of the so-called bohemianism. The phenomenon of bohemianism is discussed on the literary examples (Henri Murger), as well as on the examples of the biographies of modern artists. The juxtaposition of their actual merits with critical remarks, which they had to face in the early phase of their careers, proves to facilitate a better understanding of the mechanism of exclusion used in that time in the sphere of art. Finally, it is also argued to open the reflection on its potentially stimulating and inspiring nature.

Źródła cytowań

- BAUMAN ZYGMUNT (1996), 'Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy', w: Grzegorz Działski (red.), *Awangarda w perspektywie postmodernizmu*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- EVERDELL WILLIAM R. (1997), *The First Moderns: in the Origins of Twentieth-Century Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- GAUTIER THÉOPHILE (1975), *Pisarze i artyści romantyczni*, przekł. Joanna Guze, Warszawa: Czytelnik.
- GOŁASZEWSKA MARIA (1984), *Estetyka i antyestetyka*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- GREENBERG CLEMENT (2006), *Obrona modernizmu*, przekł. Grzegorz Działski i Maria Śpik-Działka, Kraków: Universitas.
- HUYSMANS JORIS-KARL (1969), 'Wystawa Niezależnych 1881', w: *O sztuce*, przekł. Hanna Ostrowska-Grabska, Wrocław: Wydawnictwo PAN.
- MURGER HENRI (2003), *Sceny z życia cyganerii*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa.
- POPZĘCKA MARIA (1977), *Akademizm*, Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- TATARKIEWICZ WŁADYSŁAW (1962), *Estetyka średniowieczna*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- VALÉRY PAUL (1974), 'Degas, taniec, rysunek', w: *Rzeczy przemilczane. Z pism o sztuce*, przekł. Joanna Guze, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

„Bifocal vision”, czyli o twórczości Shirin Neshat

NATALIA KOTARBA*

Wstęp

„Rzadko pozwalano mi zapomnieć o tym, że jako Amerykanka, jestem tu wrogiem [*I was rarely allowed to forget that, as an American, I was an enemy*]” (MAHMOODY 1989: 47) – czytamy w autobiograficznej powieści Bethy Mahmoody *Not without my daughter*, prezentującej losy Amerykanki, żony muzułmanina, który podstępem nakłania ją do wyjazdu wraz z córką do Iranu, tam zaś zabrania powrotu i traktuje jak swoją własność, na co pozwala mu muzułmańskie prawo. To zdanie, jak i cała książka dobitnie ukazuje zarówno komplikacje i dysonanse kulturowe płynące z mariażu Amerykanki, nie-muzułmanki, z muzułmaninem, jak i w sensie ścisłym rolę czy pozycję kobiety, specyfikę damsko-męskich relacji w świecie islamu. O tej specyfice interesująco pisze również Wiebke Walther w pracy *Kobieta w islamie*, przytaczając kolejne teksty źródłowe w celu ukazania pewnej ambiwalencji w poglądach na temat statusu kobiet w kulturze islamu:

Chcąc [...] zająć się rolą kobiety w islamie, musimy sobie uświadomić, że islam łączy w sobie różnorodne elementy etniczne i tradycje kulturowe. Mimo wszechogarniającej ideologii dopuszczalna była różnorodność poglądów, zdarzały się zatem stanowiska bardzo różniące się między sobą. I tak na przykład cytuje się zdanie przypisywane drugiemu kalifowi Omarowi: „Szukaj w Bogu ucieczki przed złem, którego źródłem są kobiety, i strzeż się nawet najbardziej pobożnych wśród

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: nk.kotarba@gmail.com

nich!”. Teolog, który w swoim *Zwierciadle książąt* z V [XI — N.K.] stulecia cytuje te słowa, kilka stron dalej mówi: rozwój i zaludnienie świata zależą od kobiet, ale „to prawda, że wszystkie próby, nieszczęścia i cierpienia, jakie spotykają mężczyzn, pochodzą od kobiet”. Z drugiej strony można było przytoczyć słowa hiszpańsko-arabskiego mistyka Ibn Arabiego: „Kto zna wartość i tajemnicę kobiet, nie będzie się wzbraniał przed miłością ku nim; ba prawdziwy znawca spraw boskich nie może się obejść bez tej miłości, bo jest ona dziedzictwem proroka i pochodzi od Boga” (WALTHER 1982: 19).

Już to krótkie wprowadzenie pokazuje, jak złożoną kwestię w świecie islamu stanowi zarówno relacja między płciami, jaki i sam status kobiety. Przedmiotem niniejszego rozdziału jest analiza prac Shirin Neshat – pochodzącej z Iranu, lecz wykształconej w Stanach Zjednoczonych fotografki i artystki zajmującej się sztuką wideo – skupiających się na problemie statusu muzułmańskich kobiet. Dzieła Neshat rzucają wyzwanie seksistowskim i rasistowskim stereotypom dotyczącym muzułmanek, pojawiającym się zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz świata islamu. Rejestrując kluczowe momenty ewolucji twórczej, jakie przeszła artystka (drogę od fotografii przez instalację wideo po film fabularny), analiza ukazuje również uwarunkowane tym progresem różnice w sposobie postrzegania i podejmowania przez Neshat tej kwestii (od pierwszych prac fotograficznych osadzonych mocno w dyskursie politycznym przez nieco bardziej poetyckie prace wideo aż po film fabularny). Ewolucja twórcza, to znaczy zmiana medium, przejście od statycznej fotografii do „obrazu ruchomego”, niewątpliwie warunkuje różnicę w specyfice ukazywania kwestii, które podejmuje Neshat – rzeczą kluczową pozostaje jednak zbadanie relacji damsko-męskich i statusu kobiety w świecie islamu. Kwestią równie fascynującą jest zbadanie tych różnic w postrzeganiu, a także w obrazie, jaki kreują w zależności od użytego medium. Równocześnie jednak sam proces zmiany medium i jego znaczenie w twórczym rozwoju Neshat stanowią ważny i wart zbadania problem teoretyczny.

Prace Neshat, choć wyrastają z kultury irańskiej i w tamtejszym kontekście są osadzone, zawierają jednak tropy czytelne nie tylko dla użytkowników tej kultury, a wspomniany kontekst irański jest w nich ukazany w taki sposób, iż ujmuje tę rzeczywistość w tropach czytelnych również dla odbiorcy z zewnątrz. Cel rozdziału stanowi próba przyjrzenia się pracom Neshat z perspektywy zachodniego odbiorcy i sprawdzenia, na ile poddają się one interpretacji z takiej perspektywy, a w związku z tym także, na ile uniwersalne i istniejące w pewien sposób ponad podziałami pozostają specyficzne kody kulturowe, w tym zwłaszcza różnice płciowe oraz opozycja męskości i kobiecości.

Shirin Neshat i jej sztuka

Tak jak zasygnalizowano we wstępie, Shirin Neshat jest współczesną artystką urodzoną w 1957 roku w Iranie, lecz wykształconą w Stanach Zjednoczonych. Ojciec Neshat, zafascynowany Zachodem, zachęcał swoje dzieci, zarówno syna, jak i córki, do indywidualizmu, podejmowania ryzyka, poznawania świata i poszerzania horyzontów. Wyrazem tego było zapisanie córki do katolickiej szkoły w Teheranie. Neshat wielokrotnie zarzucała ojcu, a w zasadzie obojgu rodzicom, odejście od rodzinnych wartości i własnej kulturowej tożsamości. Z kolei dziadkowie ze strony matki pielęgnowali w przyszłej artystce tradycyjne wartości. Ta rozbieżność podejścia do tradycji, obecna już w rodzinie Neshat i połączona z zachodnią edukacją, umożliwiły jej nabycie zewnętrznej perspektywy wraz z możliwością spojrzenia na sytuację panującą w rodzinnym kraju, tradycję przodków z innej strony i w szerszym spektrum. Na określenie tożsamości Shirin Neshat można użyć terminu, wprowadzonego przez Sabine Strumper-Krobb w analizie powieści Ewy Hoffmann *Lost in Translation*, a mianowicie *bifocal vision* (STRUMPER-KROBB 2007), co w wolnym tłumaczeniu oddać można jako „tożsamość dwój-patrzenia” lub „dwój-postrzegania”. Jej cechą swoistą jest zdolność do postrzegania swojego jako obcego, a zatem zdolność do uwolnienia się od gloryfikacji jedynie własnej kultury, umiejętność wzniesienia się ponad podziałami przez wzgląd na to, że obie te perspektywy są bliskie, choć może żadna najbliższa. To „dwój-patrzenie” ujawni się w kompozycji ekranów w instalacjach artystycznych Neshat i tam też okaże się bardzo wymownym zabiegiem.

Fotografia: *Women of Allah*

Neshat rozpoczęła swą artystyczną przygodę od cyklu fotografii zatytułowanego *Women of Allah*. Cykl ten składa się z fotografii, na których ukazana jest sama artystka. Kompozycje te zgłębiają problem płci w świecie islamu, a konkretniej zaś różne wymiary kobiecych doświadczeń współczesnych we współczesnym społeczeństwie muzułmańskim. Nie bez znaczenia jest obecność broni; prace te miały bowiem stanowić nawiązanie do konfliktów zbrojnych w czasie rewolucji i roli kobiet.

Na fotografiach tych ukazana jest sama artystka, która staje się znakiem pewnego dualizmu, dwuwarstwowości sztuki, która wszak składa się z formy – materialnego przedmiotu – i treści wraz z jej wymową symboliczną, poddawaną interpretacjom. Ta

oczywistość dotycząca podwójności natury dzieła sztuki ma w przypadku tych fotografii znaczenie bardzo istotne. Oto w warstwie materialnej i formie dzieła te są wytworem wyzwolonej zachodniej artystki, obdarzonej wolnością słowa, mogącej swobodnie wypowiadać swe opinie, zaś w warstwie treści – wymowy, interpretacji – stanowią reprezentację lub figurę muzułmanki, której portrety skompilowane są z trzech kluczowych elementów: czadoru, broni i tekstu. „Czador jest symbolem poddaństwa wobec islamskiego prawa, broń, którą noszą kobiety również ma wymowę symboliczną. Kobiety islamskie miały bowiem wspierać i podtrzymywać idee rewolucji” (MACDONALD & NESHAHAT 2004: 621-622). Z perspektywy zachodniego odbiorcy najbardziej uderzające jest jednak pismo, które znajduje się na twarzach kobiet. Niezwykle wymowne są również głównie twarze portretowanych, pokryte „wytatuowanymi” fragmentami irańskiej poezji. Zabieg ten ma na celu podkreślenie ścisłego związku między tożsamością przedstawionych postaci, a wiernością wobec tradycji, która je ukształtowała. Kobiety w krajach islamu zobowiązane są do zakrywania twarzy podczas przebywania poza domem (w miejscach publicznych), jednak to, co zwyczajowo ukryte w pracach Neshat – niejako na przekór obowiązującym prawom – jest właśnie eksponowane. Ta twarz, okryta materiałami i niedostępna dla wzroku obcych, jest tu wystawiona na widok publiczny w specyficzny sposób. Nadal bowiem nie pozostaje całkiem naga, zmienia się jedynie sposób jej zakrycia – tym razem bowiem nie są to powłoki materiału, lecz wersety irańskiej poezji. To przesunięcie akcentów pozwalające na wyeksponowanie twarzy, podkreśla chyba jednak jeszcze dobitniej owo wpisane w los muzułmańskiej kobiety ukrycie – przekazując za pomocą wizualnych środków prawdę o tym, że w istocie to nie czador zakrywa kobietę, tłamsząc jej indywidualny obraz, a tradycja, której tatuaże z wersetami poezji są jedynie wizualnym wyobrażeniem.

Instalacje video: *Turbulent, Rapture, Fervor, Soliloquy*

Instalacje artystyczne są kolejnym stopniem w twórczej drodze Neshat. W jednym z wywiadów artystka wspomina:

Kiedy myślałam o zmianie mego konceptu, konieczna było również zmiana medium, na którym pracowałam. Narastała we mnie frustracja z powodu ograniczeń fotografii, przynajmniej w takiej formie, jakiej używałam. Fotografia była medium, w którym nie miałam doświadczenia, ale rozwinęłam swój konkretny styl, który przerodził się w cykl *Kobiety Allaha*. Potrzebowałam medium, które dawałoby mi możliwość wykazania się większą dawką liryzmu. Podjęłam zatem całkiem

śmiałą dla mnie decyzję, by porzucić fotografię na rzecz „ruchomego obrazu”. Moją pierwszą wielką próbą było wideo nakręcone z dwoma operatorami kamery w Istambule (MACDONALD & NESHAT 2004: 630)¹.

Wśród prac Neshat wyróżniają się cztery instalacje wideo o wymownych tytułach: *Turbulent* (*Burzliwy*), *Rapture* (*Zachwyt*), *Fervor* (*Zapał*), *Soliloquy* (*Rozmowa z samym/-ą sobą*). Oryginalnie filmy te prezentowane były na przeciwległych ścianach galerii, dzięki czemu osiągnięty został efekt swoistego dialogu między dwoma przedstawieniami oraz spotęgowania wrażenia, że jeden jest niejako odpowiedzią na drugi, pewną kontrastującą repliką, ukazującą, jak w dialogu, racje drugiej strony. W przypadku prac Neshat odbiorca ma do czynienia z dialogiem czy korespondencją między ukazaniem sytuacji mężczyzny i repliką w postaci filmu prezentującego sytuację kobiet. Tak jest na przykład w wypadku instalacji *Turbulent* z 1999 roku, która prezentowana była na dwóch przeciwległych ścianach. Najpierw oglądający widzi występującego przed męską publicznością śpiewającego mężczyznę (w tej roli Shoja Azari, który symuluje śpiew na potrzeby tego przedstawienia, a w rzeczywistości pieśń – poezję Rumiego, którą wykonuje współczesny irański tenor z Kermanshan, Shahram Nazeri), a następnie na drugiej ścianie pojawia się postać kobieca (grana przez piosenkarkę Sussan Deyhim). Śpiew kobiety jest niezwykle donośny, emfaticzny, pełen emocji. Ekspresja jej wykonania przy jednoczesnym braku audytorium kontrastuje ze śpiewem mężczyzny otoczonego rzeszą męskich słuchaczy i jawi się jako bogata w znaczenia. Znamienny jest również tytuł, jakim opatrzone to przedstawienie, bowiem przymiotnik *turbulent*, użyty tu z pewnością na określenie głosu artystki lub też całego jej wykonania, może być tu pojmowany zarówno dosłownie jako określenie charyzmatycznego wykonania artystki, jej tembru głosu, jak i w przenośni – jako *pars pro toto* głosu irańskich kobiet, ich tłumionego bólu, niewysłuchanych opinii, lekceważonego zdania. Brak audytorium, które wysłuchałoby artystki, silnie kontrastuje z rzeszą widocznych na przeciwległej ścianie odbiorców męskiego śpiewaka, stając się w tym przedstawieniu metaforą niemocy wypowiedzenia swego zdania, zmuszenia do podległości, bez możliwości eks-

¹ Przekład własny za: „While I remained thinking about reformulating my concepts, I thought it was also necessary to change the medium that I was working with. I had grown frustrated with the limitations of photography, at least in the way I was approaching it. Photography was a medium that I had no training in, but had developed a particular style, which became the Women of Allah series. I needed a medium that offered me a new level of lyricism. So I made what felt like the bold decision to shift from photography to the moving image. My first big attempt was a video I shot with two cameramen in Istanbul”.

presji samej siebie – czyli postawy, jaką wymusza na muzulmankach ich kultura i obyczaje. To przejmujące wykonanie, dokonywane bez świadków, dobitnie ukazuje, że owo milczenie i brak odzewu jest tylko pozorne, metaforyzując tumult emocji i ogrom afektów, które, jako tłumione, potęgują się jeszcze bardziej, przybierając rozmiary „wokalnej turbulencji”. Neshat stwierdza ponadto w innym wywiadzie, iż:

Śpiewak reprezentuje społeczny ideał mężczyzny, który dostosowuje się do kanonów swoim ubiorem i żarliwym wykonaniem miłosnej pieśni napisanej przez osiemnastowiecznego poetę sufijskiego – Rumiego. W przeciwieństwie do niego, kobieta jest całkiem buntownicza. Nie powinno jej być w teatrze, zaś muzyka, którą wykonuje, łamie wszelkie zasady islamskiej muzyki. Wykonywana przez nią melodia nie ma reguł, jest „formą wolną”, improwizowaną, niezwiązaną z zasadami języka, nieprzewidywalną, niemal pierwotną (DANTO & NESHAT 2000: 64)².

W tym kontekście kobieta i jej głos stają się znakiem jeszcze większej opozycji wobec mężczyzny, a jej obecność jest elementem pewnej dysharmonii, ukrytej siły, której natężenie jest wszelako ogromne. Warto jeszcze raz podkreślić zasygnalizowaną już relewantność przestrzeni, a konkretniej usytuowania tej instalacji wideo w obszarze wystawienniczym, w interpretacji tego przedstawienia. Scott MacDonald w wywiadzie z artystką wspomina, że inny jest odbiór tych nagrań, gdy ogląda się je w pierwotnym układzie, a więc na dwóch przeciwległych ścianach, a inny, gdy ogląda się je w wersji DVD, gdzie oba ekrany usytuowane są obok siebie i projekcja odbywa się symultanicznie. W takiej sytuacji liczne kontrasty stają się bardziej widoczne, niejako intuicyjnie percepcja odbiorcy domaga się, by interpretować te przedstawienia jako jedną całość, doszukiwać się związków między dwoma wystąpieniami, niejako podejrzewać śpiewającego mężczyznę o to, iż słyszy śpiew kobiety i jest nim zahipnotyzowany, a przynajmniej nie pozostaje on wobec niego obojętny. Tymczasem inaczej postrzega się te przedstawienia, gdy zostają one wyświetlone na oddzielnych ścianach. Shirin Neshat mówi:

Kiedy oglądałam filmy gdy były usytuowane obok siebie, podobało mi się jak współgrają one ze sobą wizualnie, jednak kiedy ogląda się te filmy umieszczone na przeciwległych ścianach, coś zadziwiającego dzieje się między odbiorcą a dziełem sztuki. Odbiorcy są fizycznie i emocjonalnie

² Przekład własny za: „The male singer represents the society's ideal man in that he sticks to the rules in his way of dressing and in his performance of a passionate love song written by the 13th-century Sufi poet Rumi. Opposite to him, the female singer is quite rebellious. She is not supposed to be in the theater, and the music she performs breaks all the rules of traditional Islamic music. Her music is free-form, improvised, not tied to language, and unpredictable, almost primal”.

uchwyceni pomiędzy dwiema stronami i z racji tego, że nie mają możliwości oglądania obu obrazów jednocześnie, muszą zdecydować, w którą stronę się zwrócić i dlatego w pewien sposób stają się współtwórcami tego dzieła. Tej możliwości eksperymentowania z percepcją dzieła sztuki nie mają widzowie oglądający obydwie filmy wtedy, gdy wyświetlane są one obok siebie (MACDONALD & NESHAT 2004: 631)³.

Ta wypowiedź artystki pokazuje odbiorcy, iż przestrzeń (a ściślej, usytuowanie przestrzenne instalacji) ma ogromne znaczenie dla wymowy dzieła. Zgodnie z wypowiedzią artystki niemożność symultanicznej projekcji obu instalacji oraz akt fizycznego zwrócenia się odbiorcy ku jednej lub drugiej, wymuszone organizacją przestrzenną, urastają tu do bardzo wymownego gestu dania posłuchu wyłącznie jednej stronie (męskiej lub żeńskiej). To daje z kolei niejako do zrozumienia, że zachodzące w kulturze podziały i międzypłciowe opozycje są tak silne, że obiektywizm w osądzie nie jest możliwy, a konflikt interesów tak znaczący, że odbiorcy pozostaje jedynie opowiedzenie się po jednej z jego stron.

Instalacja artystki, poza daniem świadectwa o specyfice relacji damsko-męskich i statusu kobiety w świecie islamu, kategoryzowana być może również jako dzieło autotematyczne, podejmujące problem spotykanego w naukach o filmie syndromu audiowizualnego, czyli mechanizmu nadawczo-odbiorczego, regulującego proces integracji semiotycznej elementów wizualnych i audialnych (HENDRYKOWSKI 2014: 130). Neshat eksploruje również możliwości poszczególnych mediów – od fotografii przez instalacje artystyczne po filmy. Poprzez specyficzne i wymowne ukształtowanie układów scenicznych czy narracyjnych instalacji wideo (będących formami pośrednimi pomiędzy fotografiami a filmami), zwraca ona uwagę odbiorcy na podstawowe zasady związane ze specyfiką percepcji komunikatów audiowizualnych, równorzędność wagi obrazu i dźwięku w budowaniu świata przedstawionego. Ten oczywisty w gruncie rzeczy wniosek nabiera jednak znaczenia w konfrontacji z dziełem Neshat, którego pełna interpretacja możliwa jest wyłącznie dzięki współlistnieniu obu tych czynników, a wykluczenie któregośkolwiek z nich zubożałoby przekaz w sposób znaczący.

³ Przekład własny za: „When I look at the films with the images side by side, I like how they complement each other visually; but when you have the two images projected on two opposite walls, something very interesting happens between the viewers and the piece. They are physically and emotionally caught in between the two sides, and because they cannot possibly see both images simultaneously, they must decide which side to turn to and which side to miss, and in doing so, in a way they become the editors of the piece. This experience of course gets lost when the two pictures are projected side by side”.

Podobna sytuacja dotyczy wyświetlanej na dwóch przeciwległych ścianach instalacji *Rapture*. Na jednym z ekranów widać grupę mężczyzn, którzy gwałtownie wkraczają do przypominającego twierdzę budynku i tam odbywają modlitewny rytuał, na drugim zaś oczom odbiorców ukazuje się tłum kobiet, które najpierw wędrują przez pustynię, a następnie odpływają w dal łodzią. Podobnie jak w wypadku instalacji *Turbulent*, za niezwykle znaczące i zmieniające linię interpretacyjną może tu być uznane ukształtowanie przestrzenne. Dobitność przekazu instalacji wzrasta bowiem, gdy ogląda się obydwie obrazy symultanicznie. Wówczas percepcja może nasuwać interpretację odpłynięcia kobiet jako rodzaju ucieczki wykorzystującej moment nieobecności mężczyzn, zebranych w skupieniu i odosobnieniu na modlitwie. Nie bez znaczenia pozostaje również zakończenie projekcji przedstawiającej grupę mężczyzn, którzy w finale stoją na szczycie wieży i machają rękami, czy to na znak pożegnania, połączonego z życzeniami szczęścia, czy też w geście rozpacz, nawołując i prosząc o powrót. Jakkolwiek interpretować te działania, trudno odseparować je od przedstawienia ukazującego odpłynięcie kobiet i nie połączyć obu tych historii – a zatem trudno też nie odczytywać zachowania mężczyzn jako reakcji na działanie kobiet. Proces tego połączenia dokonuje się w świadomości odbiorców mimowolnie, gdyż w sensie ścisłym obydwie projekcje pozostają odrębnymi, autonomicznymi twórcami. Praca ta stanowi zatem dzieło interesujące również z punktu widzenia teorii filmu i niebagatelnej roli, jaką odgrywają w niej mechanizmy percepcyjne człowieka, usilnie dążącego do scalania pojedynczych historii w jedną i doszukiwania się spójności między danymi elementami.

Niezwykle istotny jest również fakt, iż praca Neshat nie przedstawia pojedynczych osób – kamera nie poprzestaje na ukazywaniu indywidualności, jej celem jest uchwycenie zbiorowości, a całościowe przedstawienie staje się niejako metaforą starcia między biegunem męskim a kobiecym. Ogromną rolę odgrywają tu również układy geometryczne, jako że grupa męska formuje koło, natomiast kobieca – trójkąt. Takie ukształtowanie postaci jest rozbieżne ze zwyczajowo w kulturze zachodniej przypisywanymi płciom formami geometrycznymi, symbolizującymi w przypadku koła zasadę żeńską, zaś w przypadku trójkąta – potencję i płodność męską (KOPALIŃSKI 2012: 151-152, 435-436). Taka trawestacja wykorzystania symboli i ich znaczeń stanowić może świadomy zabieg autorki, pół-Amerykanki, pół-Iranki, którego celem mogłoby być zwrócenie uwagi odbiorcy na potencjalną płynność znaczeń rozmaitych symboli i możliwość wpisania utartych, konwencjonalnych znaków w nowe konfiguracje, a z nimi i nowe sensy. Trójkąt formowany przez grupę kobiet staje się tu znakiem siły i dążności do wyzwolenia – ogromnego potencjału wyzwolenia, którego nie zwykło

się spodziewać. Jak wskazuje Neshat: „Te kobiety, które pozostały są dla mnie symbolem idei poświęcenia. Film zadaje pytanie o naturę kobiety jako opozycyjną wobec natury mężczyzny i pokazują, jak często kobiety zaskakują nas swoją siłą w dążeniu do celu, szczególnie w kryzysowych momentach [*Those women remaining behind symbolize for me the idea of sacrifice. The film questions women's nature as opposed to men's, and shows how often women surprise us with their strength of purpose, particularly in moments of crisis*]” (DANTO & NESHAT 2000: 85).

Z kolei w pochodzącej z 2000 roku instalacji *Fervor* obserwować można zmianę w układzie przestrzennym podczas wyświetlania filmów wideo wchodzących w skład tej kompozycji – nie są prezentowane na odrębnych ścianach, jak w przypadku *Turbulent* i *Rapture*, lecz symultanicznie na jednym ekranie, podzielonym jednak na dwie części. Instalacja ta prezentuje zdarzenie z życia muzułmańskiej kobiety i mężczyzny: ich drogę na wspólne zgromadzenie i udział w nim. Oboje, choć przebywają w jednej przestrzeni, nie spotykają się. Po raz kolejny jest więc znaczące ich usytuowanie w przestrzeni. W wypadku tego przedstawienia Neshat wprowadza jednak dużo więcej elementów kontrastujących i potęgujących antynomiczną wymowę dzieła. Poza wspomnianą „dwukanałowością” owej instalacji, elementem różnicującym jest tu gra barwami. Kobieta odziana została w czarną suknię i czarny czador, mężczyzna ma zaś na sobie białą koszulę i czarne spodnie. Ów kontrast między bielą a czernią, widoczny w ubiorze tych dwojga, staje się sygnifikantem odmienności przeniesionej w szerszy kontekst różnic międzypłciowych, co dobitnie ukazuje scena, w której obie połówki ekranu ukazują ogół zgromadzenia: prawa jego żeńską, lewa zaś – męską część. Kobiety odziane są w czarne czadory, a mężczyźni – w białe koszule. Obraz zbiorowości staje się zatem niejako multiplikacją obrazu obydwójga. Zwielokrotnienie postaci, których ubiór tak bardzo przypomina strój osób uwidoczniionych w początkowych ujęciach filmu, staje się znakiem zaniku ich indywidualności i sugeruje odbiorcy, że ich historia nie jest niczym indywidualnym, lecz realizuje się czy powtarza w życiu wielu par. Regulowane prawem i tradycją międzypłciowe podziały i utrudnienia w swobodnej komunikacji, ograniczenie wolności kontaktów i wszelkie zdarzenia, które ten stan rzeczy za sobą pociąga, nie są zatem jednostkowym doświadczeniem, ale uniwersalną zasadą, znamioną dla damsko-męskich relacji w świecie islamu. Materialnym znakiem owego rozdziału, tak dobitnie zarysowanego w tym przedstawieniu, staje się czarna zasłona widoczna na obu ekranach, odpowiednio w lewej i prawej („stykowych” krawędziach ekranu):

Podział projekcji na dwa ekrany, pomógł ukazać rozłąkę i dystans pomiędzy ukochanymi w obrębie jednej kultury, oddzielenie mężczyzn od kobiet w społeczeństwie, obojętność, którą artystka mogła odczuwać po rewolucji irańskiej (ROCHE 2011)⁴.

Jeden z wywiadów z Neshat zatytułowany został *Beetwen two worlds* (MacDonald & Neshat 2004) – i tytuł ten mógłby stanowić doskonałe motto tej, jak i kolejnej instalacji, *Soliloquy*. Ów podział kadru na dwa w *Soliloquy* jest wymowny ze względu na fakt, iż oddaje sytuację samej artystki, a więc impas, trwanie w klinczu dwóch kultur. Na ekranie z lewej strony odziana w czador artystka ukazana jest na tle krajobrazu małego irańskiego miasta, w drodze do świątyni, na ekranie po prawej widzimy zaś ją jako kobietę w wielkim mieście, wyzwoloną, poruszającą się po mieście samotnie samochodem. Wymowny jest kadr, w którym na obu ekranach widać dwa różne profile artystki. Ekrany z profilami kobiety niejako schodzą się w pewnym momencie, tworząc całość jej sylwetki. Następuje swego rodzaju scalenie „tożsamości-dwójpatrzenia” i połączenie irańskiego dziedzictwa z doświadczeniem życia w Ameryce.

Women Without Men

Film *Women Without Men*⁵, będący adaptacją opowiadania irańskiego autora Shahrnusha Parsipu stanowi ukoronowanie drogi twórczej Shirin Neshat. Fabuła filmu prezentuje porównanie różnic, dotyczących posiadanych przez muzułmańskie kobiety praw w roku 1953, kiedy to brytyjsko-amerykański zamach stanu (określany mianem „Operation Boot”) spowodował odsunięcie od władzy demokratycznie wybranego premiera Mohammada Mosaddegha, starającego się zgodnie z obowiązującą od 1906 roku konstytucją ograniczyć absolutną władzę szacha do prerogatyw funkcjonujących obecnie. Dzieło to, oscylujące momentami na granicy realizmu i realizmu magicznego, prezentuje losy pięciu muzułmańskich kobiet, z których każda jest w jakimś sensie nieszczęśliwa. Głównym przedmiotem ich rozterek stają się relacje z mężczyznami i każda z tych kobiet pragnie wyzwolenia. W filmie tym, w odróżnieniu od fotografii oraz instalacji wideo, Neshat udziela głosu swoim bohaterkom; nie są to już bezimienne reprezentantki tłumu kobiet, lecz osoby o własnej, indywidualnej historii. W kwietniu

⁴ Przekład własny za: „This division between the projection screens helped to depict the separation and distance of love within the culture, and separation from the women in this society, a detachment possibly felt by the artist after the Islamic revolution in Iran”.

⁵ Więcej informacji na temat tej produkcji można odnaleźć na poświęconej jej stronie internetowej: <http://womenwithoutmen.blog.indiepixfilms.com/about/>.

2010 roku w panelu dyskusyjnym po projekcji filmu *Women without men* Neshat, zapytana o postaci kobiece występujące w filmie, odpowiedziała, że:

[Podczas pracy nad scenariuszem — N.K.] postanowiliśmy, że zostawimy dwie bohaterki realistyczne: Farrokhlagha i Faezeh, których dylematy i pragnienia są przyziemne, materialne i dwie (Zarin i Munis) niematerialne, nieziemskie. Składając tym samym niejako hołd literackiej opowieści, wpisując się w nurt realizmu magicznego, będącej pierwowzorem filmu. Zarin stała się w zasadzie bohaterem- duchem, a całą jej postać otaczała aura świętości, chociaż była prostytutką. Munis z kolei reprezentowała akcent polityczny jako kobieta, która wierzyła w społeczną sprawiedliwość i polityczny aktywizm, bez popadania w ideologię. Także przez swoją śmierć, ducha i istotę postać ta łączy w sobie zarówno historię kraju, jak i historię pojedynczej kobiety. Dlatego to właśnie ona została narratorem całej opowieści. Zasadniczo jednak każda z tych kobiet stanowiła pewną metaforę (NESHAT, AZARIN, MOUSLEY 2010)⁶.

Zoya Azarin, z którym Neshat współpracowała przy tej produkcji, w tym samym wywiadzie dopowiedział:

Mamy tu cztery postaci, z różnych warstw społecznych. Kobiety te reprezentują trzy klasy społeczne: Zarin prostytutkę, reprezentantkę najniższej klasy. Munis i Faezeh z tradycyjnej klasy średniej. I Farrokhlagha z klasy wyższej. Gdybym jednak miał dokonywać refleksji nad tymi postaciami, tymi kobietami, to według mnie stanowią obraz patriarchy w irańskim społeczeństwie, rdzeń. Moim zdaniem rozważając problemy tych kobiet, tych irańskich kobiet, można dotrzeć do rdzenia dylematów wolności, ekspresji i walki w rozwijającym się Iranie (NESHAT, AZARIN, MOUSLEY 2010)⁷.

⁶ Przekład własny za: „[During preparations of screenplay] We would remain with two of the characters as realistic characters meaning Farrokhlagha and Faezeh as two women who dilemma and desires are very worldly, very realistic and two of the characters Zarin and Munis are the unworldly characters. Again, paying tribute to the nature of the novel, which is magic realism. Zarin became the essentially, the spiritual character in the film, which is a person who never fit on the planet, in the way that her entire being, throughout the film, became very sacred, even though she was a prostitute. Munis represent a political character. A woman, who believed in social justice and political activism, without being ideologist. Also by her being dead, in a way, in her spirit and her being, she connected the story of the country and the woman together. So, she became the narrator. Every one of these women, was useful as a metaphor”.

⁷ Przekład własny za: „We have four characters. There are from four different segments of society. They represented at least three different classes of society. You have Zarin that is from the lower classes. She is a prostitute. You have Munis and Faezeh. They are from traditional. They are more middle class, but traditional. And you have Farrokhlagha that is from the upper classes. But, in general, if I have to be analytical about this characters, somehow, woman, and it's a study of the patriarchy of Iran society. That's how it relates to the politics it: it's a core. So going to this dilemma of women, by studying the women of Iran I think that you really get to the core of the dilemma of freedom and expression and struggle that has been unfolding in Iran”.

Wydaje się, że właśnie dzięki temu zindywidualizowaniu postaci, artystka uświadamia odbiorcy, że problem kobiecości w islamie nie jest encyklopedycznym hasłem czy popularnym zagadnieniem, ale przebogatą i niezwykle skomplikowaną mozaiką prawdziwych, codziennych doświadczeń kobiet należących do tej kultury.

Zakończenie

Przytoczony w tym rozdziale termin *bifocal vision*, tłumaczony na użytek niniejszych rozważań tekstu jako „tożsamość dwójpatrzenia”, doskonale oddaje status Shirin Neshat i specyfikę jej prac, w których problemy społeczeństwa irańskiego zostały ukazane czy może zwizualizowane przy użyciu znaków i tropów kulturowych czytelnych dla zachodniego odbiorcy, z jednoczesnym zwróceniem uwagi na istnienie płynności interpretacji znaczeń pewnych symboli i wykładni interpretacyjnych zależnych od utrwalonych wzorców kulturowych. W swych pracach wideo artystka w sposób szczególny eksponuje dualizm otaczającego świata, jego wyraźny podział na strefy męskie i żeńskie. Neshat uwypukla ten problem zarówno poprzez grę kontrastami pomiędzy bielą a czernią (dominującymi kolorami w jej instalacjach wideo), jak i różnorodną konstrukcję ekranów, albo wyświetlających materiał równocześnie na przeciwległych ścianach, albo na jednym, tyle że podzielonym na dwie części, przedstawiające symultanicznie historie dwóch bohaterów tworzące razem komplementarną opowieść. Instalacje Neshat zawierają również sporą dozę refleksji autotematycznej, zwracającą na przykład uwagę na wagę dźwięku w odbiorze materiału wideo. Punktem szczytowym w jej twórczości z całą pewnością pozostaje jednak pełnometrażowy film, w którym artystka posługuje się zarówno konwencją realistyczną, jak i sięga po konwencję realizmu magicznego w prezentacji losów czterech kobiet, będących w istocie doskonałą metaforą specyfiki irańskiego społeczeństwa. Obecna w jej twórczości ewolucja, wyrażająca się w zmianie medium i przejściu od statycznych fotografii do języka ruchomych obrazów, jest niezwykle wymowna i niezmiernie trafnie współgra z dynamiką statusu i roli kobiet w świecie islamu. Wraz ze zmianą medium zmienia się bowiem również sposób – lub może lepiej – wymowa dzieł Neshat. Bez wątpienia jednak prace artystki pozostają ważnym głosem w dyskusji na temat roli kobiet w islamie, kwestii kobiecości, jak i zagadnień związanych z wielokulturowością.

English Summary

The aim of the chapter *Bifocal Vision, or About the Works of Shirin Neshat* by Natalia Kotarba is to analyse the work of Shirin Neshat—a photographer and artist born in Iran but educated in the United States, who focuses in her video art projects on the problem of the status of Muslim women. Neshat’s works challenge the sexist and racist stereotypes of Muslim women, occurring both inside and outside the Islamic world. The analysis, registering the key moments of the artistic evolution that Neshat has undergone (the way from photography through video art to film), also reveals the differences in her perceptions and decision making in the matter (from the first photographic works very much embedded in the political discourse through slightly more poetic video works, to the feature film). The Creative evolution—namely changing the medium of transition from the static photographs to the “moving image”—which undoubtedly determines the difference in the details of portraying issues that Neshat examines. The issues portrayed are the male-female relationships and the status of women in the Muslim world. Furthermore, it is interesting to examine these differences in perception (in the image that they create), depending on the medium used. The process of changing the medium itself and its importance in the the creative development, for Neshat, is an interesting theoretical problem worth attention. The premise of this study is to conduct a two-track analysis, investigating both of these research issues.

Źródła cytowań

- DANTO ARTHUR C., NESHAT SHRIN (2000), 'Shirin Neshat by Arthur C. Danto', *BOMB Magazine*: 73 ss. 60-67, online: <http://bombmagazine.org/article/2332/shirin-neshat> [dostęp: 30.03.2017].
- HENDRYKOWSKI MAREK (2014), *Semiotyka ruchomych obrazów*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- KOPALIŃSKI WŁADYSŁAW (2012), 'Koło', w: *Słownik symboli*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- KOPALIŃSKI WŁADYSŁAW (2012), 'Trójkąt', w: *Słownik symboli*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- MACDONALD SCOTT, NESHAT SHIRIN (2004), 'Between Two Worlds: An Interview with Shirin Neshat', w: *Feminist Studies* 30 (3), ss. 620-659.
- MAHMOODY BETHY (1989), *Not without my daughter*, Berkshire: Corgi Books.
- NESHAT SHIRIN, ZOYA AZARI, SHERYL MOUSLEY (2010), 'Walkers Art Center: Filmmakers in Conversation, Shirin Neshat, Zoya Azari and Sheryl Mousley discussion follow a screening of Women without men', *YouTube.com*, online: <https://www.youtube.com/watch?v=ixDnVXsr8Kw> [dostęp: 30.03.2017].
- ROCHE ADAM (2011), 'Shirin Neshat: I know something about love', *Berlinartlink.com*, online: <http://www.berlinartlink.com/2011/03/15/shirin-neshat-i-know-something-about-love/> [dostęp: 30.03.2017].
- STRUMPER-KROBB SABINE (2007), 'Lost in translation: fictional translator figures caught between cultures', w: Aileen Pearson-Evans, Angela Leahy (red.), *Intercultural Spaces: Language, Culture, Identity*, New York: Peter Lang 2007.
- WALTHER WIEBKE (1982), *Kobieta w islamie*, przekł. Janina Szymańska, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Konwencja *freak show* jako strategia przeciw wykluczeniu

KATARZYNA WALIGÓRA*

Wstęp

Temat niniejszego rozdziału może wydawać się paradoksalny, jako że pokazy typu *freak show* znane są jako przedstawienia parateatralne z XIX i początków XX wieku, polegające na uczynieniu z ludzi – zwykle chorych, kalekich albo odmiennych etnicznie – obiektów ciekawości gapiów. Na terenie Ameryki Północnej *freak shows* zaistniały zresztą już w czasach kolonialnych, choć dopiero w XIX wieku z rodzaju wystawy przekształciły się w pokazy inscenizowane w ramach cyrków objazdowych (SZATRAWSKA 2006: 158). Działały silnie wykluczająco – piętnowały odmiennność pod płaszczykiem zbożnych pragnień zaspokajania naukowej ciekawości zwykłych śmiertelników. Były też oczywiście biznesem przynoszącym pokaźne korzyści finansowe zaradnym przedsiębiorcom. Przedmiotem rozważań są tu jednak nie tyle same *freak shows*, co kwestie wykorzystywania konwencji tego typu widowiska, oczywiście po dokonaniu odpowiednich modyfikacji, przez współczesnych europejskich reżyserów teatralnych. Dwa wybrane do niniejszej analizy projekty artystyczne – spektakl *Disabled Theater* francuskiego choreografa Jérôme’a Bela i projekt *Freakstars 3000* Christopha Schlingensiefela – podejmują próbę renegocjacji pozycji osób upośledzonych, funkcjonujących we wspólnocie tak zwanych zdrowych.

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: katarzynaa.waligora@gmail.com

Spektakl Jérôme'a Bela

Szwajcarski Theater HORA, w którym wszyscy aktorzy są osobami w różnym stopniu niepełnosprawnymi psychicznie, zwrócił się do Jérôme'a Bela z prośbą o gościnne wyreżyserowanie spektaklu. Bel wszelako odmówił. Poprosił jednak o rejestrację wideo poprzednich przedstawień zespołu. To, co zobaczył, sprawiło, że zaproponował serię spotkań z aktorami Theater HORA, a następnie wspólny spektakl. Powstałe w 2012 roku przedstawienie odniosło sukces – prezentowano je na Festiwalu w Awinionie, na Festiwalu Rurthiennale w Bochum, w czasie Berlińskich Spotkań Teatralnych, w paryskim Centrum Pompidou, a także na festiwalu Ciało/Umysł w Warszawie.

Spektakl Bela jest odtworzeniem pierwszego spotkania reżysera z grupą aktorów. Ponieważ wykonawcy porozumiewali się wyłącznie w szwajcarskiej odmianie języka niemieckiego, na scenie przez cały czas obecna była tłumaczka, która umożliwiała w czasie prób kontakt z reżyserem-Francuzem. To od niej widzowie dowiadują się, że pierwszym zadaniem dla aktorów było wyjście na scenę i stanie przez minutę przed widownią. Oglądamy rekonstrukcję tego zadania wykonanego z różnym powodzeniem. Niektórzy pozostają na scenie zbyt długo, inni zbyt krótko. Kiedy ostatni aktor schodzi ze sceny, tłumaczka mówi: „Potem Jérôme poprosił, żeby każdy się przedstawił, podając swoje imię, wiek i zawód”. Procedura zadawania wykonawcom tego typu pytań (i umieszczania ich wraz z odpowiedziami w spektaklu) jest stałą metodą pracy Bela. Każdy aktor po wykonaniu zadania siada na jednym z ustawionych na scenie krzeseł. Wtedy pada prośba o nazwanie swojej niepełnosprawności – większość uczestników projektu choruje na Zespół Downa. Następna prośba Jérôme'a Bela dotyczy przygotowania układu choreograficznego do wybranej przez siebie muzyki. Reżyser wybrał siedem etiud, które zostają zaprezentowane. Następnie zapytał każdego, co sądzi o spektaklu. Jeden z aktorów, Matthias, jest niezadowolony, że jego układ choreograficzny nie został wybrany. Po tym, co usłyszał Bel zdecydował się pokazać cztery etiudy niewybrane w pierwszej kolejności. Sophie Klimis w czasie spotkania *Teatr różnicy?*, odbywającego się w ramach festiwalu w Awinionie zwróciła uwagę, że konstrukcja spektaklu, jaką zaproponował Bel powoduje, że sześć razy możemy usłyszeć imię każdego wykonawcy. Dzięki temu zaczynamy dostrzegać jego indywidualność (FESTIVAL-AVIGNON.COM 2012 A).

Projekt *Freakstars 3000* Christopa Schlingensiefa

Projekt Christopa Schlingensiefa jest dziesięć lat starszy i trudno używać w stosunku do niego określenia „spektakl”. Schlingensief stworzył bowiem dla kanału VIVA sześciiodcinkowy program telewizyjny, nawiązujący do popularnych *talent show*. Efektem projektu był jednak także spektakl-koncert w berlińskim teatrze Volksbühne. Epizody *Freakstars 3000* nagrywano w Thiele Winkler Haus – berlińskim ośrodku dla fizycznie i psychicznie niepełnosprawnych (FORREST 2011)¹. Schlingensief w ośrodku dla niepełnosprawnych przeprowadził casting do zespołu muzycznego. Każdy pensjonariusz mógł zgłosić swoją chęć udziału w przedsięwzięciu. Uczestnicy brali udział w kilkuetapowych eliminacjach, między innymi byli proszeni o zaśpiewanie wybranej piosenki i o udział w warsztatach ruchowych. Po każdym etapie odpadała część z nich – za każdym razem jednak Schlingensief, który zasiadał w jury, pytał odpadającego, czy niepowodzenie sprawia mu przykrość. Wszyscy odpowiadali, że nie czują się urażeni i rozumieją decyzje komisji. Ostatnie odcinki programu wypełniła rejestracja prób wyłonionego w eliminacjach zespołu, który przygotowywał się do występu w Volksbühne. Całość dopełniały dodatkowe atrakcje – telezakupy, kącik politycznych dyskusji satyrycznie pokazujących znanych niemieckich polityków oraz sceny z życia mieszkańców zakładu, przygotowywane przez uczestników programu pod opieką Schlingensiefa.

Freak shows

Kiedy pokazy typu *freak show* rozwinęły się w regularne widowiska, ich istotą stało się pokazywanie odmienności (WIECZORKIEWICZ 2009: 179). *Freak shows* przyznawały władzę patrzącym – to ich pełne wyższości spojrzenie wyrażało pogardę lub przychyłność. Pokazy osobliwości mogły stanowić popis sprawności. W latach trzydziestych dwudziestego wieku sporą popularność zdobył na przykład mężczyzna, który mimo braku górnych i dolnych kończyn na scenie był w stanie samodzielnie wykonywać codzienne czynności (na przykład golenie się albo skręcanie i zapalanie papierosa; SZATRAWSKA 2006: 159). Drugi typ organizacji występu był bardziej konwencjonalny –

¹ Prezentowane tu rozważania oparte są na przygotowanym w formacie DVD półtoragodzinnym dokumencie, który zawiera skróty wszystkich odcinków programu przedstawiające historię zespołu oraz fragmenty spektaklu z Volksbühne.

zakładał śpiew i taniec. Często do pokazów tego typu włączano elementy farsy i burleski (WIECZORKIEWICZ 2009: 242).

Z czasem *freak shows* zniknęły i zostały uznane za niehumanitarne i godne potępienia. Razem z nimi ze scen zniknęły też osoby niepełnosprawne. W latach siedemdziesiątych XX wieku organizacje walczące o prawa osób upośledzonych sformułowały tezę, że niepełnosprawność ma charakter społeczny. W 1976 roku Związek Niepełnosprawnych Fizycznie Przeciw Segregacji wydał manifest, w którym wprowadzono rozróżnienie na upośledzenie, czyli „całkowity lub częściowy brak kończyny, uszkodzenie kończyny, narządu lub funkcjonowania organizmu” oraz niepełnosprawność, czyli „ograniczenie aktywności spowodowane współczesną organizacją społeczeństwa, które nie bierze pod uwagę ludzi chorych” (BARNES & MERCER 2008: 19). Sformułowany w ten sposób relacyjny model niepełnosprawności, który znalazł też potwierdzenie w opracowaniu Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), nie jest modelem traktowanym przez ekspertów bezkrytycznie. Pokazuje on jednak istotny rys współczesnego społeczeństwa, które wyklucza osoby niepełnosprawne, uzasadniając to jednocześnie troską o ich zdrowie, albo prostym stwierdzeniem, że przecież dotknięci chorobami nie mogą wykonywać pewnych czynności. Dodatkowo niepełnosprawność jest czymś niewidzialnym do tego stopnia, że nawet nie zwracamy uwagi na jej nieobecność w pewnych sferach codzienności. Colin Barnes i Geof Mercer zwracają uwagę, że wykluczenie osób ciemnoskórych albo kobiet ze sfery publicznej jeszcze w XX wieku było tłumaczone kategoriami biologicznymi. Nastąpił jednak taki zwrot w myśleniu o tych grupach, jakiego wciąż nie doczekali się niepełnosprawni (BARNES & MERCER 2008: 25). W teatrze funkcjonuje też – jak się zdaje – fałszywy mechanizm etyczny, który każe podejrzewać, że każdy spektakl z udziałem niepełnosprawnych, zwłaszcza jeśli nie reżyserują go osoby posiadające społeczną legitymizację do pracy z chorymi (lekarze, terapeuci, pracownicy socjalni), jest wykorzystywaniem nieświadomości upośledzonych celem stworzenia widowiska ku uciechu gapiów. Oczywiście działający zgodnie z tym mechanizmem nie zauważają, że roszczą sobie prawo do decydowania o wolności innych ludzi oraz że konsekwencją takiego myślenia jest wprowadzanie cenzury.

Freak shows w innej odsłonie

Jérôme Bel i Christoph Schlingensiefel działają podobnie jak antreprenerzy *freak shows*. Robią spektakl z osobami niepełnosprawnymi, co więcej – osnuty za każdym razem na popisie talentów i zawierający elementy śpiewu i tańca. *Freak shows* zawdzięczały swoją popularność nienasyconej ciekawości widzów, którzy pragnęli oglądać odmienność na co dzień pozostającą w ukryciu. Potem dzięki dyskursowi medycznemu niepełnosprawni przestali być okazami dziwności, a stali się chorymi godnymi współczucia. Bel i Schlingensiefel próbują odnowić mechanizm *freak shows* związany z ciekawością odmienności, choć oczywiście pozbawiają go nieetycznego waloru ośmieszania czy poczucia wyższości. Być ciekawym Drugiego, chcieć wejść z nim w interakcję, to przecież nic złego, zdają się mówić reżyserzy.

W przywołanych w rozdziale spektaklach, tak samo jak we *freak show*, ogląda się popis taneczny albo wokalny. Za każdym razem nie jest on pozbawiony także elementu oceniającego – oglądamy castingi, w których są zwycięzcy i przegrani. Nawet jeśli Bel ostatecznie dopuszcza pokaz czterech początkowo wykluczonych etiud, to i tak widoczne są one w drugiej kolejności. Ponownie jednak konwencja *freak show* ulega odwróceniu – rywalizacja nie ma charakteru negatywnej walki o oglądalność, w której nieświadomy odmieniec jest składnikiem maszyny finansowej, a pozytywny walor zabawy. Uczestnicy projektów nie są też oceniani w stosunku do tak zwanych zdrowych, zgodnie z kryteriami wyznaczanymi przez dominującą większość przekonaną o własnej normalności.

Disable Theater i *Freakstars 3000* to projekty wykorzystujące potencjał komiczny. Tak jak w przypadku *freak shows*, mamy tu więc do czynienia z użyciem burleski, groteski i farsy. O ile jednak w pokazach osobliwości istotą było wyśmiewanie się z kalectwa albo przynajmniej bezrefleksyjna rozrywka, która utwierdzała patrzących w przekonaniu o własnej wyższości, o tyle w przypadku wymienionych wyżej utworów śmiech ma charakter oczyszczający. Ponieważ osoby niepełnosprawne funkcjonują na marginesie życia społecznego, zetknięcie z nimi może budzić dezorientację i zakłopotanie. Szczególnie chorych otacza swoiste tabu śmiechu – przekonanie, że każda oznaka rozbawiania może być odczytana jako szydzenie z kalectwa. Spektakl Bela, a zwłaszcza projekt Schlingensiefela, obfitują w sceny arcyzabawne. Oglądając, śmiejemy się jednak nie po to, żeby szydzić, a dlatego, że to, co dzieje się na scenie, to, co robią i mówią aktorzy, jest zabawne.

Wreszcie być może najważniejszy aspekt odwracania konwencji *freak shows* dokonuje się na płaszczyźnie języka. Obaj reżyserzy są doskonale świadomi, na jakie podejrzenia i skojarzenia narażają się angażując niepełnosprawnych aktorów. W języku obu projektów powraca zresztą zarówno określenie *freak show*, jak i kategoria odmieńca – *freak*. Spektakl Jérôme’a Bela zyskał bardzo życzliwe przyjęcie. Autorka rozdziału mogła osobiście obserwować publiczność festiwalu Ciało/Umysł, która angażowała się w oglądane etiudy – jednym z przejawów ożywienia było nagradzanie oklaskami wykonawcy po każdym układzie choreograficznym. Widzowie byli bardziej aktywni i skłonni do reakcji niż ma to zazwyczaj miejsce w teatrze. Również publiczność Festiwalu w Awinionie reagowała pozytywnie (FESTIVALAVIGNON.COM 2012 B). W spektaklu Bela padają jednak mocne słowa, których reżyser nie ma zamiaru cenzurować. Kiedy aktorzy odpowiadają na pytanie, co sądzą o produkcji, w której biorą udział, dwa razy dowiadujemy się, że ich rodziny nie są dobrze nastawione do przedstawienia. „Moja siostra po zobaczeniu spektaklu płakała w samochodzie, powiedziała, że jesteśmy tu jak zwierzęta w cyrku”, „Mnie ta sztuka bardzo się podoba, ale moi rodzice mają wątpliwości – mówią, że to jakiś rodzaj *freak show*” – można było usłyszeć wśród widzów. Swoistą prowokacją jest też sam tytuł przedstawienia – *Disabled Theater* (*Upośledzony teatr*). Bel zawczasu pozwala na wypowiedzenie wszystkich wątpliwości, które mogłyby towarzyszyć widzom. W Awinionie Bel powiedział:

Kiedy zacząłem myśleć o tym projekcie szybko zrozumiałem, że oni nie są widoczni. [...] I w tym sensie pokazywanie jest voyeurystyczne, bo pokazujemy coś, czego społeczeństwo nie chce widzieć. Chciałem ich pokazać i dlatego wybrałem Festiwal w Awinionie na pierwsze miejsce tournée. Wybrałem najbardziej prestiżowy festiwal, żeby oni tu byli, żeby wystąpili obok wielkich aktorów, albo niekoniecznie wielkich, w ogóle obok wszystkich innych aktorów. Przez półtorej godziny jesteście zmuszeni ich oglądać. [...] Dla mnie właśnie po to istnieje teatr (FESTIVALAVIGNON.COM 2012 C).

W wywiadzie dla Marcela Bugiela, dramaturga i pomysłodawcy spektaklu, reżyser dodał jeszcze:

Problem spektaklu wystawianego przez osoby niepełnosprawne umysłowo jest skomplikowany, ponieważ obecnie jest to nie do pomyslenia. Ludzie nie wiedzą jak reagować w konfrontacji z nimi, ich obecność jest bardzo kłopotliwa, bo nie mają oni reprezentacji w życiu publicznym. Dopóki taka sytuacja ma miejsce, nadal będzie panowała atmosfera zażenowania i niepokoju. Jediną metodą jest konfrontacja. Musimy umieć wejść w kontakt z tymi ludźmi. Teatr jest narzędziem, które może takie spotkanie sprowokować. [...] Jestem absolutnie przekonany, że ta społeczność musi

być bardziej uwidocznioma. To jedyny sposób na to, by stosunki z nimi zostały „załagodzone”. Powiedziałbym, że wolę pokazywać ich źle, niż nie pokazywać wcale (CIAŁOUMYSŁ.PL 2013).

Bel przekonany o konieczności mówienia o niepełnosprawności, nie musi bać się porównań z *freak show*. Może bezpiecznie wykorzystywać konwencję tego typu widowisk, bo jego spektakl jest przygotowywany w innym celu i z innych pobudek. Co więcej, Bel oferuje aktorom udział w dobrze skonstruowanym przedstawieniu, które, jak wszystkie produkcje choreografa, jest autotematyczną refleksją nad naturą teatru.

Refleksje

Chociaż rozdział niniejszy przepełniony jest uznaniem dla przedsięwzięcia Bela, warto mimo wszystko postawić pytanie, czy jego przedstawienie proponuje istotną redefinicję pojęcia niepełnosprawności? Czy Bel stawiając swoich aktorów obok, jak sam mówi, wszystkich innych aktorów, nie wyznacza im drogi do spełniania oczekiwań dominującej większości, wpisywania się w istniejące, wyznaczone przez tę większość standardy teatralne? Czy struktura jego spektaklu w istotny sposób podważa istniejące hierarchie instytucjonalne? Czy dochodzi tu do wytworzenia nowego modelu tożsamościowego, z którym mogliby identyfikować się aktorzy grający w spektaklu a będący jednocześnie osobami niepełnosprawnymi?

Na tym tle odmiennie rysuje się przedsięwzięcie Schlingensiefela. „Wszyscy aktorzy, których za chwilę zobaczycie byli bici, torturowani i zmuszani do udawania osób niepełnosprawnych” – taki komunikat rozpoczyna nagranie dokumentujące projekt *Freakstars3000*. „Posłuchajcie jak niemieccy odmieńcy piosenkami zwracają uwagę na problemy nieupośledzonych!” – zapowiada z *offu* męski głos. Schlingensiefel kpi sobie zarówno z wszelkich form politycznej poprawności, jak i z obowiązujących form reprezentacji niepełnosprawnych. Jego aktorzy nie muszą spełniać oczekiwań żadnej wspólnoty – przeciwnie, to oni wyznaczają nowe standardy i jako *freaks* odzyskują własny głos. Użyte już w tytule słowo z obelgi przekształca się w komplement; szalony projekt, pod opieką twórcy uznawanego za *enfant terrible* europejskiej sceny, stwarza przestrzeń, w której odmieńcy mogą funkcjonować na określanych przez siebie warunkach.

Konkluzje

Z badań przeprowadzonych w Wielkiej Brytanii wynika, że niepełnosprawność nie tylko jest prawie nieobecna w telewizji, ale też, że istnieją określone konwencje jej przedstawiania, z których najpopularniejszym jest uznanie jej za tragedię osobistą. Celem jest wzbudzenie litości, lęku albo podziwu odbiorców (BARNES & MERCER 2008: 113). Schlingensief nie wpisuje się w żaden z obowiązujących schematów. Korzysta z konwencji *freak show*, żeby pozwolić swoim aktorom na dobrą zabawę i pokazanie swoich umiejętności. Jednocześnie poprzez humorystyczne wstawki, takie jak kącik politycznych dysput czy telezakupy, pokazuje sfery, w których niepełnosprawni są całkowicie nieobecni. I podobnie jak Bel, który prezentował swój spektakl w Awinionie, Schlingensief wybiera na miejsce finalnego koncertu Volksbühne – jeden z najbardziej prestiżowych niemieckich teatrów.

Nagranie *Freakstars 3000* pozbawione jest ingerencji cenzury – oglądamy na nim także sceny, w których jeden z aktorów nie radzi sobie ze stresem i presją grupy, co ostatecznie doprowadza go do ataku serca. Można by uczynić z tego koronny dowód przeciw Schlingensiefowi, gdyby nie fakt, że po powrocie ze szpitala aktor nawiązuje bardzo dobre więzi z zespołem i deklaruje swoje zadowolenie z udziału w projekcie. Na nagraniu, wbrew temu, co głosiła początkowa zapowiedź, nie widać, by ktokolwiek doznawał jakiegokolwiek krzywdy. Nie widać też, by sam Schlingensief źle traktował uczestników programu. Mimo to na głowę reżysera posypały się gromy. Pałający oburzeniem widzowie programu dawali upust swojej złości poprzez wpisy do książki gości na stronie internetowej projektu. Dziś księga jest już nieaktywna, ale wybrane wypowiedzi z niej zaczerpnięte przytacza Tara Forrest: „Doszliśmy do wniosku, że program wyśmiewa się z ludzi niepełnosprawnych, i że tego typu rzeczy pod żadnym pozorem nie powinny być pokazywane w telewizji” (FORREST 2011: 184), „myślałam o tym, jak bardzo zmieniło się nasze (niemieckie?) społeczeństwo od czasów Trzeciej Rzeszy i Hitlera – wtedy wszyscy odmienicy byli »poddawani eutanazji«, a dziś doszło do tego, że bawimy się ich kosztem i nabijamy się z nich na całego, by potem szczyścić się tym, jacy to jesteśmy liberalni i pozbawieni przesądów!” (FORREST 2011: 185). Choć humorystyczne nagranie nie daje powodów do bicia na alarm, widzowie, których wpisy cytowano wcześniej, uruchomili – jak się wydaje – fałszywy mechanizm etyczny, zgodnie z którym pokazywanie niepełnosprawności w tonacji *buffo*, a nie w obowiązującym martyrologicznym schemacie, budzi lęk i zapędy cenzorskie. Autorzy przytoczonych wypowiedzi roszczą sobie prawo do wyłącznego rozstrzygnięcia, kto wyśmiewa

się, a kto nie, z osób niepełnosprawnych oraz co może, a co nie może być pokazywane w telewizji. Zazwyczaj dużo brutalniejsze programy typu *talent show*, w których często dochodzi do szydzenia z uczestników, nie budzą sprzeciwu. Wszyscy przyjmują, że udział w nich jest dobrowolny, więc obrażany uczestnik ponosi tylko konsekwencje swojej decyzji. Takiego dobrowolnego uczestnictwa odmawia się natomiast osobom niepełnosprawnym, bo wciąż pokutuje przekonanie, że upośledzenie psychiczne wiąże się zawsze z całkowitą niemożnością decydowania o sobie.

Projekty Bela i Schlingensiefela odwołują się do konwencji *freak show*. Zniekształcają ją jednak, pozbawiając jej pierwotnego, haniebnego wymiaru piętnowania odmienności. Celem strategii przechwycenia i przekształcenia pokazów osobliwości jest mówienie o niewidzialności, niewygodności i konwencjonalizacji niepełnosprawności w nowoczesnych społeczeństwach. Wybrane przez autorkę rozdziału prace są jednak bardzo różne. Bel porusza się w stosunkowo bezpiecznym obszarze wyznaczanym przez konwencje teatralne – pracuje z niepełnosprawnymi, odwołując się do konwencji *freak show* stawia pytania o funkcjonowanie osób upośledzonych w społeczeństwie, ale nie ma ambicji uderzania w poprawność polityczną czy burzenia zastanego ładu. Nie ma więc ambicji podejmowania działań, które ochoczo spełnia Schlingensiefel. Niemiecki reżyser pozwala uczestnikom swojego projektu na szukanie własnych środków ekspresji, nie troszczy się o kontrowersje i szok, jaki wywołają efekty jego pracy. W jego projekcie kategoria *freak* z piętna staje się nową formułą tożsamości, która nie musi dopasowywać się do obowiązujących społecznych schematów czy konwencji.

English summary

Katarzyna Waligóra's chapter *The Convention of Freak Show as a Strategy against Exclusion* attempts to analyse two theatre projects: Jérôme Bel's *Disable theater* (2012) and Christoph Schlingensiefel's *Freakstars 3000* (2004). Waligóra emphasises a subversive approach to paratheatrical form of *freak shows*, utilised against their original aim of ridiculing the otherness and in favour of an inclusive approach to disabled people. Bel's and Schlingensiefel's projects, however different given their artistic variety, are strongly against the belief that disabled people be protected against the viewers' gaze—which is shown as constructed upon a fallacious ethical premise that leads to censorship and further limitations of freedom of the disabled who, all in all, should be considered as capable of making independent decisions and taking care of themselves.

Źródła cytowań

- BARNES COLIN, GEOFF MERCER (2008), *Niepełnosprawność*, przekł. Piotr Morawski, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- BEL JÉRÔME, REŻ. (2012), *Disabled Theater*, Theater HORA.
- FORREST TARA (2011), 'Twórczy dysonans. Schlingensief, Adorno i *Freakstars 3000*', przekł. Anna Reichel i Anna Hadrych w: Tara Forrest, Anna Teresa Scheer (red.), *Schlingensief: sztuka bez granic*, Kraków: Korporacja Ha!art.
- FESTIVAL-AVIGNON.COM (2012 A), *Le théâtre de la différence?*, online: <http://www.festival-avignon.com/fr/Archive/Renc/2012/947> [dostęp: 30.03.2017].
- FESTIVALAVIGNON.COM (2012 B), online: <http://www.festival-avignon.com/fr/Archive/Renc/2012/926> [dostęp: 30.03.2017].
- FESTIVAL-AVIGNON.COM (2012 C), <http://www.festival-avignon.com/fr/Archive/Renc/2012/907/Video> [dostęp: 30.03.2017].
- SCHLINGENSIEF CHRISTOPH, REŻ. (2002), *Freakstars 3000*, Filmgalerie 451.
- SZATRAWSKA ISHBEL (2006), '*Freak show* jako zwierciadło kultury amerykańskiej', *Dialog*: 1, ss. 158-163.
- WIECZORKIEWICZ ANNA (2009), *Monstruarium*, Gdańsk: Słowo/Obraz terytoria.
- CIAŁOUMYSŁ.PL (2013), *Disabled Theater*, online: <http://www.cialoumysl.pl/pl/dzialania-wydarzenia/festiwal-c-u/2013/spektakle/disabled-theater> [dostęp: 30.03.2017].

Choroba jako metafora w kontekście wykluczenia. Wariacje na temat metaforyzacji choroby w eseistyce Susan Sontag i *Dżumie* Alberta Camusa

MACIEJ KAŁUŻA *

Choroba jako metafora

W kontekście problematyki wykluczenia społecznego choroba może być z całą pewnością rozpatrywana z punktu widzenia mechanizmu psychologicznego, powodującego reakcję człowieka na konkretną – szczególnie zaś przewlekłą – przypadłość. Jednocześnie, gdyby wyjaśnienia relacji pomiędzy chorobą a wykluczeniem podjąć się z perspektywy badań nad kulturą, zauważyć można by intrygującą tendencję, którą wnikliwie zdiagnozowała Susan Sontag. W eseju z 1978 roku *Illness as Metaphor* (SONTAG 2016) badaczka zauważa bowiem gotowość kultury współczesnej do traktowania choroby jako metafory, odnoszącej się do negatywnie postrzeganych zjawisk społecznych. Uszczegóławiając swój wywód, Sontag stwierdza, że metafora choroby pełni szczególne znaczenie w dyskursie, dotyczącym relacji społeczeństwa z jednostką: „Metafory choroby używane są nie po to, by osądzać społeczeństwo jako niestabilne, lecz by wskazywać na jego represyjny charakter” (SONTAG 2016: 74). Badaczka kon-

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: maciej.kaluza@uj.edu.pl

Niniejsze opracowanie powstało w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2013/09/D/HS1/00873, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

centruje się na dwóch chorobach przewlekłych – gruźlicy i raku, używanych w dyskursie społecznym do stygmatyzacji negatywnych zjawisk społecznych. Zjawisko to upowszechnia się w XIX i XX wieku. Sontag zauważa, szczególnie intrygujący w świetle dalszego wywodu, związek metaforyzacji choroby z dyskursem ruchów totalitarnych XX wieku:

Współczesne ruchy totalitarne, zarówno prawicowe, jak i lewicowe, miały szczególną – i bardzo charakterystyczną – inklinację do symboliki choroby. Naziści głosili, że osoba „nieczysta rasowo” przypomina syfilityka. Żydów europejskich ustawicznie przyrównywano do syfilisu i raka, którego należy wyciąć. Metafory choroby były na porządku dziennym w retoryce bolszewików i Trocki, najbardziej utalentowany polemisty komunistyczny, używał ich w wielkiej obfitości (SONTAG 2016: 81).

Odwoływanie się do chorób ciężkich, niejednokrotnie nieuleczalnych, miało oczywiście swoją wewnętrzną logikę – prowokowało bowiem reprezentantów ideologii do uzasadniania radykalnych rozwiązań. W efekcie szczególnie metafora raka była w tym kontekście dość dogodna, przyzwalała bowiem, po ukazaniu problemu w charakterze nowotworu (choroby postrzeganej ówczesnie przez pryzmat zagrożenia dla życia, wręcz wyroku śmierci), do sankcjonowania rozwiązań ekstremalnych:

[...] przez swój radykalizm jest to metafora [rak] tak bardzo tendencyjna – szczególnie przydatna dla paranoików, dla tych, którzy zamieniają kampanie w krucjaty, dla fatalistów (rak = śmierć) oraz dla odurzonych ahistorycznym optymizmem rewolucyjnym [...] tak długo, jak długo leczenie onkologiczne będzie przesiąknięte militarystycznymi hiperbolami, rak pozostanie metaforą szczególnie niepraktyczną dla miłośników pokoju (SONTAG 2016: 83).

Wywód Sontag jest intrygujący (jeśli nawet dobór przykładów i ich interpretacji jest momentami wysoce niefortunny¹), wskazuje bowiem jeden z powodów do kulturowej, nie zaś tylko psychologicznej, gotowości do stygmatyzacji tematu choroby i spychania roli człowieka przewlekle chorego poza margines. Choroba, rozumiana jako metafora, stosowana jest bowiem do uzasadnienia wykluczenia lub wyeliminowania tego, co w mniemaniu danego ustroju stanowi zagrożenie dla ładu społecznego.

¹ Sontag wskazuje przykładowo na *Oddział chorych na raka* Solżenicyna jako przykład dzieła, w którym rak nie jest metaforą „ani stalinizmu, ani niczego innego” (SONTAG 2016: 82). Argumentację uzasadnia wyjaśnieniami Solżenicyna z 1967, który bezskutecznie próbował opublikować dzieło w Związku Radzieckim – trudno jednak uznać, by wyjaśnienie to było szczególnie pomocne w interpretacji dzieła, biorąc pod uwagę fakt, iż jego celem było przede wszystkim wprowadzenie w błąd cenzury. Interpretacja redukująca dzieło Solżenicyna do studium o konkretnej, nie zaś symbolicznej, chorobie, jest w jawnej sprzeczności z aluzjami w powieści oraz dodanymi przez autora wyjaśnieniami z aneksu.

Jednocześnie wskazać należy, że choroba – szczególnie zaś śmiertelna – wykorzystywana jest chętnie nie tylko w obrębie dyskursu politycznego państwa totalitarnego do stygmatyzacji jego domniemanych wrogów. Metafora choroby równie często służy do krytyki ustroju, co do uzasadniania jego radykalnych działań. Sontag bardzo lakonicznie wspomina w eseju o dżumie, powołując się na użycie tej choroby jako metafory przez Camusa, koncentrując się na relacji pomiędzy charakterem choroby nowotworowej a uzasadnianiem przemocy totalitarnej. Jednakże to właśnie Camus, podejmując się ukazania tego specyficznego problemu, celowo ubrał problem absurdu i jego wpływu na człowieka w metaforę śmiertelnej choroby. W kontekście rozważań Sontag uznać można, że literacki wywód Camusa uzupełnia rozważania autorki o taką narrację, w której zastosowanie metafory choroby dla opisu zjawiska zarówno metafizycznego, jak i społecznego nie ma służyć uzasadnieniu rychłego zastosowania przemocy i terroru. Przeciwnie, obydwie utwory Camusa, w których choroba jest metaforą, prowadzić mają do uzasadnienia apelu o umiar i kategoryczne odrzucenie rozwiązań skrajnych. W efekcie uznać można, że bogactwo aplikacji choroby jako metafory nie zamyka jej jedynie w roli tego, co uzasadnia czy wzmacnia potrzebę wykluczania czy usuwania jej oddziaływania społecznego. Przeciwnie, jak sądzić można po lekturze niektórych fragmentów *Dżumy* Camusa, choroba może być postrzegana jako metafora bardzo obszerna, obejmująca zarówno problem wykluczenia przez chorobę człowieka, jak i pewną propozycję przeciwdziałania takiemu wykluczeniu.

Wymiary metafory choroby w *Dżumie*

Nie jest oczywiście celem autora rozdziału streszczanie powieści Camusa czy wyliczanie możliwych interpretacji jego powieści, inicjującej drugi cykl jego twórczości, związany z analizą problematyki buntu człowieka. Warto jednak zauważyć, że *Dżuma* powstała bardzo długo – pierwsze notatki na jej temat i manuskrypty z wstępnymi wersjami pochodzą z 1941 oraz 1942 roku, zaś jej obecnie znana wersja – do której w ostatniej chwili Camus wplatał bardzo ważne wątki filozoficzne – opublikowana została w początkach 1947 roku. Celowo podkreślono, że dzieło to uległo rozbudowie pod koniec 1946 roku, albowiem to właśnie ta zmiana² wprowadziła bardzo istotny element do interpretacji całej powieści. Lata powstawania manuskryptu, aluzje do okupacji, wskazywana w powieści data wydarzeń (lata czterdzieste XX wieku) – wszystko

² Dodany tekst to tak zwane *Wyznanie Tarrou* pod koniec części czwartej (CAMUS 2013: 641-650).

to prowadziło czytelników do poszukiwania relacji pomiędzy powieścią a rzeczywistością, skłaniając ku wnioskowi, iż ukazana w powieści choroba to hitlerowski totalitaryzm. Nic zatem dziwnego, że gdy krytykę powieści podjął w latach pięćdziesiątych Roland Barthes, zaatakował powieść właśnie za to, że choroba jest w powieści alegorią nazizmu. Alegorią – jak przekonywał – wysoce nieudaną, albowiem (wtórował mu tutaj wcześniej Jean-Paul Sartre, który ironizował o powieści w krytyce *Człowieka zbuntowanego*) nie sposób, zdaniem krytyka, ukazać historii walczącego z nazizmem ruchu oporu, ubierając wroga w maskę choroby. Ta bowiem – w przeciwieństwie do nazistów – nie stosuje kary odpowiedzialności zbiorowej, nie zrównuje z ziemią wioski w odwecie za zabójstwo dygnitarza SS, nie staje się w końcu zorganizowaną i instytucjonalizowaną formą mordu. Nie można – kończył krytykę powieści Barthes – na bazie lektury *Dżumy* przewidzieć, jak zachowaliby się bohaterowie, organizujący fikcyjne kordony sanitarne w fikcyjnym Oranie, gdyby skonfrontować ich wysiłek z realiami okupacji hitlerowskiej. Zarzuty Barthesa były bardzo cenne – tak bowiem zdenerwowały Camusa, że odpisał on autorowi, zgodnie z wytycznymi z uwagami z *Notatników* (które badacze myśli Camusa odkryli już po jego śmierci), że *Dżuma* nie jest powieścią o jednej chorobie (doprecyzowując – jej metafora nie dotyczy tylko jednego aspektu kondycji ludzkiej)³. Tu w sukurs przychodzi wyznanie Tarrou, dodane tuż przed decyzją o publikacji powieści. Bohater *Dżumy* mówi bowiem bardzo wiele o istocie choroby, z którą przyszło się konfrontować Oranowi, jasno dając do zrozumienia, że nie jest ona jedynie aluzją do skrajnego, nazistowskiego nihilizmu lat czterdziestych. Tarrou opisuje zarazę, która uderza w Oran jako eskalację czegoś, z czym on zmagał się od dawna. Choroba nie jest zatem aberracją, chwilowym kaprysem historii, ale objawem głębszego problemu, jakim jest reakcja człowieka na doświadczenie absurdu i kryzysu wartości. Tarrou zauważa:

Pewne jest jedynie, że należy zrobić wszystko, żeby nie być zadżumionym, i to tylko może nam dać nadzieję spokoju lub, w braku spokoju, nadzieję dobrej śmierci. To tylko może ulżyć ludziom

³ Myślę, że to właśnie ma na myśli Camus, gdy pisze w *Notatnikach*: „Dżuma ma znaczenie społeczne i znaczenie metafizyczne. To jedno i to samo. Taka dwuznaczność jest także w *Obcym* [*La Peste a un sens social et un sens métaphysique. C'est exactement le même. Cette ambiguïté est aussi celle de L'Étranger*]”, CAMUS 1964: 50)

i jeśli ich nie uratuje, to przynajmniej przyniesie im mniej zła, a nawet niekiedy trochę dobra. Dlatego postanowiłem odrzucić wszystko, co z bliska czy z daleka, dla dobrych czy złych powodów, powoduje śmierć lub usprawiedliwia zabójstwo (CAMUS 2013: 646)⁴.

Kontynuując swoją wypowiedź, Tarrou doprecyzowuje relacje pomiędzy tym, co w chorobie naturalne, a tym, co w chorobie społeczne:

Wiem na pewno (tak, wiem wszystko o życiu, jak pan widzi), że każdy nosi w sobie dżumę, nikt bowiem, nie, nikt na świecie nie jest od niej wolny. I trzeba czuwać nad sobą nieustannie, żeby w chwili roztargnienia nie tchnąć dżumy w twarz drugiego człowieka i żeby go nie zakazić. Mikroba jest czymś naturalnym. Reszta, zdrowie, nieskazitelność, czystość, jeśli chce pan tak to nazwać, to skutek woli, i to woli, która nie powinna nigdy ustawać. Uczciwy człowiek, który nie zaraża niemal nikogo, to człowiek możliwie najmniej roztargniony (CAMUS 2013: 647-648).

Ten fragment wymaga głębszego namysłu, ponieważ tłumaczy reakcję Camusa na zarzuty Barthesa. Dżuma jest bowiem dla autora powieści problemem bardzo uniwersalnym. Ma swój aspekt naturalny – jest nim choroba człowieka, powodująca śmierć. Reakcją na ten aspekt choroby jest protest człowieka, jego niezgoda na umieranie. Choroba nie występuje jednak we współczesnym świecie w izolacji. W reakcji na – jakby nazwał to Søren Kierkegaard – naszą *chorobę na śmierć* – szukamy punktu odniesienia. Filozofia – jak wskazywał Camus w *Micie Syzyfa* – szczególnie zaś współczesna młodemu moralistcie filozofia egzystencjalna, szuka drogi, by nadać chorobie i umieraniu oraz samej śmierci sens. Ssensu tego jednakże, inicjując swoje rozważania filozoficzne, wyraźnie nie dostrzegał Camus, otwarcie wyznając w młodzieńczych esejach lirycznych, że dla niego śmierć to po prostu zamknięte drzwi⁵. Jedną z najbardziej przerażających, a zarazem najbardziej skandalicznych reakcji na ową chorobę w XX wieku było nie samobójstwo – dokonane pod wpływem utraty wiary w sens życia – ale właśnie zabójstwo, o którym mówi Tarrou. Zabójca, w przekonaniu przeszyconym

⁴ Wszystkie tłumaczenia powieści Camusa podaję na podstawie tłumaczenia *Dżumy* autorstwa Joanny Guze (CAMUS 1972).

⁵ W kontekście: „Nie chcę wierzyć, że śmierć to furka do innego życia. Dla mnie, to zamknięte drzwi. [...] Jest we mnie zbyt dużo młodości, by móc mówić o śmierci. Ale wydaje mi się, że gdybym musiał o niej mówić, znalazłbym właściwie słowo pomiędzy grozą a milczeniem, aby wyrazić świadomą pewność śmierci bez nadziei [I do not want to believe that death is the gateway to another life. For me, it is a closed door [...]. I have too much youth in me to be able to speak of death. But it seems to me that if I had to speak of it, I would find the right word here between horror and silence to express the conscious certainty of a death without hope]” (CAMUS 1970: 76).

doświadczeniem absurdu uznaje, że „Wszystko jest dozwolone”⁶. Choroba, wywołana przez „naturalnego mikroba”, jakim dla człowieka od zawsze była świadomość śmierci, prowadzi ku nowej formie zarazy – powszechnej ucieczce przed chorobą w wysiłku unicestwienia wszystkich i wszystkiego, co zabójcy mogłoby przypominać o niemożliwości zanegowania fundamentalnej prawdy o naturze życia. W efekcie zarówno naziści, ale i (co Camus akcentuje od 1946 roku) komuniści uzasadniają zabijanie innych ludzi wiarą w zmianę rzeczywistości. Chorobę, którą noszą w sobie, widzą tylko u innych i za ten grzech – faktycznie powszechny – skazują innych na śmierć. Protest Tarrou przeciwko zabijaniu nie jest jedynie sprzeciwem wobec tego, co w 1946 roku – momencie składania powieści – było już tylko przerażającym świadectwem historii. Camus – co sukcesywnie będzie demaskował od 1946 roku – był coraz mocniej przekonany, że choroba totalitaryzmu istnieje nadal, a jej zorganizowana forma zadawania śmierci w postaci stalinowskich obozów koncentracyjnych jest faktem, a nie mistyfikacją, za jaką uważali ją niektórzy francuscy marksiści⁷. Dokonuje się tutaj zatem interesujący zabieg, odbywający się na chorobie, postrzeganej jako metafora. Humanista, jakim niewątpliwie był Camus, obrazuje ją jako coś uniwersalnego (o metafizycznej genezie i społecznych konsekwencjach), coś, co wymaga od człowieka wysiłku i zaangażowania woli, jeśli jej wpływ ma być ograniczony. Choroby wyeliminować ze świata nie sposób – czemu dobitnie dał wyraz Camus i to już nie posługując się metaforą – gdy w odpowiedzi na zarzuty Emmanuela d’Astiera, oskarżającego go o naiwny pacyzm, odpowiedział, że uważa on przemoc za nieuniknioną, jednak tym, na co nie może się zgodzić, jest jej uzasadnianie i legitymizacja (CAMUS 1950: 149-168). Świat jednakże – co obrazuje w wymiarze społecznym powieść Camusa – nie składa się wyłącznie z osób, pragnących ograniczenia choroby. Są tacy – jak powieściowy bohater, Cottard – którzy z dżumą chcą współpracować, dostrzegając korzyści, jakie przynosi dla ich partykularnej sytuacji panowanie zarazy. Opór człowieka przeciwko chorobie – ujętej metaforycznie w *Dżumie* pod postacią śmiertelnej zarazy – nie sprowadza się do

⁶ Zdanie „Wszystko jest dozwolone” w refleksji Camusa związane jest z jego rozumieniem postawy nihilistycznej i inspirowane powieścią *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Dość często pojawia się w jego esejach filozoficznych i notatkach; szczególny związek pomiędzy metaforą choroby a nihilizmem wyraża natomiast notatka Camusa: „Dżuma znosi sądy wartościujące [...]. Wszystko jest dozwolone” (CAMUS 1964: 83).

⁷ Camus był jednym z pierwszych humanistów francuskich otwarcie piszących w 1948 roku o obozach koncentracyjnych w Związku Radzieckim. Wcześniej zaś, w roku 1945 oraz 1946, otwarcie polemizował z wszelką apologią stalinowskich procesów moskiewskich, zgadzając się z Koestlerem, że praktyka radziecka jest niczym innym, jak działaniem w przekonaniu, iż przyszły, domniemany cel uświęci aktualne, zbrodnicze środki.

zniszczenia jej samej – bo to, jak odkrywają lekarze Oranu, zadanie niewykonalne – ale powstrzymania zabójczych konsekwencji choroby. Jednocześnie Grand, Tarrou, Rieux oraz Rambert, Paneloux odkrywają, że w walce z chorobą – przez każdego z nich inaczej postrzeganą i inaczej przeżywaną – coś ich łączy, a solidarność ta staje się istotnym elementem ich pierwotnie indywidualnego sprzeciwu, skondensowanego później przez autora powieści w swoistym *credo* jego drugiego cyklu: „Buntuję się więc jesteście” (CAMUS 1993: 25).

Rozpatrując w kontekście *Dżumy* rozważania Sontag, zauważyć można, iż różnica, jaka staje się tutaj widoczna pomiędzy filozofią moralną akcentowaną w powieści przez Tarrou a ideologią, zasada się na polaryzacji, operowaniu pomiędzy wykluczeniem (totalitaryzm stygmatyzuje chorobę i dąży do usunięcia jej poza nawias społeczny) a włączeniem i partycypacją (filozofia uznaje chorobę za nieusuwalny element kondycji ludzkiej, ale apeluje o ograniczanie jej społecznych, negatywnych konsekwencji w imię wspólnego dobra). Na tej samej osi Camus zaznaczył, iż w obrębie ideologii na temat owej choroby dialog jest niemożliwy, że ideologia skazuje ludzi na milczenie, szczególnie zaś takich, którzy w przekonaniu rządzących odpowiedzialni są za chorobę. Sprzeciwem wobec legitymizacji zbrodni i wyrazem owej partycypacji i włączenia będzie zatem dialog i tylko wówczas, gdy ludzie będą się szczerze ze sobą komunikować, zyskają możliwość – jak bohaterowie *Dżumy* – konfrontacji z zagrożeniem⁸. Dialog ten nie odbywa się jednak pomiędzy ludźmi, przekonanymi o swojej „czystości”. Podążają oni bowiem, zdaniem Camusa, za, skądinąd paradoksalną, konstatacją Tarrou, który zauważa, że pragnie być niewinnym mordercą. Zwrot ten tłumaczy stosunek autora do owej uniwersalnej, zmetaforyzowanej choroby. Z jednej bowiem strony Tarrou pragnie zachować niewinność, wynikającą z przekonania, że choroba nie jest jego dziełem, a czysto ludzką kreacją. Z drugiej jednakże choroba, szczególnie zaś w formie powszechnej zarazy, wymaga działania, które prowadzić może ku zbrodni. Dylemat ten – jak walczyć z epidemią i jej nie ulec – (przełożony na terminologię z esejów Camusa jak powstrzymać katów i nie stać się katem) w pełnej formie przedstawił Camus

⁸ Tarrou zaznacza w *Dżumie*: „Słyszałem tyle rozmów, które omal nie zawróciły mi w głowie i które zawróciły w głowach innym w wystarczającym stopniu, by zgodzili się na morderstwo, że zrozumiałem: całe nieszczęście ludzi płynie stąd, że nie mówią jasnym językiem. Postanowiłem tedy mówić i działać jasno, aby wejść na dobrą drogę. A zatem mówię, że są zarazy i ofiary, i nic więcej. Jeśli to mówiąc staję się sam zarazą, przynajmniej się z nią nie zgadzam. Usiłuję być niewinnym mordercą. Widzi pan, że nie jest to wielka ambicja” (CAMUS 2013: 684). Szczegóły owej potrzeby komunikacji Camus zawarł w *Człowieku zbuntowanym*, gdzie rozwija jednakże tezy, opublikowane już w 1946 roku w cyklu *Ani ofiara, ani kat* (CAMUS 1950: 143-146).

w *Sprawiedliwych*, rozważając działania Kalajewa, rosyjskiego rewolucjonisty gotowego do aktów terroru przeciwko tyranii. Rewolucjonista jednocześnie stara się chronić wartość życia ludzkiego, co wyraża jego sprzeciw, by rzucona w stronę Wielkiego Księcia bomba pochłonęła ofiarę z dzieci.

Uznając, że oddziaływanie opisywanej choroby może objąć każdego człowieka, Camus neguje podział, którym posługuje się ideologia, instrumentalnie wykorzystując metaforę. Czystość przekonań – jak wskazał w kolejnych odsłonach swojej refleksji na temat buntu – może być niebezpieczną abstrakcją, prowadzącą, pod pozorem troski o dobro i ład społeczny, do proliferacji zbrodni. Dochodzi więc w obrębie owego metaforycznego dyskursu do głębokiego paradoksu, wyrażającego się w tym, że ci, którzy rozprzestrzeniają i instytucjonalizują faktyczną chorobę, jaką jest niebezpieczna ideologia, do samego końca sankcjonują swoje działania uzasadnieniem walki z tym, co w ich przekonaniu jest śmiertelnym zagrożeniem dla ludzkości.

Od stygmatyzacji do separacji – choroba jako wykluczenie

Dyskusja Camusa o metaforze choroby rozwija refleksję Sontag o jeszcze jeden, istotny aspekt. Ideologa, która stygmatyzuje chorego, określając jednostkę jako niebezpieczną dla otoczenia, dąży do jej jak najpilniejszej separacji – wykluczenia jej wpływu na zdrową tkankę społeczną. Wyodrębnienie to, w obrębie metaforyki choroby dotyczącej *de facto* kwestii politycznych i społecznych, może przyjąć wymiar symboliczny poprzez nadanie chorej grupie stygmatyzującej nazwy, symbolu klarownie określającego jej przynależność do grupy wykluczonych. Doskonałym przykładem takiego działania są oczywiście wyszywane na ubraniach Gwiazdy Dawida, do czego zmuszano Żydów mieszkających na obszarze nazistowskiej III Rzeszy⁹. Wykluczenie może także wyznaczyć chorym obszar, w obrębie którego mogą przebywać (getto, obóz koncentracyjny). Camus wskazuje w powieści (oraz pismach z okresu publicystyki w *Combat* z lat 1944-1945), że szczególnym celem owego wykluczenia, zmuszenia człowieka do odosobnienia, jest odebranie mu przekonania o przynależności do wspólnoty, skazanie jednostki na samotność, w obrębie której nie rozpozna ona swego cierpienia jako czegoś, co łączy ją z innymi.

⁹ Aluzję do owej symbolicznej stygmatyzacji chorych zawarł Camus w dramacie *Stan obłąkania*, gdzie wszyscy dotknięci zarazą noszą znamię na ciele w kształcie gwiazdy.

Jak wynika z *Notatników*, Camus już we wczesnym okresie pracy nad powieścią postanowił poszerzyć tematykę *Dżumy* o problem separacji. Interesował go aspekt psychologiczny odosobnienia człowieka, na co wskazuje jeden z zapisków z 1942 roku:

Osoby odseparowane, tracą całkowicie zmysł krytyczny. Najbardziej inteligentni z nich mogą zostać zauważeni, jak szukają w audycjach radiowych i gazetach powodów do uwierzenia w bliski koniec zarazy, budują nieuzasadnione nadzieje i czują się wdzięczni czytając uwagi, które dziennikarze pisali raczej przypadkowo, ziewając z nudów (CAMUS 1964: 76)¹⁰.

Oczywiście, powyższy cytat może doskonale obrazować wyczekiwanie wyzwolenia przez osoby z krajów okupowanych. Metafora wykorzystana przez Camusa jest jednak znacznie bardziej obszerna, fragment ów budzi skojarzenia z sytuacją chorego na nieuleczalną chorobę, wyczekującego medycznego przełomu. Camus wskazuje, że choroba – niezależnie od tego, jak ten symbol interpretować – prowokuje człowieka do utraty gruntu pod nogami. Uwaga, którą doświadczeni przez los mieszkańcy Oranu kierują na prasę, może jednakowoż, co sugeruje kolejna notatka autora, zostać zwrócona na innego człowieka:

Tym, co rozjaśnia świat i czyni go znośnym jest poczucie wspólnoty, jakie z nim mamy, szczególnie zaś tym, co łączy nas z innymi istotami ludzkimi. Tym zaś, co powoduje utratę gruntu pod nogami jest ich obojętność albo nasza obawa, że nagle ukochani zainteresują się czymś innym (CAMUS 1964: 77).

Ponownie rozważania o zarazie, ujęte w ten sposób, nie muszą dotyczyć politycznej i społecznej warstwy problemu. Niezależnie od tego, czy dotyczy to człowieka wykluczonego z powodów politycznych czy fizycznych, chory potrzebuje bliskości, wspólnoty, przekonania o istnieniu więzi. Lęk człowieka przed śmiercią potęguje natomiast obawa, że inni odwrócą się od niego. Ten aspekt jest szczególnie ważny zarówno dla chorego – odizolowanej w getcie ofiary politycznego terroru, jak i zmagającego się z śmiertelną chorobą człowieka, potrzebującego wsparcia. Dla Camusa doświadczenie separacji, ujęte na metaforycznym, uniwersalnym poziomie, uderza w ludzkie doświadczenie codzienności, wyrывая z przyzwyczajień. Autor ukazuje ten aspekt w odniesieniu do poczucia czasu – w mieście zarazy „Ludzie oddzieleni mają

¹⁰ Przekład własny za: „Les séparés perdent le sens critique. On peut voir les plus intelligents d'entre eux chercher dans les journaux ou dans des émissions radiophoniques des raisons de croire à une fin rapide de la peste, concevoir des espoirs sans fondement et éprouver des craintes gratuites à la lecture des considérations qu'un journaliste écrivait un peu au hasard, en bâillant d'ennui” (CAMUS 1964: 76).

trudności z rozpoznaniem dnia tygodnia [*Les séparés ont des difficultés avec les jours de la semaine. Le dimanche naturellement. Le samedi après-midi. Et certains jours consacrés autrefois à certains rites*]" (CAMUS 1964: 79). Czas, jego regularność i przewidywalność zostają naruszone, przerwane przez doświadczenie, rozbijające rytm codzienności. Zdaniem Camusa tym, co wyrывa człowieka z poczucia wykluczenia czy separacji jest wiara w to, że inny człowiek może dać mu szansę na wydobyć z podobnego stanu.

Doświadczenie oddzielenia jest w *Dżumie* powszechne, jednak każdy bohater przeżywa je w inny, indywidualny sposób. Izolacja Rieux od chorej na gruźlicę żony ma miejsce jeszcze przed początkiem zarazy. Rambert doświadcza oddzielenia od ukochanej w efekcie zamknięcia Oranu na czas zarazy, co prowokuje bohatera do nieudanych prób wydostania się z miasta. Doświadczenie śmierci syna zmienia sędziego Othona; ten sam fakt ostatecznego oddzielenia poprzez śmierć głęboko porusza Paneloux, prowadząc do jego głębokiej przemiany. Przejawiające się na wielu poziomach oddzielenie kieruje jednak bohaterów w tę samą stronę; odnajdują oni sens we wspólnotowej konfrontacji z zarazą pomimo świadomości nieadekwatności środków wobec założonego celu. W efekcie, samotność narzucona przez zarazę kieruje mieszkańców Oranu w stronę solidarności. Doświadczenie absurdu (dla myśliciela) i zła (dla wierzącego) źródła historycznego politycznego nihilizmu (okupacja) oraz ponadczasowego, metafizycznego problemu doświadczania niesprawiedliwości (śmierć) scalają i konsolidują buntowników, niezależnie od poglądów, przekonań i wierzeń.

Rozbudowywane, zarówno w notatkach, artykułach z *Combat*, jak i w samej *Dżumie* refleksje na temat poczucia wykluczenia, faktycznego wykluczenia i separacji ludzi – rozrzuconych po Europie przez wojnę – intymnego doświadczenia chorego, widzącego w swoim doświadczeniu element oddzielający go od świata oraz innych ludzi mogą zatem, zdaniem Camusa, być zredukowane. Tym, co szczególnie istotnie ratuje człowieka od rozpaczliwej towarzyszącej wykluczeniu, jest zrozumienie, że samotność wykluczonego nie jest wyjątkiem, że cierpienie jest, było i będzie powszechne, i wiedza o nim może stworzyć przestrzeń do dialogu z drugim człowiekiem. Nawet gdy, jak w przypadku Tarrou, walka jest ostatecznie przegrana, sam opór doświadczanego i jego gotowość do działania prowokują drugiego człowieka, świadomego wspólnoty doświadczanego cierpienia, do zwiększenia wysiłku, przeciwstawienia się rozpaczliwej – w efekcie buntu, mającego doprowadzić do tego, by przegrana nie stała się powszechna. Doświadczenie wykluczonego, odseparowanego człowieka wiąże go w tym pier-

wotnym stadium buntu (którego charakterystyką w tym samym czasie zaczyna zajmować się Camus na poziomie rozważań filozoficznych) przeciwko wykluczeniu i samotności z refleksją, że bez względu na genezę choroby – społeczną, metafizyczną czy fizyczną – to, co nas spotkało, i to, co spotyka innych, nie jest wyjątkiem. Zrozumiawszy to, widzimy w drugim człowieku nadzieję, że zredukuje nasze cierpienie i przyniesie ulgę przez usunięcie źródła (choć często nie może tego zrobić). Jednakowoż, nie mogąc usunąć wykluczenia absolutnego (śmierci), można, według Camusa, poprzez odwagę i miłość zrobić bardzo wiele, aby walczyć z wykluczeniem – któremu (razem, nie z osobna) możemy przeciwstawić wspólnotę ludzi przekonanych, że nawet jeśli nie można wygrać z dżumą, to można zawsze wygrać z wywołaną przez chorobę samotnością.

Podsumowanie

Konkludując rozważania na temat metafory choroby, warto zwrócić uwagę na szczególny wymiar środków, opisanych w obydwu odsłonach niniejszego tekstu. Sontag, opisując instrumentalne wykorzystanie choroby jako metafory społecznej, wskazywała na radykalizm proponowanych rozwiązań. W retoryce ideologii śmiertelne niebezpieczeństwo prowokowało do wskazywania na skrajne rozwiązania; gruźlica i rak poprzez kulturowe skojarzenia prowokowały do społecznej aprobaty dla ich implementacji. Rozwiązania owe, wprowadzone w życie – posługując się już terminologią Camusa – dzielą jednakże świat na katów i ofiary. *Dżuma*, szczególnie zaś wspomniana modyfikacja zakończenia części czwartej, w postaci filozoficznej dygresji Tarrou, prowadzi ku zupełnie innemu rozwiązaniu, które rozwijać będzie Camus w finale *Człowieka zbuntowanego*. W efekcie, w obrębie tej samej metafory choroby, sprzeciwiwszy się konsekwencjom myślenia, które dla realizacji swoich celów uzasadnia każde działanie, proponuje się tutaj poszukiwać wartości, miary i ograniczenia dla działania, mogącego przynieść cierpienie. W porządku społecznym apele te powinny zatrzymać chorobę przed rozprzestrzenieniem się na jej kontestatorów, co wyraziło najpełniej Camusowskie potępienie kary śmierci. W porządku metafizycznym zatrzymać mają człowieka przed rozpaczą i nihilizmem, wynikających z uznania, że w kontekście pewnej śmierci człowieka jego działania (i ich ocena moralna) nie mają znaczenia. W kontekście fizycznym (który, odczytując *Dżumę* jako powieść alegoryczną i antytotaliarną, czytelnik pomija) ów apel czytać można jako wezwanie do wspólnoty z cierpiącym człowiekiem, bez przekraczającego to doświadczenie patosu i bezzasadnej nadziei.

English summary

The chapter *Illness as a Metaphor in the Context of Exclusion. Variations on a Theme of Illness Metaphorisation in Susan Sontag's essays and Albert Camus's „Plague”* by Maciej Kałuża presents two views on the problem illness considered as a metaphor in the context of exclusion. The first part introduces Susan Sontag's depiction of terminal disease as a metaphor used in political and social function of exclusion, with a particular emphasis on totalitarian discourses. In the second part the metaphor of disease is related to its use by Albert Camus in *The Plague* which has led the writer to a much more developed description of human suffering and its significance for other human beings, especially in the context of exclusion and isolation. In conclusion, Camus's insistence on solidarity is discussed in terms of a counterargument to the possible effect of exclusion and isolation.

Źródła cytowań

CAMUS ALBERT (1964), *Carnets II*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (1993), *Człowiek zbuntowany*, przekł. Joanna Guze, Kraków: Oficyna Literacka.

CAMUS ALBERT (1950), 'Deux réponses à Emmanuel d'Astier de la Vigerie', w: *Actuelles I*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (2013), 'La Peste', w: *Œuvres*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (1970), *Lyrical and Critical Essays*, Nowy Jork: Vintage Books.

SONTAG SUSAN (2016), *Choroba jako metafora, Aids i jego metafory*, przekł. Jarosław Anders, Kraków: Karakter.

Metafory wykluczenia. O *Rycerzach świętego Wita* Davida B.

NATALIA KUĆMA*

Wstęp

W latach 1996-2003 francuski artysta, znany pod pseudonimem David B., tworzy sześciotomowe dzieło pod tytułem *L'Ascension du Haut Mal*. To autobiograficzna opowieść o nim i jego rodzinie, w której głównym wątkiem jest choroba jego brata Jeana-Christophe'a. Zastosowane środki artystyczne oraz bogata metaforyka służą zbudowaniu historii zarówno o wewnętrznym dramacie chorego i jego najbliższych, jak i o zewnętrznych wykluczeniach, które ich dotyczą. Dlatego komiks Davida B. autorka rozdziału traktuje jako punkt wyjścia dla szerszych rozważań nad wykluczeniem i jego metaforyką. Epilepsja bowiem posiada tutaj nie tylko własne metafory, ale i sama się nią staje. Rozdział rozpocząć więc należy od omówienia poszczególnych przenośni, by zwieńczyć go rozważaniami nad tym, czym jest choroba metafory.

Podstawowymi symbolami opowieści są symbole węża-potwora, zbroi, walki i góry. Ten ostatni element – góra i podróż na nią – wypływają z dosłownego potraktowania charakterystycznego zwrotu istniejącego w rodzimym języku artysty. *L'Ascension du Haut Mal* oznacza „wspinanie się/wznoszenie się wysokiego zła” i jest to dawne francuskie określenie epilepsji, niemające odpowiednika w języku polskim. Nasz krajowy wydawca znalazł jednakże inne wyrażenie, dobrze pasujące do opowieści. *Rycerzy świętego Wita* – bo tak brzmi polski tytuł – można odczytywać dosłownie

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: nmkucma@gmail.com

i przenośnie. Rycerze to z jednej strony cała rodzina Beauchardów, mierząca się z chorobą jednego z jej członków, z drugiej to ulubieni bohaterowie dziecięcych fantazji Davida B. i jego brata. Święty Wit natomiast jest patronem chorych na epilepsję, a taniec świętego Wita był swego czasu znanym określeniem tej choroby. Ta ciekawostka językowa to przykład na to, jak język może wpływać na artystyczne wybory. Artysta często odnosi się do oryginalnego francuskiego określenia – *l'ascension du haut mal* – pokazując Jeana-Christophe'a, jak przewodzi reszcie rodziny we wspinaczce na szczyt stromej góry¹. Motyw ten będzie pojawiał się w różnych partiach książki, a zatem i na różnych etapach życia bohaterów, ponieważ opowieść jest prowadzona w zasadzie chronologicznie.

Choroba jako potwór

Choroba brata dla małego Pierre-François (Davida B.) jest czymś niepojętym. Musi ją sobie zwizualizować, aby móc się z nią – dosłownie – zmierzyć. Niemoc w obliczu niespodziewanej choroby staje się doświadczeniem granicznym, którego zrozumienie nie jest dostępne na poziomie języka i uznanych w nim kategorii. Dlatego David B. sięga po środek wyrazu, który jest mu najbliższy – czyli rysunek – i z jego pomocą obrazuje epilepsję jako długie, wijące się cielsko z krótkimi łapami oraz podłużnym pyskiem ze szczerzącymi się zębami. Ozdobione prostym wzorem z trójkątów i kropek ciało jest trochę wężem, trochę smokiem. Dwuznaczna symbolika węża w kulturze europejskiej ujmuje go z jednej strony jako czyste zło, z drugiej wiąże go uzdrowicielską siłą (*vide* wąż Eskulapa). A samej chorobie, w ciągłym cyklu ataków i okresów spokoju, mógłby patronować Ouroboros, symbolizujący odwieczny cykl zniszczenia i narodzin. Smok jest także potworem, którego każdy rycerz musi pokonać. Tak pojęta choroba, jako potwór-zły wąż, jest jasnym uwidocznieniem podstawowej cechy konstytuującej wykluczenie, jakiego doświadcza chory człowiek. Ten, kto jest dotknięty chorobą, jest nosicielem czegoś obcego, potwornego, złego, od czego należy się izolować. Nosząc w sobie takiego potwora, w końcu sam zostaje z nim utożsamiony. Dlatego historia opowiedziana w komiksie porusza kilka poziomów wykluczenia: społecznego, rodzinnego, samowykluczenia oraz wykluczenia artysty.

Czym jest choroba leżąca u podstaw wszystkich wykluczeń w komiksie *Rycerze świętego Wita*? Na początku choroba jest czymś zewnętrznym. Czymś, co się leczy i co

¹ Warto dodać, że angielski tytuł jest najmniej metaforyczny – brzmi po prostu *Epileptic*.

jest oddzielne od chorego: jak widać na kadrze (DAVID B. 2012), gdzie Mistrz N. wbija igły od akupunktury w węzowego potwora, a Jean-Christophe przygląda się temu z boku. Z czasem jednak potwór zaczyna przenikać ciało chorego, oplatać się wokół niego, gryźć jego głowę, aż ostatecznie zlewają się w jedno. Gdy Jean-Christophe wprowadza się do ośrodka dla niepełnosprawnych, David rysuje go jak się rozpakuje i „chowa swoje rzeczy” (DAVID B. 2012) do szafy, ale zamiast ubrań wpycha do niej swojego potwora. Potwór jest zawsze gdzieś obok, siedzi przy bracie Davida, gra z nim w karty, ale gdy zaczyna się atak, stają się jednym. Jednakże oddanie Jeana-Christophe’a do ośrodka dla osób z niepełnosprawnościami jest momentem przełomowym w jego relacji do choroby: naznacza go jako niepełnosprawnego. Jest to chwila, gdy brat się poddaje i odtąd będzie postrzegał się już tylko przez pryzmat choroby i wszystko nią usprawiedliwiał. Na górę epilepsji wspina się już nie człowiek, ale jaszczuropolodobny kształt ze zdeformowaną twarzą Jeana-Christophe’a (DAVID B. 2012). Zaciera się ostatecznie różnica między chorym a chorobą. Dzieje się tak nie tylko dla Jeana-Christophe’a, ale i dla całej jego rodziny. David B. pokazuje, jak troska rodziców, będąca połączeniem ich miłości i bezradności, ukierunkowująca całą ich uwagę na jedno nie-szczęście, jeszcze bardziej je potęguje i umacnia, jak stosunek najbliższych buduje u chorego poczucie, że jest chory, to znaczy wymagający szczególnego traktowania za zawsze bez względu na swój stan i etap choroby w każdym swoim zachowaniu. David B. trochę przewrotnie wskazuje, że rdzeniem wykluczenia jesteśmy my sami, którzy pozwalamy sobie narzucić spojrzenie innych. Jean-Christophe zgadza się z otaczającymi go ludźmi, że jest chory, więc wymaga specjalnego traktowania. Uznając, że jest chory, ale nie ma w tym nic nadzwyczajnego, musiałby zgodzić się równocześnie ze stratą swojego wyjątkowego statusu. Erving Goffman opisywał, jak ludzie z piętnem w obecności obcych udają głupszych i niezdarniejszych niż są w rzeczywistości, po to, by nie szokować swą normalnością oraz mimowolnym burzeniem dotyczących ich stereotypów (GOFFMAN 2005). Bycie chorym to bycie napiętnowanym, a to pociąga za sobą pewne społeczne oczekiwania. Od chorego oczekuje się, że nie będzie nikim więcej niż tylko chorym. Państwo Beauchard ostatecznie próbują obudzić w chorym synu zainteresowanie czymś innym niż własną chorobą, ale niestety jest już za późno. Brak skutecznego leczenia przekłada się nie tylko na jego fizyczny, ale i psychiczny stan zdrowia; nastolatek z czasem zaczyna mieć objawy paranoi, bije się z ojcem i próbuje zabić brata, uważając, że tak naprawdę chcą oni go skrzywdzić.

By Jean-Christophe mógł zwyczajnie żyć, potrzebuje dokonać takiego aktu, jakiego dokonał jego brat: określenia się na nowo poprzez samodzielne nazwanie siebie.

„Pod koniec 1970 postanowiłem zmienić imię. Nie zdaję sobie z tego sprawy, ale chodzi o akt symboliczny. Wygrałem wojnę”, mówi Pierre-François (DAVID B. 2012), który teraz przyjmuje imię Davida. Dalej w zbroi, ale ze ściągniętym już hełmem, stoi nad pokawałkowanym ciałem potwora-choroby, której wciąż się bał. Ze zmianą imienia symbolicznie wiąże się także odkrycie drugiej strony historii. Dzieciństwo upłynęło Davidowi na czytaniu książek historycznych, popularnonaukowych i powieści oraz słuchaniu rodziców lub dziadków, snujących opowieści o wojnach dawnych i najnowszych, zdobywcach, wielkich bitwach i dumnych wodzach. Zafascynowany nimi, rysował sceny krwawych bitew, a szczególnym zainteresowaniem darzył Mongołów. Zmiana, jaka się w nim dokonała, pociągnęła jednak za sobą także zmianę w postrzeganiu tych historii. Szkielety więźniów obozów koncentracyjnych i wizerunki ofiar drugiej wojny światowej nagle uświadamiają Davidowi, iż zwycięstwa jego ukochanego Czingis-chana również okupione zostały cierpieniami niezliczonych rzesz ludzi. Teraz staje po stronie atakowanych Indian i po stronie zgłodzonych Żydów. Uobecnia to funkcjonowanie jeszcze jednego obszaru wykluczenia: ofiar przemocy, ofiar tych wszystkich wielkich czynów i wielkich zwycięzców, tych, którzy zostali pokonani i bezimienni. Bracia chcieli widzieć siebie jako wodzów – zawsze tryumfujących. Dopiero uświadomienie sobie, że w życiu nie zawsze można być niezwyciężonym pogramcą, pozwala jednemu z nich – Davidowi – odrodzić się. Walka z chorobą musi rozpocząć się od jej demitologizacji. Zamiast patrzeć na nią z punktu widzenia wielkich wodzów i oszałamiających zwycięstw trzeba przejść do perspektywy pokonanych (warto dodać, że fizyczna słabość Jean-Christophe’a zrodziła u niego fascynację Adolfem Hitlerem, z którym lubił się utożsamiać i fantazjować o swojej potędze i niezwyciężonej woli). Ci, których zwyciężono i ci, którzy cierpiąc przetrwali agresję – to po ich stronie chory znajdzie więcej zrozumienia i bardziej pasującą dla siebie narrację. Chłopcy zamiast stać u boku Chingis-chana, Attyli i Hitlera leżą zmiażdżeni pod stopami Choroby-Potwora. Podjęcie walki z chorobą nie zakończy się wzniesieniem Łuku Tryumfalnego.

Wykluczenie rodziny i medyczne wykluczenie

Uzmysłowienie sobie, że znajduje się po stronie przegranych, musi stać się jasne nie tylko dla chorującego, ale i całej jego rodziny. Ponieważ wykluczenie dotyka najbliższych chorego na dwóch poziomach – zewnętrznym i wewnętrznym. Zewnętrznym, ponieważ w kontaktach z innymi ludźmi wciąż przekonują się, iż normą dla chorego

powinno być przebywanie tylko w domu, by nie razić wzroku „dzielnych, zwyczajnych ludzi”, którzy przypadkowo są świadkami ataku epilepsji. Okrzyki „świr!” „ćpun!” „wezwanie policję!” (DAVID B. 2012) nie zmieniają się przez cały okres jego życia. David ilustruje tę przytłaczającą wrogość w kadrach, gdzie jego rodzinę otacza czarna masa, w której widać już tylko oczy, nosy, szczerzące się zęby, a wszystko to jest złowrogie i bezmyślne. „Jesteśmy winni bratu solidarność”, mówi David (DAVID B. 2012), gdy wraz z rodziną musi zmierzyć się ze spojrzeciami innych. To poczucie obowiązku niepozwalające uciec przed wzrokiem obcych ludzi nie jest bezwarunkowe; Pierre-François nieraz opowiada, jak chciałby uwolnić się od brata, a nawet, jak parokrotnie próbował „niechcący” spowodować jego śmierć. Rodzinna solidarność jednak, nawet jeśli niekiedy wymuszona, jest wartością, która spaja najbliższych w obliczu samotności i bezradności. Niejednokrotnie zmuszeni zostają do ograniczenia swojego świata, ale, co istotne, zdają się nie dostrzegać, że solidarność z jednym członkiem rodziny powoduje osłabienie więzi z innymi, ponieważ niemoc w obliczu choroby skutkuje wykluczeniem w społeczeństwie, które przekłada się również na wewnętrzne relacje rodzinne. Wszystko jest podporządkowane jednemu z członków rodziny, który w pewnym momencie przestaje być nawet człowiekiem, a staje się spersonifikowaną chorobą.

Z trójki rodzeństwa najmniej uwagi poświęca autor córce Beauchardów, która cicho przekrada się gdzieś poboczami historii. Choć pojawia się z nią kilka interesujących scen, czasami można zapomnieć, że w ogóle istnieje. Dla Davida zaś, tworzącego nieustannie własne światy, to uzależnienie się od brata jest źródłem gniewu i jednocześnie twórczości, ale też pretekstem, by szukać towarzystwa w istotach nie-ludzkich (zmarłym dziadku, spersonifikowaną wyobrażoną śmiercią).

Zainteresowanie kontaktem ze światem tajemnic i niezwykłości rodzi się z powodu wewnątrzrodzinnych nieporozumień oraz odtrącenia przez świat zewnętrzny. Pani Beauchard opowiadając młodszemu synowi, skąd wzięła się w nich potrzeba spotykania się i pisanie do różnego rodzaju guru, wróżbitów, magnetyzerów i innych szarlatanów, mówi:

Wszystkie nasze punkty odniesienia runęły. Dla twojego taty był nim katolicyzm. Dla mnie ideał laicki i republikański [...] to była Wolność, Równość, Braterstwo. Katolicyzm nie mógł nam pomóc. Bóg wie, że twój tata modlił się o Jean-Christophe'a. Wolność, tej już nie mieliśmy, z chorym synem nie mogliśmy robić tego, co chcielibyśmy. Szybko do nas dotarło, że mamy mniej środków

niż inni, by leczyć Jean-Christophe'a. A braterstwa za wiele nie doświadczylismy. Trzeba było widzieć ludzi krzyczących jak opętani, gdy Jean-Christophe miał atak na ulicy. Rozwiązania szukałam po omacku (DAVID B. 2012).

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte dwudziestego wieku to czas rozkwitu nowych prądów myślowych i stylów życia, zafascynowania kulturą Wschodu, ezoteryką, magią. Rodzice chorego chłopca, bojąc się niepewnej medycyny, sięgają po rozwiązania niekonwencjonalne. Makrobiotyka, antropozofia, akupunktura, magnetyzm – komiks jest w pewnym momencie przeglądem różnych pseudonaukowych teorii, które raz pomagały (a przynajmniej takie sprawiły wrażenie), a raz nie wywierały efektu tam, gdzie tradycyjna medycyna była bezradna lub niepewna. Na samym początku narracji jest scena, w której David B. pokazuje oburzenie doktorów-specjalistów, gdy rodzice nie zgadzają się na poddanie syna niebezpiecznej operacji. Dobrze ilustruje to słowa Michela Foucaulta, iż ciało jest przestrzenią władzy, współczesny człowiek jest wyobcowany ze swojego ciała, które staje się przedmiotem racjonalizującego medycznego spojrzenia. „Paradoksalnie, w odniesieniu do tego, na co pacjent cierpi, jest on tylko faktem zewnętrznym; analiza medyczna powinna wziąć go pod uwagę tylko po to, aby wziąć go w nawias” (FOUCAULT 1999: 25). Pacjent to ktoś oddzielony od tego, co w nim chore. Tak też traktują Jean-Christophe'a lekarze, w przeciwieństwie do mistrzów alternatywnego leczenia, którzy znajdują powiązania między chorobą, chorym, jego duszą, przeszłością (także tą z poprzedniego życia), innymi czynnikami zachodzącymi w otaczającym go świecie. Niemniej jednak i w tych sztukach widać wpływ nowożytnego pojmowania choroby. Jak dodaje Gernot Böhme, przywykliśmy myśleć, że wiedzę o naszym ciele posiada kto inny, a nie my sami: „Może nas coś boleć, możemy się czuć nieswojo – ale odpowiedzi na pytanie, co nam jest, nie odważymy się oczekiwać od samych siebie, musi nam ją dać kto inny, lekarz” (BÖHME 1998: 98). Ciało chorego, czy też jak chce Böhme, organizm chorego, nie jest już jego. David B. tak komentuje złość lekarzy, którym oświadczone, że nie podejmuje się u nich leczenia: „Wcale nie są zadowoleni, widząc, że umyka im wspaniały królik doświadczalny. Operacja Jean-Christophe'a staje się operacją profesora T.” (DAVID B. 2012). Pacjent jest dodatkiem do choroby, do ciekawego przypadku, będącego elementem studiów w karierze lekarza. Leczenie w przedstawionej sytuacji widać jeszcze inną złość, związaną z samodzielnością pacjenta. Wybranie innych metod leczenia niż te, które zaproponuje profesor medycyny, jest potępiane, a samodecydowanie i powątpiewanie w paradygmat, o którym pisał Böhme – postrzegane jako obraza racjonalności. Racjonalność i obiektywność, znajdujące się po stronie lekarzy i ich autorytetu,

przeciwstawione zostają samo-pojmowaniu i subiektywności chorego. Twórczość Davida B. oscylująca w klimacie realizmu magicznego pokazuje człowieka jako istotę zanurzoną w świecie, który nie jest jeszcze całkowicie zbadany, w którym wizje świata proponowane przez rozlicznych guru być może nie są prawdziwe, ale pozostawiają umysł człowieka otwartym na różne poziomy rzeczywistości. Mistrzowie alternatywnych medycyn, reprezentujący nierzadko także zwykłą kulturową odmiennność i różnorodność, są przykładami na inny niż europejski, sposób podejścia do chorego. Mimo swojej atrakcyjności poznanie, które oferują ma swoje granice – co dobrze oddaje artysta w rysunku przedstawiającym jego matkę oświadczającą, iż voodoo jest zbyt obce kulturowo, by uzdrowić jej syna. Dodatkowo zwraca uwagę, że w Europie istnieją odpowiedniki tego typu praktyk i właśnie przez tę kulturową bliskość i oswojenie powinny być one bardziej skuteczne.

W chorym ogrodzie – terapia sztuką

„Żeby jakoś wytrzymać pod skórę zakładam zbroję” (DAVID B. 2012) mówi Pierre-François i z dziecięcą fantazją konstruuje, dla pewności, także zbroję z opakowań po lekach i konserwach. Wieczorami najeżdża terytorium brata. Źródłem inspiracji są czytane przez niego niezliczone książki o bohaterach dawnych bitew; jako nowych przyjaciół postrzega Czyngis-chana, Attylę i innych przywódców. Z czasem David coraz bardziej chowa się w hermetycznym pancerzu – coraz bardziej zamyka się w sobie. Zbroja, którą wokół siebie tworzy, ma go izolować i ochraniać przed światem. Inną metaforą ochronną i miejscem, gdzie można się skryć, jest las, jego własny chory ogród. Las jest symbolem jego wnętrza, przestrzeni, dzięki której może nabrać dystansu do świata, gdzie może się schronić, by spokojnie myśleć i pracować. Ten ogród, by mógł naprawdę spełniać swą funkcję, musi zyskać „postać i twarz” (DAVID B. 2012), czyli ulec przekształceniu. Z ciemnej, chaotycznej masy muszą narodzić się kształty; artysta musi dać wyraz za pomocą słów i obrazów temu, co kryje w swoim wnętrzu. Wycieczki do lasu to także czas spotkań z trójką szczególnych przyjaciół, którzy go zamieszkują, to jest ze Śmiercią (postać z czaszką zamiast głowy), Stworzeniem (antropomorficzny kot) i Złem (elegan z długim wąsem). Dzięki rozdzieleniu pomiędzy nich funkcji psychiki możliwy jest dla Davida wewnętrzny dialog. Jego wyobraźnia, a także potrzeba refleksji, oddzielają go od materialnego świata, który postrzega jako niebezpieczny. Podróż do lasu zaś, zarówno fizyczna, jak i metaforyczna (jako wejście w głąb siebie), są ogólną przenośnią dla twórczości artystycznej. Bez tej izolacji wewnętrznej,

bez świadomego samowykluczenia ze zwykłego życia i ruszenia w świat fantazji, nie-
możliwa jest dla Davida twórczość. Wykluczenie zatem może posiadać także aspekt
pozytywny, jeśli tylko jest wyborem własnym i świadomym.

Tworzenie historii i rysowanie są dla Davida B. terapią. „Mam w sobie wściekłość,
którą łagodzę, nieustannie rysując” (DAVID B. 2012) mówi na kartach książki, a w wy-
wiadzie dodaje:

Dzięki *Rycerzom świętego Wita* nauczyłem się jak robić komiksy. Kiedy zaczynałem książkę, zmie-
rzałem w kierunku czegoś bardzo ciemnego, ale czułem się lepiej po prostu dzięki samemu ryso-
waniu. Nie z punktu widzenia psychologii, po prostu rysowanie w bardzo materialnym wymiarze,
kładzenia tuszu na papier sprawia, że czuję się dobrze. Mogę zostawić mój ból na papierze, akt
rysowania jest jak lekarstwo (DAVID B. & GRAVETT 2011)².

Sztuka jest terapią, doświadczeniem, które pomaga się zmierzyć z samym sobą.
Dzięki działaniu artystycznemu chaos świata choroby zostaje nazwany, uporządko-
wany, a nawet zestetyzowany. Czarno-białe i mocno zgeometryzowane rysunki
Davida B. wymagają nieustannej gry wyobraźni, w której artysta wciąga czytelnika do
swojego świata. Dzięki temu dzieli się z odbiorcą swoją samotnością i znajduje w nim
świadka, który opowiada się po jego stronie, a nie wrogięgo tłumu nierozumiejącego
choroby.

Choroba metafory

Zaczynając czytać *Rycerzy świętego Wita* czytelnik może odnieść wrażenie, że będzie to
kolejna typowa biografia, zwykle przywoływanie faktów. Z czasem jednak metafory
zaczynają dominować, świat wyobraźni i świat rzeczywisty przeplatają się, ewentualna
próba odróżnienia ich musi być skazana na niepowodzenie. Wszystko jest realistyczne
i zniekształcone, operujące znanymi symbolami i metaforami, a także takimi, które
mogły wyłonić się tylko z jednostkowego doświadczenia. Symbol, jak pisał Hans-
Georg Gadamer (2007), zazwyczaj odsyła poza swoją zmysłową postać i zakłada meta-
fizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Wtedy zrozumienie sym-
bolu to wykraczanie poza jego materialność. Tymczasem w *Rycerzach świętego Wita*

² Przekład własny za: „With *Epileptic* I learnt how to make comics. When I began the book, I was heading to-
wards something very dark, but I felt better in myself just by the fact of drawing. Not so much psychologically,
I just like to draw very much in the material sense, putting ink onto the paper makes me feel good. I can leave
my pain on the paper, the act of drawing was like a medicine”.

dziecie się coś odwrotnego. Jak napisał Douglas Wolk (2007: 143), mamy tu do czynienia z chorobą metafory, a nie czymś, co rozważała Susan Sontag, a więc chorobą jako metaforą. Wszystko jest dosłowne: zakłęty krąg lekarzy jest kręgiem medyków trzymających się za ręce, a unoszący się w domu Beauchardów duch alchemii dosłownie wisi nad nimi podczas obiadu. Ataki epilepsji Jean-Christophe’a znajdują odzwierciedlenie w eksplozjach, jakich doświadcza w głowie, a potem przenosi na papier Pierre-François. Ostatecznie nie potrafi obcować z rzeczywistością inaczej niż przez pryzmat metafor, które nieustannie wymagają nowych przeformułowań. Susan Sontag w *Chorobie jako metaforze* (SONTAG 1999) pokazywała, jak gruźlicy i rakowi dopisywano znaczenia romantyczne, traktując je jako choroby namiętności, wywoływane przez rezygnację i melancholię za niemożliwą miłością. Sontag przypomina także, że choroba najpierw postrzegana jako kara przeszła w rodzaj ekspresji pasującej do osobowości chorego, a następnie przekształciła się w coś, co wyraża charakter. Te wszystkie znaczenia choroby przewijają się przez karty komiksu, na przykład wtedy, gdy jasnowidząca mówi Jeanowi-Christophe’owi, że pokutuje on za swoje zbrodnie popełnione jako oficer napoleoński (jest więc równocześnie karą za grzechy, jak i wyrazem jego okrutnej natury).

Nieustanna dominacja obrazu i wizji sprawia, że czytelnik ma do czynienia z chorobą metafory. Przerost formy następuje, kiedy David ma mówić o swoim bracie i o swoim stosunku do niego, gdyż nie widzi on tej relacji inaczej niż poprzez pryzmat symbolicznych obrazów, mitów, wielkich heroicznych opowieści. Próba wpasowania własnej historii w ramy epickich narracji wskazuje na bezsilność języka, który musi wyrazić to, co niezrozumiałe, a ma jedynie do dyspozycji wielkie opowieści o bohaterach, gdzie zło zawsze zostaje pokonane. Dlatego następuje choroba metafory; okazuje się ona być ostatecznie pusta, dotyczy chorego brata, ale sam Jean-Christophe nie jest jej wyrazicielem. Rycerze, zbroje, oręż – wszystko to wpisuje się w mitologię choroby jako walki. Trzeba się z nią zmierzyć, pokonać ją, wygrać, być silnym i nieustępliwym. Jednakże retoryka stosująca metafory walki, zwycięstwa nad chorobą lub przegrania z nią rzadko dotyczy chorób przewlekłych. Od lekarzy częściej można usłyszeć, że z chorobą trzeba nauczyć się żyć, a nawet, co jest jeszcze bardziej kuriozalne, że należy się z nią zaprzyjaźnić lub pokochać. Wybór takiej metafory jest wyborem rozumienia świata: David B. pojmując chorobę jako walkę nie zauważa, że takie rozumienie skazuje go na dodatkowe cierpienie. Epilepsja nie jest jeszcze chorobą uleczalną, a zdrowie chorego zależy bardziej od cierpliwego brania leków i współpracy z lekarzem niż od heroicznych i gwałtownych zmagania. Kulturowe pojmowanie choroby przysłoniło to, czym

ona naprawdę jest: nużącym codziennym trudem, pasmem małych sukcesów i małych porażek, a nie szczytami spektakularnych zwycięstw lub głębinami porażek. Gdy rozumie się chorobę jako wroga albo jako przyjaciela, skupia się uwagę człowieka na chorobie jako na czymś obcym i wyobcowującym. Tymczasem przyjęcie schorzenia jako czegoś naturalnego, jako zwykłej części życia nie piętnuje jej i jej nosiciela w kategoriach aberracji. Choroba widziana jako choroba przestaje być czymś niezwykłym, nie jest karą, próbą, drogą do doskonałości, krzyżem czy czymkolwiek prowadzącym poza nią samą. Po prostu jest. Jest częścią naszego życia, a przez to jest czymś zwykłym, normalnym. Jak dobrze ujął to Gernot Böhme:

Uogólniając, można powiedzieć, że choroba stanowi pierwotnie zjawisko psychospołeczne, którego przyczyny dopiero w drugiej fazie szuka się w sferze somatycznej. Ktoś z powodu fizycznych słabości nie może wstać rano. Jako choroba zostaje to zauważone dopiero wtedy, gdy ten ktoś wstać musi, bo takie są oczekiwania społeczne i ponieważ konieczne jest to dla jego własnych interesów. Chorobę definiuje się więc niekiedy jako niezdolność do wykonywania pewnych zadań (BÖHME 1998: 100).

Oczywiście wyciągnięcie stąd wniosku, że skoro Jean-Christophe samodzielnie potrafił wstać z łóżka, to znaczy, że nie był chory jest zbyt za daleko idące, ale z pewnością wskazuje pewien kierunek rozumienia choroby, szczególnie choroby przewlekłej.

Bycie chorym jest przestrzenią ciągłej negocjacji z samym sobą, między sobą a najbliższymi i między obcymi. David B. pokazuje także nieskończone koło wykluczenia, gdy jedno wykluczenie pociąga za sobą drugie. Mity i metafory mają moc porządkującą i objaśniającą świat, a artysta na nowo przepracowuje zastane opowieści, by móc stworzyć i opowiedzieć własną historię, która pokaże nowe oblicze starego zagadnienia.

English summary

In the chapter *Metaphors of Exclusion. About David B.'s "Epileptic"* Natalia Kućma focuses on showing the different types of exclusion through the analysis of the autobiographical comic book by David B. On the one hand, David B. tells a story about the Beauchard family facing the challenges imposed by the illness of one of its members. On the other hand it is the story of the creation of the creator and his escape into the world of imagination. This section will examine universal and very personal metaphors, which the artist uses. The mountain, the snake, armor and most importantly—knights (and great leaders such as Attila, Genghis Khan and Hitler) are the key symbols used to tell the story of a family who is isolated numerous times within their community (socially, because of illness). The author demonstrates metaphorically the fight and the struggle of the patient's situation (you have to face the disease, overcome it). This metaphor heightens the difficult situation of an incurably sick person. This section discusses the relationship between modern medicine and alternative medicine. Social exclusion contributing to feelings of personal alienation (because the patient is treated in a unique way in all aspects of his life). There are two basic exclusions that result in the artist isolating himself with surprisingly positive effects. Once alone, the artist is able to be creative. The feeling of being trapped causes a defensive reaction: self-isolation of the artist. To save his own health, David B., isolated himself which enables him to create. At the same time he creates metaphors, which transform and take the place of metaphor as illness. Excess of form and metaphor exaggeration is the result of the powerlessness of language in relation to the disease and the patient.

Źródła cytowań

- DAVID B. (2012), *Rycerze świętego Wita*, przekł. Katarzyna Koła, Warszawa: Kultura Gniewu
- DAVID B., PAUL GRAVETT (2011), *David B.: The Armour Of The Night*, online: http://www.paulgravett.com/articles/article/david_b [dostęp: 30.03.2017].
- GADAMER HANS-GEORG (2007), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GOFFMAN ERVING (2005), *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przekł. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- BÖHME GERNOT (1998), 'Ciało', przekł. Piotr Domański, w: *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- FOUCAULT MICHEL (1999), *Narodziny kliniki*, przekł. Piotr Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- SONTAG SUSAN (1999), *Choroba jako metafora: AIDS i jego metafory*, przekł. Jarosław Anders, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- WOLK DOUGLAS (2007), 'David B.: The Battle Against the Real World', w: *Reading Comics. How graphic Novels Work and What They Mean*, New York: Da Capo.

Obcy/-a we mnie. Paradoksy autoidentyfikacji w literackich świadectwach afazji

KLAUDIA MUCA *

Afazja i jej reprezentacje. Rozpoznania wstępne

Zdolność myślenia tego, czego nie ma, czyli wyobrażania sobie rzeczy lub zdarzeń oraz zdolność pomyślenia „ja” jako „nie-ja”, zostały uznane przez George’a Steinera za wyjątkowe atrybuty człowieka. Każda wypowiedź kontrfaktyczna, warunkowa, hipotetyczna jest czynnością pojetyczną – tworzeniem przestrzeni możliwości, która staje się na przykład przestrzenią tożsamościowej narracji (rozumianej jako *poiesis* doświadczania). Te wypowiedzi to „gramatyka nieustannej odnowy”, jak pisze Ernst Bloch (STEINER 2000: 304), popis kreacyjnej mocy ludzkiej świadomości, która w jakiejś ekstremalnej sytuacji egzystencjalnej – taką sytuacją jest utrata pamięci zdarzeń i pamięci języka w wyniku afazji – potrafi stworzyć lub odtworzyć swoją tożsamość, poczucie przynależności do jakiejś grupy społecznej czy zdolność rozumienia określonego kodu symbolicznego.

Afazję można określić właśnie jako ową ekstremalną sytuację egzystencjalną – sytuację utraty tożsamości, a następnie serię aktów autoidentyfikacji, mających na celu odzyskanie tej tożsamości. W przypadku świadectw afazji poddawanych analizie w niniejszym rozdziale autoidentyfikacja nie przybiera charakteru bezpośredniego odniesienia do siebie (przynajmniej w początkowym okresie kształtowania się autonarracji

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: klaudia.muca23@gmail.com

po afazji); ta autoidentyfikacja jest możliwa dzięki pewnej projekcji siebie jako innego, projekcji fenomenologicznego, widmowego bytu, który zawiera się w podmiocie, zostaje określony jako jego część. Świadczenia, w których zachodzi to okężne rozpoznawanie siebie, to *My Stroke of Insight* Jill Bolte Taylor (2009) i *Wolę przez Afazję* Karoliny Wiktor (2014).

Obie autorki w wyniku organicznego uszkodzenia mózgu doznały afazji, która jest przerwaniem ciągłości tożsamościowej narracji, pewnym epistemicznym cięciem, zmuszającym podmiot do rozpoznania nowej sytuacji egzystencjalnej i poznawczej oraz przystosowania się do niej. Według Marthy Taylor Sarno – amerykańskiej badaczki dysfunkcji neuro- i psycholingwistycznych – w wyniku afazji dochodzi do rozpadu podstawowej komunikatywnej funkcji języka, „w rezultacie czego chorzy mają trudności z mówieniem, pisanem, czytaniem oraz rozumieniem wypowiedzi innych osób, precyzowaniem czasu, określaniem przestrzeni oraz rozpoznawaniem przedmiotów” (PĄCHALSKA 1999: 27). W polskich badaniach afazjologicznych najbardziej rozpowszechniona jest definicja Marii Pąchalskiej, która stwierdza, że:

[...] afazja jest syndromem oznaczającym dezintegrację procesu przetwarzania informacji, czyli zaburzeniem zdolności „dekodowania” i/lub „kodowania” różnorodnych symboli niejęzykowych i/lub językowych występujących w danym języku, kręgu kulturowym czy wspólnocie komunikatywnej, wywołane w następstwie organicznego uszkodzenia ośrodkowego układu nerwowego (PĄCHALSKA 1999: 27).

Rodzaj i stopień „zakłóceń językowych” zależy od rozległości uszkodzeń mózgu, w wyniku których dochodzi do osłabienia lub zaniku tak zwanych engramów, czyli śladów pamięciowych, odpowiedzialnych za dekodowanie lub kodowanie znaków określonego systemu semiotycznego (PĄCHALSKA 1999: 17, 28). W ten właśnie sposób w umyśle afatyka rodzi się chaos, który opisać można jako zespół różnego rodzaju zaburzeń i zerwań, takich jak zmiany zachodzące w pamięci oraz zdolności przekazywania komunikatów – te ostatnie są konsekwencją właściwego stanom afazyjnym rozerwania połączenia *signifiant* i *signifié*. Podstawowym celem terapii po afazji jest przywrócenie tego połączenia, czyli stopniowe uczenie się lub odpamiętywanie reguł posługiwania się znakami językowymi.

W przypadku pisanych świadectw afazji proces uczenia się języka jest tożsamy z procesem odzyskiwania poczucia tożsamości. Tylko wyrażenie swoich uczuć, potrzeb czy sądów za pomocą kodu, który jest zrozumiały dla innych uczestników jakiej-

kolwiek sytuacji komunikacyjnej, może umożliwić podmiotowi ponowne zadomowienie się w świecie oraz autorozpoznanie. Badania nad afazją i jej świadectwami umożliwiają podjęcie refleksji na temat możliwości kreacyjnych mowy, współzależności między językiem a tożsamością czy kwestii mediacyjnego charakteru narracji – mediacja rozumiana jest w tym przypadku jako złożony proces negocjowania swojej pozycji w świecie. Te badania mają charakter studiów przypadku (*case studies*), w których nie chodzi o sformułowanie jakichś ogólnych, uniwersalnych wniosków czy praw na podstawie analizowanego materiału; chodzi raczej o opisanie sytuacji poznawczej afazyka, stanowiącej rodzaj laboratorium niepowtarzalnej, jednostkowej tożsamości.

W tym laboratorium afatyk prowadzi mikroanalizy swojego stanu i pracuje nad opowieścią o doświadczeniu afazji. W jej obrębie bardzo często pojawia się coś, co zakłóca tożsamościową narrację, jest przeszkodą na drodze rozpoznawania siebie, niszczy linearny bieg autobiografii i zmusza podmiot do pogłębionej introspekcji, która ma za zadanie usunąć tę przeszkodę. Ten ciąg metonimicznych dookreśleń uwidacznia, jak istotne dla dynamiki tożsamościowej narracji jest opracowywanie sposobu usunięcia wszelkich zakłóceń. Okazuje się jednak, że owe zakłócenia są koniecznym etapem procesu autoidentyfikacji. Zostaje ona niejako wytworzona przez afazyjną świadomość, która jeszcze nie jest świadomością siebie. Niniejsze rozważania antycypują bardziej szczegółową analizę wspomnianych wcześniej dwóch świadectw afazji; ta antycypacja służy podkreśleniu, z jakim ważnym etapem autoidentyfikacji mamy do czynienia – chodzi o etap wstępny procesu rozpoznawania siebie, o początek podmiotowej genezy, w której z afazyjnego chaosu wyłania się „ja”. Koniecznym etapem tej szczególnej antropogenezy jest rozpoznanie „ja” jako „nie-ja” w postaci pewnej hipostazy.

Świat(y) po „wybuchu mózgu”

Wolną przez Afazję Karoliny Wiktor (2014) – zgodnie z autopoetologiczną deklaracją autorki – jest poematem wizualnym¹. Książka to zbiór wpisów blogowych Wiktor, które zostały odpowiednio opracowane i wydane w formie papierowej. W poemacie

¹ W cytatach zachowano oryginalną pisownię. Wiktor tworzy w swojej książce rodzaj nowej grafii: wykorzystuje znaki interpunkcyjne nie jako przezroczyste elementy tekstu, służące delimitacji strumienia myśli, ale jako elementy znaczące. Ilość znaków przestankowych ulega zwielokrotnieniu, przypisane im zostają określone wartości semantyczne, na przykład „????” oznacza silną wątpliwość, „----” z kolei oznacza przerwę w narracji wynikającą ze związanej z uszkodzonym układem nerwowym niemożności wypowiedzenia lub dokończenia jakiejś myśli.

istotnymi elementami są grafiki autorki, pewne kompozycje ze słów, odrębne od opowieści zawartej w tekście. Nie są one powiązane z tym tekstem na zasadzie ilustracji, nie przedstawiają tego, co opisywane. Należy je traktować jako niezależną, wizualną formę reprezentacji doświadczenia afazji. W poemacie dochodzi do swoistego artystycznego równouprawnienia tekstu i obrazu – obie formy przedstawienia okazują się potrzebne dla osoby z afazją, ponieważ umożliwiają opisanie oraz pokazanie okoliczności i skutków procesu „absolutnego duchowego przełomu”².

Charakterystyczną cechą tej książki jest również topika kosmologiczna, jaką autorka wykorzystuje do opisu przeżycia afazji. Afazja zostaje określona jako „wybuch”, po którym następuje proces powstawania jakiejś rzeczywistości. Oczywiście mamy do czynienia z rzeczywistością mentalnych fenomenów, powstałych po afazji jako próba jej opracowania czy konceptualizacji. Ta rzeczywistość jednak dla afatyka jest tak samo realna jak rzeczywistość noumenalna, której istnienie potwierdzają doświadczenia sensualne. Obie sfery, w jakich funkcjonuje mieszkaniec krainy Afazji, dopełniają się, podobnie jak tekst i obraz w poemacie *Wolga przez Afazję*. W narracji osoby z afazją to, co wyobrażone, łączy się z tym, co realne i intersubiektywne (doświadczone zatem i w podobny sposób opisywane przez wielu ludzi). Dzięki temu połączeniu intelektualna rekonwalescencja po uszkodzeniu mózgu zachodzi szybciej i nosi znamiona procesu totalnego, to znaczy jest odzyskiwaniem utraconych zdolności i jednocześnie działaniem twórczym prowadzącym do powstania czegoś radykalnie nowego.

Bohaterka *Wolga przez Afazję* podróżuje przez wyobrażoną krainę o nazwie Afazja, przypisując sobie rolę korespondenta z tej krainy – czytelnik staje się więc odbiorcą ważnego komunikatu. Afatyczka podróżuje w ultramarynowej wołdze, która chroni ją przed bezpośrednim kontaktem z rzeczywistością realną. Wolgę można też traktować inaczej – jako symbol izolacji, mikrokosmos ludzkiego wnętrza, które staje się czymś w rodzaju twierdzy, atakowanej przez świat zewnętrzny, czyli znaki, których afatyk jeszcze nie rozumie, reakcje lub gesty, których znaczenia nie potrafi odczytać, czy przedmioty, których nie potrafi nazwać. Podróż jest więc metaforą procesu poznawania (po prostu); konsekwentnym eksplorowaniem swojego wnętrza i doświadczenia. Wiktor pisze o afazji na przykład tak:

² Obok „wybuchu” najczęściej używanym przez Karolinę Wiktor synonimem afazji jest właśnie „absolutny duchowy przełom”.

[...] jesteśmy wychowani w pewnych schematach myślowych, językowych, obrazkowych lub dźwiękowych ,,, a Afazja jest taką luką, w zbiorze komunikacyjnych haseł ,,, wszystko zależy od miejsca i wielkości uszkodzenia mózgu, gdzie filozofia przypadku zdecyduje się na rezydencję.
(*drugi słownik afazyjski ---- beatbox afazji*)

Autorka określa afazję także jako „dysfunkcję intelektu”, używa takich obrazowych metonimii jak „intelektualne pustkowia”, „piętrowe luki myślenia”, „przymusowa emigracja” czy „święto wszystkich NIEIDEI”. W pewnym momencie w krainie Afazji jawia się ent, czyli drzewiec:

z kilku powodów rzadko oglądam rzeczywistość w lustrze ,,, raz — to obraz nudy; dwa — to zła konstrukcja postaci głównego bohatera; trzy — to dialogi bez puenty ,,,
może dlatego nie skupiłam się na szczegółach przedstawionego świata ,,, do wczoraj ,,, przez zupełny przypadek poznałam w lustrze enta, który szukał prawdy w nosie ---- dodajmy w lewej dziurce ,,,
(*entowie Afazji*)

Po tym niezwykłym spotkaniu bohaterka zaczyna komunikować się z entem głównie za pomocą dźwięków albo wymiany spojrzeń. Ta wymiana jest „lustrowaniem” siebie nawzajem, czyli przyglądaniem się poszczególnym częściom ciała. Karolina Wiktor w bardzo interesujący sposób opisuje fenomen pewnego rozdwojenia. Na poziomie ontologicznym ent i autorka to ten sam byt; Wiktor widzi w lustrze samą siebie, jednak siebie nie rozpoznaje, dlatego rozmowa z entem jest tak trudna. Ent jest hipostazą „ja”, które dopiero się staje. Kluczową rolę w procesie stawania się tego „ja” odgrywa mikrorozmowa – w taki właśnie sposób Wiktor określa narrację doświadczenia afazji. Ten niezwykły dialog jest rodzajem introspekcji, choć początkowo można ulec złudzeniu, że rozmowa jest standardową wymianą komunikatów między bohaterką a entem. Ten ostatni zostaje rozpoznany jako obcy, jednak ostatecznie staje się medium autoidentyfikacji, czymś w rodzaju tożsamościowej hipotezy, która retroaktywnie oddziałuje na „ja” jako pewną całość, zawierającą w sobie także wszystkie możliwe hipotezy i hipostazy „ja”. Ent jest wytworem świadomości afatyczki, która musi powtórzyć to, co stało się, kiedy była dzieckiem, to znaczy fazę rozpoznania i powiązania dwóch reprezentacji jednego bytu – reprezentacji mentalnej, świadomości „ja”, z reprezentacją realną, czyli wyglądem ciała odbitym w lustrze³.

³ Skojarzenie z psychoanalizą Lacanowską i koncepcją „fazy lustra” nasuwa się samo, jednak psychologię głębi należy potraktować raczej jako konieczny przypis, coś w rodzaju trybutu badacza, któremu etyka zawodowa

Afazja jest więc pewnym regresem, który wymaga powtórzenia procesów identyfikacji „ja” oraz procesów zdobywania podstawowej wiedzy na temat rzeczywistości. Ten problem powtórzenia można też ująć z innej strony – nowy początek może być szansą na stworzenie nowej wizji „ja”, bogatszej o doświadczenie afazji i bardziej świadomej procesów, jakie zachodzą w ciele podmiotu, zwłaszcza procesów myślowych. Niepełna zdolność afatyka do postrzegania i nazywania rzeczywistości zmusza go do postawy negocyjacyjnej, czyli nieustannego wypróbowywania różnych strategii odnoszenia się do siebie i świata. Ta postawa – zdaniem Paula Ricœura – jest prymarna wobec bezpośredniego ustanawiania się podmiotu. Innymi słowy, ustanowienie siebie jako jednocześnie podmiotu i przedmiotu narracji (czyli nominalizacja „siebie”) jest zapośredniczone przez refleksję, która przybiera różne formy, na przykład formę rozpoznania siebie jako kogoś innego (RICŒUR 2003).

W przypadku afatyków w funkcji medium podmiotowej tożsamości występuje także tekst doświadczenia, czyli narracja o afazji. Analiza tego tekstu jest więc analizą stawania się „ja” afatyka dzięki hipostazom czy innego rodzaju modelom opowieści o doświadczeniach (na przykład dzięki modelowi genezyjskiemu). Istotnym etapem powtórnej genezy podmiotowości jest opisana wyżej faza lustra, która w książce Wiktor przybiera formę rozmowy z samą sobą postrzeganą jako ktoś inny. Podmiot afatyczny konfrontuje się z „ja” nie tylko za pośrednictwem lustra czy obrazu, lecz także za pośrednictwem języka, stosując zwrotne formy leksykalne, takie jak „siebie”, „mnie” czy „ja”. W ten sposób Wiktor jako bohaterka narracji o afazji jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem własnej opowieści, odtwarza przeszłość i tworzy teraźniejszą tożsamość, opisuje doświadczenie i pokazuje je za pomocą obrazu, prezentując szereg interesujących strategii identyfikowania siebie jako upodmiotowionego i niezależnego istnienia. Zwrotny, relacyjny charakter narracji o sobie jest konstytutywnym elementem działania poznawczego, które ma na celu znalezienie jakiegoś punktu oparcia, niepodważalnego przekonania o sensowności istnienia (SENDYKA 2015: 13). To przekonanie – jak wynika z rozważań na temat doświadczenia afazji opisywanego przez Wiktor oraz innych Afazjan – wiąże się z odbudową poczucia tożsamości; to właśnie tożsamość jest tym, co daje pewne zakorzenienie w świecie, jawiącym się dla afatyka tuż po udarze jako groźny, nieprzystępny i niezrozumiały.

nakazuje wskazać możliwe drogi analizy, mimo że skupia się tylko na jednej z nich. Dla autorki rozdziału najważniejszymi i najbardziej przydatnymi kluczami interpretacyjnymi są jednak fenomenologia i tradycja hermeneutyki „ja”.

Dzięki pogłębionej introspekcji zachodzącej między innymi za pośrednictwem tekstu i obrazu każdy mieszkaniec krainy Afazji staje się twórcą samego siebie. Finałem procesu artystycznego, takiego jak pisanie, nie ma być dzieło, artefakt, tylko „ja”, aktywny element świata potrafiący (prze)myśleć siebie i świat. W *Wolgą przez Afazję* można znaleźć wiele świadectw tego tożsamościowego aktywizmu. Poszukiwanie trwałego, niekwestionowanego punktu oparcia jest dynamicznym procesem kwestionowania oczywistości, stawiania pytań oraz formułowania odpowiedzi:

— jak to się robi w pustce ??? — zapytałam siebie
 — można pisać puste reportaże z pustki
 — odpowiadałam sobie i stałam się
 korespondentem z Afazji — to moja pierwsza radość
 (*streszczenie roku dla mojej pamięci*)

Powyższy fragment pokazuje, w jaki sposób tworzy się genezyjska opowieść o stawianiu się samym sobą, odzyskiwaniu tożsamości. Afatyk zadaje sobie szereg pytań, które mają doprowadzić do ponownego zaznajomienia się z sobą i otaczającą rzeczywistością oraz wytworzenia form odnoszenia się do realnego i wyobrazonego świata – w przypadku Wiktor jedna z tego rodzaju form to poemat-reportaż stanowiący opis krainy Afazji. Dzięki pisaniu (lub szerzej: tworzeniu opowieści) osoba z afazją odzyskuje poczucie stabilności i pewność siebie wynikającą z ponownego odkrycia własnej odrębności, zdolności do nabywania nowej wiedzy i przyswajania tej utraconej oraz do twórczej aktywności.

Afazja i odkrywanie plastyczności „ja”

My Stroke of Insight Jill Bolte Taylor (2008) jest nieco odmiennym świadectwem stawiania się „ja” niż poemat Karoliny Wiktor. W *Wolgą przez Afazję* nie można znaleźć tak szczegółowej analizy tego, co dzieje się z umysłem afatyka i jak bardzo zmienia się sposób postrzegania rzeczywistości po afazji. Jill Taylor jest neurobiologką, dlatego jej *quasi*-dziennik choroby jest w niektórych fragmentach popularnonaukowym wykładem na temat funkcjonowania mózgu. Obie książki różni także podejście do afazji. Wiktor nie formułuje sądu na temat tego doświadczenia, nie pisze jednoznacznie, czy było ono dobre czy złe i jakie miało znaczenie; skupia się raczej na jego reprezentacji. Z kolei Jill Taylor zaczyna dostrzegać zalety afazyjnego stanu, czyli stanu pewnego zawieszenia myślenia, ciszy, spokoju, niezakłócanego przez tak zwane *brain chatter*, czyli

myślenie o myśleniu bądź „wewnętrzny głos”. Doświadczenie afazji pozwoliło jej odkryć, jak doskonałym mechanizmem jest zdolne do regeneracji i ciągle zmieniające się ludzkie ciało; umożliwiło refleksję na temat plastyczności ludzkiego mózgu i funkcji myślenia, takich jak myślenie linearne czy emergentna dynamika nabywania wiedzy. Ta seria odkryć i olśnień w wyniku afazji nastąpiła po pierwszych, trudnych próbach odzyskania sprawności intelektualnej po uszkodzeniu mózgu, w czasie których pojawiały się podobne doświadczenia, jak w wypadku Karoliny Wiktor. Chodzi głównie o poczucie izolacji. Źródłem tego poczucia jest u Taylor radykalna zmiana percepcji czasu w wyniku uszkodzenia lewej półkuli mózgu, odpowiedzialnej za myślenie linearne. Afatyk funkcjonuje więc w wiecznym Teraz. W wyniku utraty pamięci języka niemożliwa staje się też komunikacja z innymi, afatyk doświadcza dojmującego poczucia rozłączenia ze światem. Proces ponownej identyfikacji siebie odbywa się więc – podobnie jak u Wiktor – w przestrzeni wewnętrznej.

Doświadczenie afazyjnego resetu tożsamości Jill Bolte Taylor przedstawia jako zwinięcie się podmiotu w sobie oraz jego przemieszczenie. Autorka we wstępie do książki pisze: „Zwinięta do postaci embrionu, czułam, że poddaję się śmierci; nawet nie przeszło mi wtedy przez myśl, że kiedykolwiek będę w stanie podzielić się moją historią z innymi [*Curled up into a fetal ball, I felt my spirit surrender to my death, and it certainly never dawned on me that I would ever be capable of sharing my story with anyone*]” (BOLTE TAYLOR 2008: 1). W cytowanym fragmencie Taylor porównuje swój stan do sytuacji embrionu wystawionego na działanie jakiejś konieczności – w tym przypadku chodzi o uraz mózgu, który grozi śmiercią lub trwałym upośledzeniem intelektu. W ten sposób afazja zostaje przedstawiona jako stan regresu, powtórnych narodzin i powrotu do początku.

Spójne i autonomiczne *cogito* uległo rozpadowi. Afatyk przestaje postrzegać samego siebie jako stabilny podmiot procesu poznawczego, staje się bezbronną i niemą istotą. Embrion – podobnie jak drzewiec w książce Karoliny Wiktor – jest hipostazą stanu afatyka, który czuje się oddzielony od tego, kim był, i od materialnej rzeczywistości w ogóle. „Ja” rozumiane jako wypadkowa doświadczeń, pamięci, emocji, sądów i wiedzy przestało istnieć. Taylor pisze, że podczas udaru, dziesiątego grudnia 1996 roku, czuła się tak, jak gdyby obserwowała siebie z zewnątrz. Określa to doświadczenie jako dziwne, obce, posługując się przymiotnikami *odd* i *bizarre*. Wiedza na temat życia przed udarem staje się czymś w rodzaju zbędnego balastu. Jill sprzed afazji nie jest tą Jill, która po „wybuchu” dopiero się staje. W rozdziale siódmym książki autorka zadaje sobie retoryczne pytanie: „Jak mogę nadal nazywać się »Dr Jill Bolte Taylor«, kiedy

utraciłam związek z jej doświadczeniami, myślami i uczuciami?”⁴ (BOLTE TAYLOR 2008: 66-67).

Wyobrażenie podmiotu jako stałej i niezmiennej postaci bytu, która w działaniu jedynie aktualizuje wrodzone, stałe dyspozycje, jest już nieaktualne dla autorki *My Stroke of Insight*. Uświadomienie sobie utraty tożsamości „dr Jill Bolte Taylor” prowadzi autorkę do pewnego poznawczego przejścia od statycznej do dynamicznej koncepcji podmiotu. Podmiot w ujęciu neurolożki jest raczej „wiązką wrażeń”, niemożliwą do ujęcia w jakichś opisowych i niejako ustatyczniających, wykluczających dynamikę stawania się kategoriach, ze względu na swój zmienny, płynny charakter. Jedność *cogito* wiązała się z rozpoznaniem stałych granic podmiotu, czyli granic ciała. Taylor próbuje odejść od tego typu myślenia; dla niej podmiot nie ma granic, ponieważ myśl ich nie posiada. Autorka podejmuje szczególnego rodzaju krytykę wizji podmiotu jako samoistnej monady, która poprzez tę samoistość jest wyobcowana ze świata. To oczywiście dość powszechna postawa krytyczna, charakterystyczna dla takich koncepcji filozoficznych, jak korelacionizm czy estetyka relacyjna. Taylor nie odkrywa więc nowego kontynentu, ale eksploruje na własny rachunek i w sposób bardzo dokładny ten już odkryty.

Podmiot jest częścią świata, istotą, która współtworzy jego rytm – w ten sposób autorka *My Stroke of Insight* postrzega związek „ja” i przestrzeni, w jakiej żyje. Początkowe doświadczenie izolacji podmiotu zostaje przepracowane; uczucie obcości, które funduje izolację, zostaje zastąpione przez uczucie głębokiego związku z rzeczywistością. Autorka kilkakrotnie w swojej książce pisze o tym, że poczuła głęboką jedność ze światem. Doświadczenie to przypominało doświadczenie mistycznej transgresji, które umożliwia wgląd (*insight*) w istotę wszechświata. Opowieść o trudnym doświadczeniu afazji kończy się wyznaniem wiary w celowość istnienia świata i moc kreacyjną człowieka – moc skupioną w ludzkim mózgu, moc myśli, która za pomocą *logosu*, czyli słowa o sile stwórczej, tworzy rzeczywistość. Rozpoznanie Taylor dotyczące umysłu doskonale ilustrują koncept plastyczności podmiotu, przedstawiony przez Catherine Malabou (VAHANIAN & MALABOU 2008). Kategorią plastyczności w odniesieniu do „ja” posługiwał się już Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Malabou przyznaje się oczywiście do tej filiacji). Podmiot jest plastyczny, nie elastyczny, to znaczy każde doświadczenie „odkształca” go, zostawia trwałe ślad albo powoduje w nim radykalną zmianę.

⁴ Przekład własny za: „How could I still be dr Jill Bolte Taylor when I no longer shared her life experiences, thoughts, and emotional attachments?”.

Malabou mówi, że podmiot pod wpływem doświadczenia nie może wrócić do formy czy kształtu wyjściowego – jest natomiast kowalny, może eksplodować i stworzyć samego siebie od nowa. Interesujące, że ta genealogiczna retoryka i retoryka odnowy powraca w różnych dziełach na temat podmiotowości i/lub afazji. W tym kontekście wystarczy przypomnieć książkę Karoliny Wiktor i jej określenie afazji jako „wybuchu” czy cytowaną na początku rozdziału wypowiedź Ernsta Blocha. Afazja jest więc doświadczeniem, które wystawia na próbę tę plastyczną właściwość podmiotu. W książce Taylor afazja zostaje ostatecznie rozpoznana jako doświadczenie pozytywne, oferujące możliwość odnowy i zmiany, związane z głębokim i dokładnym (laboratoryjnym) poznaniem siebie. Doświadczenie utraty, tak szczegółowo opisane przez Karolinę Wiktor, Sławomira Mrożka (2006) i innych afatyków, u Bolte Taylor schodzi na dalszy plan, zostaje przysłonięte przez niemal euforyczną narrację o mocy ludzkiego intelektu. Poznawczy zysk równoważy więc bilans strat i pozwala kontynuować stawianie się bardziej świadomym swoich możliwości podmiotem.

Podsumowanie

W rozdziale przedstawiono tylko jeden aspekt doświadczenia afazji, związany ze sposobami identyfikowania siebie w sytuacji utraty wspomnień i zdolności posługiwania się językiem. Na przykładzie świadectw afazji można obserwować w pewnym przybliżeniu, w jaki sposób i za pomocą jakich strategii powstaje „ja”, czyli jakaś wizja tożsamości. Posłużono się tutaj metaforą laboratorium świadomości, ponieważ ilustruje ona doskonale pewną dynamikę narracji o afazji i narracji o świadectwach afazji – to dynamika zbliżeń i mikroanaliz, pozwalająca na refleksję nad powolnym procesem genezy podmiotowości. Jednym z etapów tego procesu w przypadku afatyków jest próba opracowania doświadczenia izolacji oraz poczucia obcości związanego z nierozpoznawaniem siebie i otoczenia. To opracowanie przybiera niekiedy postać tekstu, czyli świadectwa jakiegoś działania, które to umożliwia stawianie się podmiotowi na nowo. W wypadku Karoliny Wiktor i Jill Bolte Taylor teksty posłużyły – i tu ponownie odwołać się można do przywoływanej już wielokrotnie metafory – jako laboratorium, umożliwiające pracę świadomości i odzyskiwanie sprawności intelektualnej.

English summary

Klaudia Muca's chapter *The Other in Me. Paradoxes of Self-identification in Literary Testimonies of Aphasia* aims at introducing the theme of aphasia as a phenomenon of paradoxical self-identification. Aphasia is a result of organic brain damage which causes loss of memory of experiences as well as memory of language. Regaining speaking and writing abilities, memory and sense of self-identity is a long-term process, represented in the narrations of those who suffered from aphasia. In the chapter, two particular narrations are taken into consideration. Karolina Wiktor—an author of *wolga przez afazję*—and Jill Bolte Taylor—an author of *My Stroke of Insight*—prove that self-identification has many transitional periods, such as recognising “self” as a “non-self” (while looking in the mirror for instance). Thanks to mental hypostasis, which was first perceived as something alien, has since been included in self-narration and as such become a part of “self”. The article reaches the conclusion that “self” is a dynamic phenomenon. The results of the analysis of aphasia patient testimonies are examined in light of the C. Malabou's concept of plasticity of the subject.

Źródła cytowań

- BOLTE TAYLOR JILL (2008), *My Stroke of Insight*, London: Hodder & Stoughton Ltd.
- MROŻEK SŁAWOMIR (2006), *Baltazar. Autobiografia*, Warszawa: Noir sur Blanc.
- PĄCHALSKA MARIA (1999), *Afazjologia*, Warszawa: PWN.
- RICŒUR PAUL (2003), *O sobie samym jako innym*, przekł. Bogdan Chelstowski, Warszawa: PWN.
- SENDYKA ROMA (2015), *Od kultury „ja” do kultury „siebie”. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków: Universitas.
- WIKTOR KAROLINA (2014), *Wolga przez Afazję*, Warszawa: Korporacja Ha!art, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki.
- VAHANIAN NOËLLE, CATHERINE MALABOU (2008), ‘A Conversation with Catherine Malabou’, *Journal for Cultural and Religious Theory*: 1, s. 1-13, <http://www.jcrt.org/archives/09.1/Malabou.pdf> [dostęp: 30.03.2017].

Ksenotopografia i ksenoencyklopedia. Myśl Bernharda Waldenfelsa w badaniach nad światotwórstwem

KRZYSZTOF M. MAJ *

Istnieje taka specyficzna obcość,
która sprawia, że zegary chodzą inaczej.
Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego*

Epistemologiczne nieoswojenie

Zaadaptowanie sformułowanego przez niemieckiego filozofa, Bernharda Waldenfelsa, projektu fenomenologii jako ksenologii oraz jej szczególnego przejawu w postaci ksenotopografii do badań teoretycznoliterackich wydaje się zadaniem karkołomnym – i zarazem tłumaczy, dlaczego znacznie częściej i chętniej przez literaturoznawców przywoływane są teksty reprezentujące myśl inności, jak choćby *Czas i to, co inne* Emmanuela Levinasa czy niemniej znane *O sobie samym jako innym* Paula Ricœura. Dy-
stansując się bowiem od optymizmu hermeneutyki, zakładającej pozytywny program przezwycięzania tego, co obce, na drodze dialektyki wyjaśniania i rozumienia – Wal-

* Uniwersytet Jagielloński i Ośrodek Badawczy Facta Ficta | kontakt: krzysztof.m.maj@factaficta.org

Niniejszy rozdział rozbudowuje i kontynuuje rozważania nad ksenotopografią Waldenfelsa rozpoczęte w artykułach: *Ksenotopografia fikcji w późnej fenomenologii Bernharda Waldenfelsa* (MAJ 2012) oraz *Ksenologia i ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej* (MAJ 2014).

denfels sabotuje samą logikę interpretacji. Cóż bowiem może pozostać interpretatorowi, jeśli potrzeba przyswojenia (a zatem i oswojenia) grozi zawłaszczeniem tego, co obce, poprzez wytrącenie go z równowagi „epistemologicznego nieoswojenia” (CZERANIAK 2002: XXVIII)? Waldenfelsowski lęk przed paradygmatycznością hermenezy jest zakorzeniony na tyle głęboko, że sięga nie tylko krytyki Hansa-Georga Gadamera z jego wizją interpretacji spod znaku „przyswojenia i przewyciężenia obcego” (WALDENFELS 2002: 146), ale i Martina Heideggera, od którego przychodzi mu się zdystansować z tego tylko względu, że postuluje on zrównanie „przejścia przez obce” z „powrotem do własnego” (WALDENFELS 2002: 146) – i to nawet pomimo to, że Heidegger wyraźnie przestrzega przed własnościowym postrzeganiem logosu. Obcość niepodlegająca mediatyzacji niekoniecznie jednakże musi całkowicie wykluczać hermenezę – pod warunkiem jednakże zupełnie innego sproblematyzowania obcości, a więc nie z poziomu tekstocentrycznego (jako obcości znaczenia, domagającej się oswajającej wykładni), lecz światocentrycznego (a zatem jako obcości rzeczywistości *allopisijnej*, pozostawionej w stanie epistemologicznego nieoswojenia). Obce Waldenfelsa jest czymś primordialnym, funkcjonującym przed wszelkim sensem o tyle, o ile postrzega się sam akt usensownienia jako pierwszy gwałt na obcości:

Gdy mamy do czynienia z obcym, dochodzi do głosu pewna postać responsywności, wykraczająca poza wszelką intencjonalność i regularność działania, w formie osobliwej logiki odpowiedzi, która pozostawia obcemu jego oddalenie. Wyzwanie i wezwanie znaczą coś więcej niż intencja i reguły sensu. Wyzwanie przez obce nie ma żadnego sensu i nie dokonuje się według reguł, raczej powoduje sens, gdyż burzy istniejące struktury sensu i rozsadza systemy reguł (WALDENFELS 2002: 52).

Bardzo trudno myśleć o literaturze w takich kategoriach – choć akurat zdanie dalej Waldenfels przywołuje przykład w postaci Rimbaudowskiej formuły poetyckości jako *dérèglement des sens* (WALDENFELS 2002: 52). Rozwiązaniem tej hermeneutycznej aporii może być jednak próba zawieszenia myślenia o literaturze w kategoriach tekstu, języka, sensu i interpretacji, na rzecz postrzegania jej jako galaktyki możliwych światów, złożonych z tych, które są znane i tych, które dopiero mogą być poznane – ale przecież niekoniecznie zrozumiane. Odwiedzając obcy kraj, na przykład Hiszpanię albo Madagaskar, niekoniecznie pragnie się go zrozumieć – wtedy bowiem mógłby on zatracić tę cechę, która stanowi o jego egzotyczności. Starogreckie *exotikós* (ἐξωτικός), od którego wywodzą się łacińskie *exoticus*, francuskiego *exotique*, angielskie *exotic*, niemieckie *exotisch*, włoskie *esotico* i wreszcie polski „egzotyczny” – wszystkie te

przymiotniki określają przynależność do obcego kraju, całkowicie, co istotne, zrelatywizowaną do miejsca, bowiem dla Polaków Hiszpania i Madagaskar będą obce i egzotyczne w równym stopniu, co Polska dla Hiszpanów i Madagaskarczyków. *Per analogiam*, z perspektywy teoretycznoliterackiej i hermeneutycznej wyjaśnianie i rozumienie diegezy *Perfekcyjnej niedoskonałości* Jacka Dukaja może być pożyteczne i fortunate – skoro pozwala choćby na zinterpretowanie kategorii postpłciowości występujących w powieści phoebe’ów (*post human beings*) z perspektywy studiów genderowych lub na sprobietyzowanie zmierzchu antropocenu i transhumanizmu w odniesieniu do płynnej i zacierającej granice między światem realnym i cyfrowym egzystencji. Czy jednak ta sama dialektyka wyjaśniania i rozumienia zastosowana do świata, nie zredukowałaby go do niweczącego iluzję estetyczną tropu alegorycznego? W definicji allotopii, świata kluczowego z perspektywy myśli obcości przez wzgląd na samą swą nazwę, Umberto Eco nie bez powodu zawarł zastrzeżenie, że choć ten obcy świat bywa reprezentowany jako „bardziej realny niż świat rzeczywisty”, to nigdy nie odbywa się to w narracjach o charakterze alegorycznym (ECO 2012 B: 235; MAJ 2015: 36-38). W grze w *make-believe* równie istotne jest bowiem zanurzenie w świat fikcji, co zdystansowanie odeń, umożliwiające świadome i wrażliwe światoodczucie bez bezmyślnego zatracenia się w świecie tekstu i albo wyrzucenia z własnej tożsamości, albo narzucenia jej temu, co obce. Jak wyjaśnia rzecz Anna Łebkowska:

[...] uruchomienie aktywności wyobraźniowej, wchodzenie w świat gry, choć stanowi regułę nadrzędną, po pierwsze – co już oczywiste – nie jest utożsamiane z takim jej rozumieniem, które byłoby równoznaczne z całkowitym zatraceniem się w świecie fikcji, albowiem to właśnie płynna zależność, ustawiczne pogranicze między wchłonięciem przez świat fikcji a wydobywaniem się z niego, między zanurzeniem a dystansem stanowi naczelną jej zasadę. Owa podwójność perspektywy, zasada bycia wewnątrz i zarazem na zewnątrz rządząca przedstawieniem i tym samym fikcją może być jednak przekraczana i to nie tyle – czego być może należałoby się spodziewać – w kierunku całkowitego wtopienia się w świat gry, ile odwrotnie – w kierunku zachowywania pełnego dystansu (ŁEBKOWSKA 2001: 239).

Wydaje się, że Waldenfelsowski projekt ksenotopografii ma służyć opisowi właśnie takiej paradoksalnej, aporetycznej sytuacji jednoczesnego zanurzenia i dystansu, w której równowagę zapewnia jedynie obustronność, symetryczność roszczeń formułowanych zarówno z pozycji swojskich, jak i obcych. Dlatego też Waldenfels zabiega o to, by lęk przed tym, co obce, koegzystował także z podejrzliwością względem jakichkolwiek normatywnych i paradygmatycznych stanowisk ukazujących to, co empirycznie pierwotne, a więc doświadczane, poznane, zrozumiane, przedstawione, słowem –

przyswojone. W tym sensie sformułowana w eseju Eco przestroga przed traktowaniem światów innych i obcych jako alegorii realistycznej doczesności w pełni wpisuje się w tę orientację myślową, czego dowodzą chociażby te słowa z *Topografii obcego*:

Porównywać zawsze można tylko coś w jakimś świecie z czymś w innym świecie, ale nie świat ze światem, a więc także nie świat własny ze światem obcym. Własny świat, podobnie jak ojczysty język, ma tę przewagę, że każdy wariant i każde porównanie różnych wariantów już go zakładają. Własny świat czy własna kultura są uprzywilejowane nie dlatego, że mają jakieś zalety, których brak innym światom czy innym kulturom, lecz dlatego, że musimy od nich wychodzić, obojętnie, czy akceptujemy to pochodzenie, czy też je odrzucamy (WALDENFELS 2002: 121).

To właśnie mogła mieć na myśli Linda Hutcheon, gdy przy okazji analizy strategii urealniania (*reification*) sformułowała definicję realizmu imperialistycznego czy imper-realizmu, zakładającego „realność fikcyjnego referentu” przy jednoczesnym założeniu, że „że jeśli coś »zdarzyło się naprawdę« lub mogło zostać tak przedstawione, to tym samym się uprawomocniało i uprawdopodobniało” (HUTCHEON 1987: 7; MAJ 2015: 21). Lektura narracji reprezentujących światy inne i obce powinna zatem przebiegać wedle zgoła odmiennych – *nomen omen* – wzorców, aniżeli te „uprzywilejowane nie dlatego, że mają jakieś zalety, których brak innym światom czy innym kulturom, lecz dlatego, że musimy od nich wychodzić” (WALDENFELS 2002: 121) – i dlatego też właśnie ten aspekt fenomenologii Bernharda Waldenfelsa należałoby uznać za najbardziej inspirujący z perspektywy badań literaturoznawczych, notorycznie uprzywilejowujących poetykę realistyczną jako najbliższą ludzkiemu doświadczeniu¹.

W stronę ksenotopografii

Obce, po pierwsze, jest coś, co występuje poza własnym obszarem jako zewnętrzne, co przeciwstawia się *wewnętrznemu* (por. ξένον, *externum*, *extraneum*, *étranger*, *stranger*, *foreigner*). Obce, po drugie, jest to, co należy do innego (por. ἄλλοτριον, *alienum*, *alien*, *ajeno*), w przeciwieństwie do *własnego*. Do tego związku należy też słowo *alienatio*, które w kontekście prawnym oddawane jest jako „eksterioryzacja” (*Entäußerung*), a w klinicznym i związanym z patologiami społecznymi jako

¹ Ponieważ próbą sformułowania obszernego dowodu słuszności tego stwierdzenia była cytowana już książka o allotopiiach, tu pozostawałoby ograniczyć się do lapidarnego stwierdzenia, że dopóki do przywoływanych w podręcznikach do poetyki, teorii i historii literatury egzemplifikacjach nie zawita proza fantastyczna, póty lapidarność będzie jedynym, co długo jeszcze pozostanie jej badaczom.

„wyobcowanie” (*Entfremdung*). Obce, po trzecie, jest to, co jest innego rodzaju, odmienne, nie-swoje, osobliwe (*ξένον, insolitum, étrange, strange*), w przeciwieństwie do *swojskiego*² [podkreślenia kursywą, te i następne – Bernhard Waldenfels] (WALDENFELS 2009: 109-110).

W przedmowie do *Topografii obcego* Bernhard Waldenfels, presuponując większość powyższych wysubtelnień semantycznych, przechodzi od razu do motywacji swego rozumienia „fenomenologii jako ksenologii” (WALDENFELS 2002: 90) – stwierdza mianowicie niechęć do dokonywania jednoznacznych rozstrzygnięć, powodowaną świadomością konfliktu przedmiotowego, jaki wywołuje każda próba „monopolu rozumu” (WALDENFELS 1992: 125), idealnie skądinąd konweniującego z Hutcheonowskim ujęciem imperrealizmu. Charakterystyczne – i byłby to punkt, w którym upatrywać by należało linii przecięcia lektury ksenologicznej Waldenfelsa i antylogocentrycznej Derridy – że w miejsce normatywnej definicji, raz na zawsze ustanawiającej podobieństwa i różnice między obcością a innością, Bernhard Waldenfels przedstawia etymologiczne odcienie obcości, tworzące trzy podstawowe płaszczyzny jego rozumienia:

- 1) topograficzną (ale również postkolonialną!) jako zewnątrz, także tego powstającego wskutek alienacji, wyobcowania i eksterioryzacji;
- 2) posesywną jako własność (w tym więc znaczeniu nie właściwość) innego;
- 3) oraz epistemologiczną jako nieswojość, a zatem przynależność do jakiegoś innego rodzaju, wywołującą wrażenie osobliwości, nienaturalności czy nadnaturalności (w tym porządku sytuowałby się na przykład *cognitive estrangement* Darko Suvina).

Już więc w tej polisemicznej wykładni obcości ujawnia się Waldenfelsowska niechęć do redukcjonistycznego pojmowania obcości jako inności *sui generis*, rozpatrywanej po prostu jako *Question of the Other* (WALDENFELS 2009: 110). Niechęć ta jednakże jest, co istotne, konsekwencją leżącą u podstaw całego projektu ksenologii Waldenfelsa dominanty topograficznej, już w metaforyczny sposób skłaniającej do myślenia o obcości w kategoriach przestrzennych, niezawężających horyzontu badań do określonego miejsca, linii czy punktu, lecz zachęcających do oglądu możliwie najbardziej wieloperspektywicznego, ogarniającego wszystkie sposoby jawienia się obcości w przestrzeni:

² Dla odróżnienia emfaz Waldenfelsa od stosowanych w rozdziale, na oznaczenie tych pierwszych będzie wykorzystywana kursywa a nie światło międzyliterowe.

Charakteryzując nasze wysiłki dostrzeżenia i wysłowienia obcego jako topografię, a więc opis miejsc, mamy na myśli różne sprawy. Po pierwsze, topografia przypomina o τόπος (*tópos*), o przestrzeni pomyślanej według miejsc, które spotykamy w wielkiej rozprawie o przestrzeni w *Fizyce* u Arystotelesa, i która współcześnie znów odżyła w nowy, postkartezjański sposób [...]. Do tego jako następny aspekt dochodzi pluralizacja miejsca w formie τόποι (*tópoi*), w węzłowych miejscach rozważania. Mamy przy tym na uwadze nie tylko wspólne miejsca mowy, lecz całkiem ogólnie wielość miejsc, sieci miejsc, ale też mosty i granice, które pozwalają wystąpić heterotopiom, oraz atopie, ziejące otchłanią bezmiejsc (WALDENFELS 2002: 6).

Ksenologia staje się zatem u Waldenfelsa ksenotopografią³, nauką o umiejscowieniu obcości, nawiązującą, jak sam filozof podkreśla, w równej mierze do badań Michela Foucaulta nad heterotopiami i Marca Augé nad atopiami, co do długiej – bo ciągnącej się jeszcze od topologii bycia Heideggera – tradycji filozoficznej, obejmującej myśl Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Claude’a Lévi-Straussa, Emmanuela Levinasa, Gastona Bachelarda, Gillesa Deleuze’a czy Jacquesa Derridy. W ksenotopografii najbardziej być może brakuje miejsca na refleksję „zinstrumentalizowaną psychoanalitycznie” (WALDENFELS 2002: 25), jaka utarła się w dyskursie wzrastającym w tradycji Levinasa, Jacquesa Lacana i Julii Kristevej⁴. Obce (ξένον) Waldenfelsa to bowiem przede wszystkim miejsce obce, rozumiane jako, *primo*, coś, co występuje „gdzie-indziej i jako coś nad-zwyczajnego, co nie ma stałej lokalizacji i wymyka się wszelkim podporządkowaniom” (WALDENFELS 2002: 6), a także, *secundo*, jako „miejsce, gdzie mnie nie ma i być nie może, a gdzie mimo to w formie tej niemożliwości jestem” (WALDENFELS 2009: 112). Wynika stąd, iż w *Topografii obcości* także podmiot podlega specyficznej delokalizacji, jawi się bowiem poprzez akt obcowania, „spotkanie siebie w spojrzeniu innego” (WALDENFELS 2002: 27). Waldenfelsowi równocześnie zależy jednak na uniknięciu poszukiwania obcości poprzez introspektywne spojrzenie we wnętrze podmiotu poznającego – jego zdaniem bowiem obcości (nie inności!) należy szukać w otaczającej przestrzeni, pełnej zarówno miejsc swoich i oswojonych, jak i tych obcych

³ Własna inicjatywa terminologiczna (MAJ 2012).

⁴ Słusznie ubolewa nad tym cytowany już Czerniak, pisząc we wprowadzeniu do *Topografii obcego*, że w filozofii Waldenfelsa jest miejsce na interpretację psychoanalityczną, pod warunkiem (dość zresztą truistycznym z perspektywy teoretycznoliterackiego zastosowania dyskursu psychoanalitycznego), iż: „a) istnieje system reguł, które wykluczają pewne treści z pola świadomości i usuwają je w nieświadomość; b) nieświadome treści mogą nas »nachodzić« w sferze świadomości, ale my nie rozpoznajemy ich »właściwego« sensu, nie radzimy sobie z nimi emocjonalnie i intelektualnie i traktujemy je jako coś obcego w nas samych (ów »właściwy« sens byłby władny rozszyfrować psychoanalityk jako zewnętrzny obserwator dzięki różnym zabiegom demaskatorskim i interpretacyjnym)” (CZERNIAK 2002: XVIII).

oraz wyobcowujących. Z tego też względu cytowany już Czerniak twierdzi, że z *Topografii obcego* emanuje krytycyzm wobec, jak to trafnie ujmuje, filozofii epistemologicznego pojednania (CZERNIAK 2002: IX-X); w tym zwłaszcza zaś – to już słowa samego Waldenfelsa – „pojednania wszystkiego i niczego”, które „na przemian usuwa to, czemu stwarza miejsce i stwarza miejsce temu, co usuwa” (CZERNIAK 2002: IX-X).

Dlatego też Waldenfels stroni w równym stopniu od takiego modelu hermenezy, który chciałby obcość oswajać (CZERNIAK 2002: IX-X), jak i tego, który w definicji negatywnej widziałby supozycję jakiegoś braku. Paradoks takiej względnej lokalizacji obcości (CZERNIAK 2002: II) najlepiej może określa zaczerpnięta przez Waldenfelsa z *Medytacji kartezjańskich* Husserla formuła „dostępności czegoś niedostępnego” (CZERNIAK 2002: 22), w *Fenomenologii intersubiektywizmu* tego ostatniego przeprojektowana na „dostępność we właściwej niedostępności, w *modus* niezrozumiałości” (HUSSERL 1973: 63i; WALDENFELS 2009: 53). Jest to o tyle istotne, że Waldenfels zdecydowanie odchodzi tu od wczesnohusserlowskiej tradycji postrzegania obcości jako wariantu *doppelgängera*, poddanego krytyce jeszcze w Levinasowskiej fenomenologii twarzy, skłaniając się ku rezygnacji z „postulatu absolutnej samoobecności” (WALIGÓRA 2004: 234) na rzecz opisu *stricte* topograficznego, bardzo bliskiego analogicznym rozważaniom literackim. Waldenfelsa interesuje więc nie tyle czysto fenomenologiczna analiza tego, czym jest obce czy też tego, jak poznaje się obce, lecz ksenologiczny namysł nad tym, gdzie umiejscawia się obce. Jak sam deklaruje:

Jednym z podstawowych założeń naszych studiów nad obcością jest to że obce należy w pierwszym rzędzie myśleć z perspektywy *miejsc* tego, co obce, jako „gdzie-indziej” i jako coś „nad-zwyczajnego”, co nie ma żadnej stałej lokalizacji i wymyka się wszelkim przyporządkowaniom. Samą przestrzeń natomiast należy myśleć w ten sposób, że dopuszcza ona zarówno miejsca własne, jak i obce, nie okrążając z góry, ani nie niwelując różnic między tym, co własne i tym, co obce (WALDENFELS 2002: 6).

Gdy przychodzi metaforycznie zastanowić się nad źródłami obcości – w znaczeniu dociekania przyczyn takiej a nie innej reakcji na to, co obce – łatwo przeoczyć, że umysł instynktownie przedkłada wówczas metaforę przestrzenną źródła, w pełni konwenującą z tym, co Waldenfels nazywa za Merlau-Pontym „źródłem Gdzie-indziej” (MERLEAU-PONTY 1996: 252), pewnym nie-miejscem, które nie tylko relatywizuje obcość do określonej lokalizacji, lecz przede wszystkim „jest tym gdzie indziej” (WALDENFELS 2002: 22). Dzięki założeniu przestrzennej legitymizacji zarówno miejsc własnych, jak obcych, Waldenfels unika jednak zarazem groźby negacji, wiodącej wprost

ku zdyskredytowanym opozycjom dwuwartościowym. To właśnie owa szczególnie rozumiana źródłowość obcości – wraz z jej równoczesną „nad-zwyczajnością” – sprawa, zdaniem ksenologa, że to, co obce, „wyprzedza przeciwieństwo »tak« i »nie«” (WALDENFELS 2002: 22), destabilizując u źródła każdą opozycję binarną, w tym także i tę najważniejszą, między swojskim i obcym:

Warunki dostępu odpowiadające wskazanym różnicom są posłuszne określonym regułom i łącznie tworzą pewien ograniczony porządek, który w podwójnym ruchu *włączania* i *wyłączania* umożliwia powstanie nad-zwyczajnego. Owo „poza” porządkiem wyznacza pewne nie-miejsce, atopię, gdyż jest nigdzie, i tworzy heterotopię, gdyż wyznacza inne możliwości umiejscowienia. Atopia i heterotopia mają szczególny charakter, przynależą bowiem do toposu i aktualnej topologii, choć nie jako człon binarnej różnicy, lecz raczej tak jak tylna strona jakiejś karty, której nie sposób oddzielić od strony przedniej. Nie-miejsce, nie dające się włączyć do żadnej sieci miejsc, wymyka się dostępowi i tym samym wskazuje radykalną niedostępność (WALDENFELS 2002: 201-2).

To, co nieznane, pozostaje zatem obcym nie dlatego, że jest brakiem tego, co znane – podobnie jak tylna strona karty nie jest brakiem jej strony przedniej – lecz dlatego, iż „oczekuje na nasze poznanie i samo w sobie jest poznawalne”, a zatem rzeczywiście, jak już wspomniano, przypomina swą naturą doświadczenie minionego (WALDENFELS 2002: 23). Zdaniem Waldenfelsa to właśnie trychotomię: (1) miejsce własne → (2) *limes* (granica/próg, miejsce „pomiędzy”) → (3) miejsce obce należałoby wpisać w Husserlowski *Lebenswelt* (świat życia)⁵, w którym mogłoby się dokonywać nieustanne przenikanie (Helmut Plessner, Viktor von Weizsäcker), splatanie (Norbert Elias, Maurice Merleau-Ponty) czy zachodzenie na siebie (*RamAdharMall*) dwóch obszarów: świata swojskiego (*Heimwelt*) i obcego (*Fremdwelt*), obydwu wzajemnie ustalających warunki swojej dostępności i niedostępności⁶. Owego progu wszelako nie po-

⁵ Jakkolwiek oryginalnie jest to termin Rudolfa Euckena (GADACZ 2009: 389), tak właśnie u Husserla zyskał on swe najbardziej rozpoznawalne znaczenie, wedle Bernharda Waldenfelsa – na wskroś nowoczesne: „Świat jako ogarniająca całość został [u Husserla – KMM] odniesiony do szczególnej postaci *życia*, która w filozofii życia niepokojąco waha się między życiem organizmów żywych a światem ducha”. W dalszych partiach wywodu Waldenfels precyzyjnie odróżnia świat życia (*Lebenswelt*), „występujący tylko w formie *terenu* i *horyzontu*” (ten w kontekście niniejszych rozważań pozostanie najistotniejszy) od sposobów życia, „które uchwylić można tylko jako splot, tkanę czy tło wywiczonych praktyk życiowych” (WALDENFELS 2002: 54-55, 121).

⁶ Warto odnotować, że ustalanie warunków dostępności jest też kluczowym narzędziem semantyki możliwych światów, w języku której dostępność ze świata aktualnego determinuje zrozumienie alternatywy stwarzanej przez świat możliwy. Jak wyjaśnia rzecz Anna Łebkowska w odniesieniu do rozważań Marie-Laure Ryan: „świat fikcji tworzy centrum alternatywnego systemu rzeczywistości. Nadawca zaprasza odbiorcę do jego

winno się pojmować z całą dosłownością skojarzenia: to, co obce, „przychodzi [...bo-
wiem — K.M.M.] przez drzwi, z zewnątrz jako nieproszony gość, nie należący do nas,
ale żądający posłuchu” (WALDENFELS 2002: 89). U Waldenfelsa chodzi raczej o zjawi-
sko bardziej – *excusez le mot* – podprogowe: obcość pojmowana bowiem *a limine*
ujawnia pewną stopniowalność, różnicującą stadia ksenologicznej transgresji wedle za-
sady „ile porządków, tyle obcości” (WALDENFELS 2002: 30). Zasada ta podważa sen-
sowność radykalnego rozgraniczania miejsc własnych i cudzych, uprzątniając także,
że każda próba naruszenia sytuacji transgresywnej grozi normatywistycznym ześrodk-
owaniem o charakterze egocentrycznym (ześrodkowanie na podmiocie), etno-
centrycznym (ześrodkowanie na etnosie) lub logocentrycznym (ześrodkowanie
na dyskursie)⁷. Bernhard Waldenfels uniemożliwia zatem nie tylko zażegnywanie, ale
również i podżeganie konfliktu (łacińskie *conflingere* dobrze oddaje ten paradoks,
gdyż oznacza dosłownie ‘uderzanie razem’) własnego z obcym, upatrując równowagi
epistemologicznego nieoswojenia w myśli, że „nie można mieć własnego bez obcego”
(WALDENFELS 2002: 69-70). Prowadzi to do kolejnego paradoksu, na prawach któ-
rego to, co własne, powstaje „w ten sposób, że coś mu się wymyka, a to, co mu się
wymyka, jest dokładnie tym, czego doświadczamy jako obcego i heterogenicznego”
(WALDENFELS 2009: 16) – wiodąc wprost ku zjawiskom inkluzji i ekskluzji, towarzy-
szącym relacjom granicznym pomiędzy wewnątrzem i zewnątrzem. Dlatego też:

Ześrodkowanie na jednym, wokół którego grupuje się inne, zostaje przełamane na rzecz sfery „po-
między”, pogranicza, *intermonde*, w której jedno odnosi się do innego, i każde jest tym, czym jest,
tylko w odnoszeniu się do innego. To „pomiędzy” oznacza nie tylko fenomen nowego rodzaju,
lecz także nowego rodzaju organizację, albo, jak powiedziałby Husserl, logos fenomenów. Chodzi
o sieć relacji, w której istnieją punkty węzłowe, złącza i drogi połączeń, ale nie ma stacji centralnych
(WALDENFELS 2002: 90).

wnętrza, lecz by go pozyskać buduje świat zgodnie z zasadami dostępności. Zasady te służą Ryan do typologii
światów fikcyjnych zróżnicowanych ze względu na typ narracji, stopnie autorytarności, wiarygodności itd. Ale
pomimo dominującego w fikcji przemieszczenia, pomimo całej opisywanej przez Ryan procedury zapraszania,
wciągania odbiorcy w świat fikcji, świat zewnętrzny nie zostaje tu odcięty, odsunięty, na korzyść samostano-
wienia fikcji. Rzecz wygląda zgoła odwrotnie: podwójna perspektywa wzmacnia zależność od świata ze-
wnętrznego, uwypukla, mocno przywiązując dwa światy do siebie” (ŁEBKOWSKA 2001: 280-81).

⁷ „Próbow przyswojenia [obcego – K.M.M.] towarzyszą różne formy ześrodkowania: *egocentryzm*, wychodzący
od tego, co indywidualnie własne, *etnocentryzm*, trzymający się tego, co własne kolektywnie, oraz *logocen-
tryzm*, stawiający na to coś ogólnego, co obejmuje zarówno własne, jak i obce” (WALDENFELS 2002: 48-49).

W sferze *intermonde* zatem, prócz diastazy własnego i obcego (WALDENFELS 2009: 16), dochodzi do permanentnej negocjacji wzajemnych roszczeń w duchu intersubiektywizmu, interkulturowości i interakcji, składających się razem na to, co Waldenfels wyraża mianem fenomenologii responsywnej (WALDENFELS 1999). Równocześnie jednak on sam przyznaje, iż właśnie owa sfera pomiędzy, tak podatna na akty pojednania spod egidy *discors concordia*, najbardziej narażona jest na niebezpieczeństwo zastąpienia ego- i etnocentryzmu (centrujących to, co własne) przez logocentryzm, w którym „jakiś logos występuje jako to, co wspólne, ogarniające i przekraczające różnice między własnym i obcym” (WALDENFELS 2002: 91). Nawet w dialogu Waldenfels widzi niebezpieczeństwo dyskursywnego ześrodkowania na jednym z rozmówców i jednej zarazem wizji rzeczywistości, przestrzegając, że także „owo »dia« (*δία-*) [...] międzymowy narażone jest na niebezpieczeństwo monologicznego zagłuszenia przez jeden głos jednego logosu” (WALDENFELS 2002: 92). Obranie „miejsca, z którego przemawia się w imieniu całości” (WALDENFELS 2002: 93) – kartezyjańsko-leibnizjańskiej *mathesis universalis* – kończy bowiem z arbitralnych pozycji grę przyswajania i oswajania, rozumienia i porozumienia, wewnętrzności i zewnętrżności czy bliskości i oddalenia⁸, niwecząc możliwość „zaniepokojenia przez obce” (WALDENFELS 2002: 50) – a więc wolnej od opresyjnych asymetrii odpowiedzi na *curiosum*.

⁸ Szczegółowej analizie wyliczonych koordynatów topograficznych poświęcony jest w *Topografii obcego* dłuższy *passus*: „Obchodzenie się z obcym, wychodzące od jego dostępności w tym, co niedostępne, literalnie wskazuje na chodzenie przemierzające przestrzeń, zbliżające się do pewnych miejsc, a zarazem oddalające od innych, napotykające przeszkody, odnajdujące wstęp albo też spotykające się z jego odmową, przekraczające progi albo pozostające przy nich. Ten dostęp podlega ograniczającym warunkom dostępności. Gdy próbujemy określić te warunki, natrafiamy na szereg różnic szczegółowych, w których artykułuje się ogólna różnica pomiędzy własnym a obcym. Granice wskazują na tę i tamtą stronę granicy, w ten sposób, że jakiś obszar oddzielony jest od innego [...]. Do tego dochodzi różnica między *wewnątrz* i *zewnątrz*, która wynika stąd, że własnemu nie tylko przypisuje się jakieś miejsce, ale znajduje się ono na tym miejscu i miejsce to jest jego miejscem pobytu. Jeśli uwzględnimy, że granica ma swe źródło w procesie ograniczania i rozgraniczania, to tworzy się przestrzeń wewnętrzna, oddzielona od przestrzeni zewnętrznej [...]. Ponieważ wewnątrz i zewnątrz mogą umożliwiać bądź uniemożliwiać dostęp, jako trzecia wchodzi w grę różnica między *otwartością* i *zamkniętością*, różnica płynna, która w skrajnych przypadkach całkowitego otwarcia bądź całkowitego zamknięcia sprawia, że różnica między własnym i obcym zanika. Ponieważ dostęp uruchamia pewien proces, który przyjmuje przeciwstawne określenie dochodzenia i odchodzenia, przybliżania się i oddalania, dochodzi do rozróżnienia między *bliskością* i *oddaleniem*. W końcu ruch przemierzający przestrzeń wyznacza pewien kierunek, podlegający różnicy między »Skąd« i »Dokąd«, »Tu« i »Tam«” (WALDENFELS 2002: 200-201).

Ksenotopografia w badaniach teoretycznoliterackich

W trudzie wydobyć z ksenotopografii Waldenfelsa wątków istotnych z punktu widzenia teorii światotwórstwa pozostaje wspomnieć jeszcze o jednym ważnym problemie, który można byłoby nazwać kseno- bądź allonimią. W *Topografii obcego* pada bowiem porównanie tego, co obce, do czegoś minionego, co „odnaleźć można tylko w jego skutkach bądź w przypomnieniu – i nigdzie indziej poza tym” (WALDENFELS 2002: 23). Z propozycji zestawienia aktu przypominania z ksenotopografią można wyczytać jeszcze jeden trop teoretycznoliteracki w postaci znanej geopoetyce metafory miejsca pamięci (*lieux de mémoire*) Pierre’a Nory. Jak przypomina Elżbieta Rybicka w tekście *Miejsce, pamięć, literatura*, o fundującym miejsce pamięci związku topografii i toponimii pisał jeszcze Roland Barthes, określając nazwy własne w jednej ze swych lektur Prousta „swego rodzaju formą przypominania” i przypisując im „zdolność przywoływania (gdyż można do woli odwoływać się do esencji zawartej w wymawianej nazwie) i zdolność zgłębiania (gdyż nazwę własną można »rozwijać« dokładnie tak, jak czyni się to z pamięcią)” (BARTHES 2001: 46; RYBICKA 2008: 30-31). Owo przywoływanie i zgłębianie za pomocą słów to tymczasem dwa główne powody powstawania narracji, które kanadyjski przedstawiciel kognitywnej szkoły narratologii, Richard Saint-Gelais, określił – w dodatku w książce pod wymownym w tym kontekście tytułem *L’empire du pseudo* – mianem ksenoencyklopedycznych. Ksenoencyklopedyczność miałaby, zdaniem Saint-Gelais, opisywać pole referencjalnych presupozycji tekstu fantastycznego różniące się od sieci odniesieniowych przyswojonych wcześniej przez czytelników (SAINT-GELAIS 1999: 140) – a zatem tworzące kolejny poziom Eco-wskiej „kompetencji encyklopedycznej” (ECO 1994: 172), w tym kontekście stającej się już *de facto* kompetencją ksenoencyklopedyczną. Nawiązanie do Umberta Eco jest tu podwójnie nieprzypadkowe. Po pierwsze, Saint-Gelais buduje całą swoją koncepcję w oparciu o Eco-wskie rozważania na temat świata encyklopedii jako idei regulatywnej i „Biblioteki Bibliotek” (ECO 2012 B: 232), identyfikując satysfakcję lekturową czytelników prozy fantastycznonaukowej właśnie ze świadomością powiększania zasobu wiedzy o obcych światach. Co jednak ważne, zasobu tego nie sposób pogłębiać z wykorzystaniem ogólnodostępnych źródeł faktograficznych czy historycznych, ponieważ te mogą służyć pomocą jedynie w odbiorze prozy realistycznej, z którą współdziela to samo pole odniesienia. Problem ten podnosi w komentarzu do *L’empire du pseudo* Istvan Csicsery-Ronay, twierdząc, że:

Przyjemność tekstu fantastycznonaukowego jest udziałem doświadczonych czytelników, którzy nauczyli się czytać go tak, jak tekst realistyczny, z tą jednak różnicą, że wymagający nieustannego domysłania się znaczenia wszystkich użytych w nim dziwnych terminów [...]. Przypuszczenia te są poddawane próbie, sprawdzane, potwierdzane lub całkowicie rewidowane, kiedy czytelnik podąża za fabułą, starając się przy tym na bieżąco uzupełniać napotymane w niej luki kontekstualne (*fill in the contextual gaps*). Przypomina to zasięganie opinii wyobrażonej encyklopedii – tyle że w tym przypadku encyklopedia tworzona jest w toku lektury przez samych czytelników (CSICSE-*RY-RODAY* 2012: 502)⁹.

W języku ksenotopografii Waldenfelsa tego rodzaju przestrzeń ciągłych renegocjacji i, przede wszystkim, styku dwóch przestrzeni świata życia (*Lebenswelt*), znanej i swojej (*Heimwelt*) oraz nieznanej i nieswojej (*Fremdwelt*), byłaby tożsama ze sferą *intermonde*. Co więcej, kognitywne rozumienie świata u Eco, Saint-Gelaisa i Csicsery’ego-Ronaya nie wchodziłoby bynajmniej w konflikt z fenomenologiczną ideą świata życia – ponieważ nie chodzi tutaj o jakąś konkretną reprezentację diegetyczną, lecz raczej o pewien *consensus* wiedzy o świecie. Atutem zestawienia ksenoencyklopedii z ksenotopografią byłaby jednakże przede wszystkim możliwość obronienia statusu kseno- i allonimii – ponieważ pozwalałoby to na rozpoznawanie przejawów „monopolu rozumu” w każdym akcie imperrealizmu. Podręcznikowym jego przykładem może być chociażby użyte przez Wojciecha Kajtocha w wydanej w 2015 roku monografii *Literatura i kultura popularna. Metody, propozycje, dyskursy* (napisanej przezeń wspólnie z Bogdanem Trochą i Jakubem Z. Lichańskim) pojęcie „fantastyki racjonalistycznej” – która miałaby jako jedyna pośród wszystkich gatunków fantastyki odznaczać się wysokim poziomem realizmu, a ponadto budować „swoje ekstrapolacje [...] zgodnie z ustaleniami naukowymi” i „jako konsekwencje rozwojowe realnych zjawisk dzisiejszych” (KAJTOCH, LICHAŃSKI & TROCHA 2015: 45). Jak w większości tego rodzaju doksalnych stwierdzeń, poetyka realistyczna miesza się tu z realizmowością pojętą potocznie jako cecha świata rzeczywistego, jednak z perspektywy ksenologicznej niepokoi przede wszystkim ów „racjonalizm”, co do którego nie sposób być pewnym, czy miałoby to być określenie oświeceniowej formacji filozoficznej czy też próba wykluczenia innych przejawów fantastyczności jako irracjonalnych i przez to, w domniemaniu, niegodnych refleksji badawczej. By jednakże oddalić zarzut tendencyjności

⁹ Tłumaczenie własne za: „The pleasure of the sftext for experienced readers is precisely the work of pretending that they are reading a realist text, but one that requires constant conjectures about what these strange terms and figures mean. These conjectures are tested, confirmed, reconsidered, or disconfirmed as readers progress through the diegesis, striving to fill in the contextual gaps. It is as if they were consulting an imaginary encyclopedia, but one they are constructing themselves as they read”.

przywołanego przykładu, w tej samej publikacji Bogdan Trocha przeciwstawia „dominantę naukową” *science fiction* „nic nie znaczącej ornamentyce” (KAJTOCH, LICHAŃSKI & TROCHA 2015: 92) innych odmian fantastyki, które z braku lepszego określenia nazwać trzeba byłoby nienaukowymi. Tego rodzaju aprioryczna opozycja binarna, budująca diastatyczny model świata, służy tu, co gorsza, nie naukowej argumentacji, lecz krytycznemu wartościowaniu, towarzyszącemu formułowaniu łatwych – i znów czysto doksalnych – diagnoz zmieniających się oczekiwań odbiorczych i wypierania literatury „wysokiej” i „głównonurtowej” przez sztukę „masową” (zauważmy, że wszystkie określenia podane w cudzysłowach są wartościujące). Badanie narracji fantastycznych wymaga tymczasem daleko bardziej idącej wrażliwości dyskursywnej i precyzji terminologicznej – w której unika się osławiania allotopijnego świata poprzez jego redukcję do dwuwymiarowej alegorii¹⁰. W tej samej książce Jakub Z. Lichański dopatruje się w *Silmarillionie* Johna R. R. Tolkiena „próby opowiedzenia – w całkiem obcym języku [podkr. oryg.] – o świecie, o którym inni już opowiedzieli” (KAJTOCH, LICHAŃSKI & TROCHA 2015: 19), mieszając poziom świata narracji, w którym istnieje Śródziemie, a w jego granicach istotnie funkcjonują fikcyjne systemy językowe, oraz narracji o świecie, zrealizowanej w książce powstałej – jako żywo – w języku angielskim i *par excellence* osławiającej tym sposobem obcy świat fantastyczny. Za próbę opowiedzenia o znanym świecie w całkiem obcym języku uznać można byłoby istotnie *Codex Seraphinianus* – stworzony w drugiej połowie XX stulecia przez Luigię Serafiniego niedościgniony wzorzec praktycznej ksenoencyklopedii, opisującej nierozszyfrowanym po dziś dzień językiem, alfabetem i systemem numerycznym allotopijny – choć dzielący pewne cechy wspólne z faktyczną rzeczywistością – świat. W poetyce fantastycznej tymczasem częściej dochodzi do fascynującego z perspektywy teoretycznoliterackiej kompromisu pomiędzy fikcją narracyjną a opisującą ją metafikcją, gromadzącą – często z wykorzystaniem technik imitujących zapis faktograficzny, historiograficzny, leksykograficzny i encyklopedyczny – wiedzę, której stopniowa akumulacja

¹⁰ Nie unika tego cytowany już wyżej Kajtoch, wypowiadając się o światotwórstwie w słowach dość aksjomatycznych, by budziły wątpliwości nie tylko z perspektywy ksenotopograficznej, ale i w ogóle ponowoczesnej: „Dzieło literackie, a więc językowe, jest analogonem świata rzeczywistego w tym znaczeniu, że także ukazuje pewien świat. Ma on określoną strukturę, określone sensory, określone prawidłowości, poddane pewnym zasadom. W świecie realnym, o którym opowiada się w języku naturalnym, obowiązują reguły identyfikowane przez filozofię. W świecie utworu, o którym opowiada w swoim (zgodnym z przyjętymi konwencjami literackimi) języku pisarz, też są pewne prawidła i pewna filozofia” (KAJTOCH, LICHAŃSKI & TROCHA 2015: 19). Wydaje się, że takie kategoryczne sądy, głoszone w dodatku w roku 2015, wyrażą potwierdzają trafność uwagi Derridy z eseju o Emmanuelu Levinasie, że „orzekanie jest pierwszą przemocą” (DERRIDA 1993: 252).

zwiększa kompetencję ksenoencyklopedyczną odbiorcy. Być może najmniej oczywistym, choć niezwykle wymownym przykładem narracji ukazującej ten szczególny, światotwórczy wymiar ksenologii, mogłaby być powieść Johna Crowleya *Późne lato*, opowiedziana z wybitnie wyobcowującej perspektywy protagonisty imieniem Potok Słów (*Rush That Speaks*), żyjącego w świecie po apokalipsie, który utracił kontakt ze znaczeniami doby „kultury referencji” (DERRIDA 1986: 255). Ramą modalną narracji czyni bowiem Crowley zapisywaną na bieżąco w ośmiościennych kryształach pamięci rozmowę Potoka z bytami identyfikowanymi przezeń jako anioły – co przekłada się na kompozycję całej powieści, podzielonej nie na części czy rozdziały, lecz właśnie kryształy i tworzące je fasety. Narracja *Późnego lata* jest zatem równocześnie wariacją opartą na konwencjonalnym chwycie odnalezionego rękopisu, będącego w poetyce realistycznej gwarantem prawdziwości i wiarygodności świadectwa literackiego – który tutaj jednakże wzbogacony zostaje o element w poetyce realistycznej nieobecny, bowiem związany właśnie z domniemaną obcością języka, którym musi się posługiwać protagonista. Kryształ w powieści Crowleya, będąc nie tylko funkcjonalną częścią narracji, ale również rodzajem fikcyjnego nośnika danych, może zarazem pełnić funkcję narzędzia translatorskiego, dokonującego przekładu narracji Potoka Słów na język, którym posługują się jego sfingowani słuchacze – a także, co z wrażliwej na takie szczegóły perspektywy światotwórczej wyjaśniałoby użycie języka angielskiego – czytelnicy samej powieści. W ten oto sposób ksenoencyklopedia i kompetencja encyklopedyczna mogą być rozwijane bez konieczności zniekształcania języka narracji, który w niektórych przypadkach – do których należałoby zapewne zaliczyć *Lód* Jacka Dukaja, projektujący w warstwie językowej hipotetyczne brzmienie zrusyfikowanej polszczyzny – zamiast oswajać czytelnika ze światem obcym, może go wyalienowywać ze świata już oswojonego, prowadząc tym samym do zachwiania równowagi w ramach „symetrii roszczeń” (CZERNIAK 2002: XI).

Problem języka i ksenoencyklopedii wiąże się z jeszcze jednym, być może najważniejszym, aspektem myśli ksenologicznej Bernharda Waldenfelsa. Otóż w *Topografii obcego* i innych pismach filozofa przewija się wątek trzeciego, swego rodzaju instancji mediującej kojarzącej się z trzecim regulatywnym (*tiers régulateur*) Jean-Paul Sartre’a czy trzecim absolutnym Georga Simmla¹¹. Którąkolwiek drogą by nie podążać, Trzeci

¹¹ Przykłady te Waldenfels czerpie z cytowanej *Socjologii* Simmla i z Sartre'owskiej *Critique de la raison dialectique* (WALDENFELS 2009: 123).

pozostanie zawsze w sferze jakiejś wyobcowanej zewnętrzności, legitymizującej każdorazowe odniesienie do czegoś innego (w drugim – przypomnijmy – rozumieniu obcości, a więc jako *ἄλλοτριον*, *alienum*). Tu właśnie w pełni ujawnia się Waldenfelsowskie zróżnicowanie obcości i inności: każdy obcy jest inny, jednak nie każdy inny jest zarazem obcy. Układ „swój-obcy/obca-trzeci” nie tworzy jednak żadnej triady, trychotomii czy nawet dialektyki, bowiem trzeciemu nie sposób jest „postawić stopy jednocześnie po obu stronach progu” (WALDENFELS 2009: 110):

Sfera „pomiędzy”, od której wychodzimy, nie stanowi wspólnego gruntu, na którym doświadczenie obcego mogłoby się wesprzeć, ani też wspólnego terytorium, na którym obowiązuje wspólne prawo. [...]. Jeśli więc teraz figurze obcego przeciwstawiamy figurę trzeciego, to nie mamy na myśli przypadkowo dołączającej się jednostki, która jedynie podwyższa liczebność grupy, lecz określoną rolę, która zawsze się pojawia, gdy wspólnie albo też przeciw sobie coś czynimy (WALDENFELS 2009: 123).

W *Podstawowych motywach fenomenologii innego* wyróżnione zostają trzy takie role, a mianowicie (1) trzeciego uczestniczącego („który ingeruje w to, co się dzieje [...] na przykład przez aplauz lub dezaprobatę”), (2) trzeciego poświadczającego („który jest odpowiedzialny za pewne wydarzenia, podaje je do wiadomości albo zachowuje w pamięci”) i (3) trzeciego-neutralnego obserwatora („który rejestruje procesy społeczne, nie ingerując w nie ani nie zajmując wobec nich żadnego stanowiska”; WALDENFELS 2009: 124). Oddzielnie Waldenfels przygląda się obserwacji uczestniczącej (zarówno etnologa, jak i korespondenta wojennego) jako roli mieszanej, istotnej z perspektywy problemu globalizacji i zacierania granic kulturowych, a także szeregowi „funkcji porządkujących” w postaci (1) koordynacji (trzeci kierujący), (2) dystrybucji praw (trzeci-dystrybutor), (3) mediacji w konflikcie (trzeci-rozjemca) oraz (4) pośrednictwa między różnymi formami wyrazu (trzeci-tłumacz). Z perspektywy studiów teoretycznoliterackich, a także ksenotopograficznego podejścia do tworzenia fikcyjnych światów i przypisanych im (kseno)encyklopedii najbardziej pomocna byłaby niewątpliwie kategoria neutralnego obserwatora oraz funkcje mediatora i tłumacza – bo to właśnie w tę rolę wcielić musi się autor-światotwórca, który nie tylko przecież tworzy niejednokrotnie obcy świat, ale i musi przełożyć narrację o nim w taki sposób, by stała się ona zrozumiała. Podobnie stałoby się zapewne wówczas, gdyby to któregoś z fikcyjnych postaci przyszło zrozumieć świat, który wydaje się niektórym z nas tak racjonalny, prawdziwy i oczywisty – czego satyryczną kroniką jest *Plasklandia* Edwina Abbotta Abbotta, mistrzowsko odwracająca relacje swojsko-

obce między różnowymiarowymi światami (MAJ 2015: 77-94). Istotą ksenoencyklopedyczności i zarazem wyzwaniem dla światotwórcy staje się zatem w perspektywie ksenologicznej i ksenotopograficznej to, by wejście w realia innego świata odbywało się z poszanowaniem jego odmienności bez względu na to, czy to obcemu przychodzi wkroczyć w świat swojski, czy też swojemu w świat obcy. To zapewne z tego względu w artykule *In Place of the Other* Waldenfels rozbudował swoją koncepcję trzeciego o ideę substytucji źródłowej (*originary substitution*), w myśl której „nie zajmuje się miejsca obcego w punkcie dojścia, lecz przyjmuje się je jako pierwotny punkt wyjścia”, u samych źródeł obcości, tam „gdzie nie mogą być i gdzie wszystko mnie uderza, czy to spojrzenie, czy to słowo, czy to gest, czy to pochodzenie obcego” (WALDENFELS 2011: 156). Trzeci, pełniąc dosłownie rolę przejściową (*transitional*), nie mówi w efekcie o obcym czy razem z obcym – lecz w jego imieniu, nie przynależąc ani do sfery swojskiej lub obcej, ani do wnętrza lub do zewnątrz, ani też do topograficznego „Tu” i „Tam”, tylko funkcjonując na progu (*on the threshold*) w międzyświecie (WALDENFELS 2011: 157). W wykładni ksenotopograficznej mówienie w imieniu obcego czy wyobrażanie siebie w sytuacji obcego będzie więc zajmowaniem jego miejsca, które Waldenfels – w inspirujący dla teorii literatury sposób – przedstawia jako tytułowe zajmowanie miejsca tego, co obce (*in place of the other*):

Terminy „w miejscu” [*in place of*], „zamiast” [*instead of*], lub, w innych językach, ἀντίτινος, *in loco*, *an Stelle von* czy *au lieu de*, wiodą ku relacji topicznej: A objawia się w miejscu B. Jednakże jeśli zatrzymamy się w tym miejscu, zamkniemy w perspektywie neutralnego obserwatora, opisującego dane relacje bez zaangażowania w którąkolwiek z nich. Substytucja tymczasem jest czymś znacznie więcej. Oznacza mianowicie, że *ktos* zajmuje *czyjeś* miejsce. Miejsce, z którego przemawiamy, jest czymś więcej, niż tylko punktem w homogenicznej przestrzeni. Odnosi się bowiem do miejsca uprzywilejowanego, wskazywanego przez słowo: „tutaj”. Tutaj leży miejsce, z którego patrzę, z którego wyruszam, w którym mówię i w którym działam, w którym jestem i w którym odnajduję się w myśl Heideggerowskiego *Befindlichkeit*. [...]. „Tutaj” oznacza miejsce w świecie. [...] zajmując zaś miejsce innego, nie tylko zmieniamy swoje miejsce, lecz w jakimś zakresie wkraczamy też do innego (*another*) świata (WALDENFELS 2011: 152)¹².

¹² Tłumaczenie własne za: „The terms »in place of« or »instead of« or, in other languages, ἀντίτινος, *in loco*, *an Stelle von* or *au lieu de*, lead us to a topical relation: »A appears in place of B«. But should we stop here, we would get stuck in the perspective of a neutral observer, describing given relations without being involved in anyone of them. Now, substitution as we understand it means more than this. It means that somebody takes somebody's place. The place we are speaking from is more than a given point within a homogeneous space. It refers to a privileged place, indicated by the word »here«. Here is the place from which I perceive,

W ten oto sposób – „o ile w swoich wypowiedziach zawsze już intenduje ogólny sens i wysuwa ogólne roszczenie do ważności” – Waldenfelsowi udaje się opisać sytuację, w której kontakt własnego z obcym ma szansę na uniknięcie zawłaszczeniowo-wywłaszczeniowych asymetrii poprzez każdorazowe wykraczanie poza zajmowane stanowiska – „tak, że obce nigdy nie jest [...] w pełni obce, a własne nigdy nie jest wyłącznie własne” (WALDENFELS 2002: 124). W świetle tych rozpoznań ksenotopografia zbliża się w swych założeniach do najbardziej palących problemów teorii literatury – przekładu, interpretacji i reprezentacji – i obejmuje całe spectrum różnorodnych zjawisk światotwórczych, coraz częściej dotyczących problematyki obcości wobec postępującego wypierania homogenicznej poetyki realistycznej przez całą mnogość poetyk fantastycznych, subwersywnych względem porządku myślowego narzuconego przez imperrealizm. Kompetencja ksenoencyklopedyczna staje się w tej perspektywie niczym innym, niż doświadczeniem spotkania swojskiego i obcego w sferze *intermonde* – i pewnie właśnie ta trudność w zajęciu miejsca obcego (i to w podwójnym sensie, bo zarówno obcego w znaczeniu mieszkańca tworzonego przez siebie świata, jak i czytelnika, obcego zarówno dla mieszkańca, jak i twórcy świata) przesądza o problemach związanych z kontekstualizowaniem wątków ksenoencyklopedycznych w obrębie samej diegezy. Podobnie jednak jak u Waldenfelsa przyjmowanie roli trzeciego daje nadzieję na pozytywne rozwiązanie aporii związanej z niemożliwością przepracowania sytuacji „zaniepokojenia przez obce” (WALDENFELS 2009: 50), podobnie też wydaje się dobrze rokować perspektywa zbudowania wspólnoty intencjonalnej (*intentional community*)¹³, w której mówienie o światach wyobrażonych i fantastycznych nie będzie spotykało się z pobłażaniem lub wzgardą, lecz otwartością na nową perspektywę dyskursywną, mogącą doprowadzić nas do owego metaforycznego „początku, którym nie władamy” (WALDENFELS 2009: 123).

move, speak, act and where I am and where I find myself according to Heidegger's *Befindlichkeit*. [...]»Here« marks a place in the world. [...] by taking the place of the Other we do not only change our position, but to some extent we enter another world”.

¹³ Termin Ruth Levitas.

English summary

The aim of the chapter *Xenotopography and Xenoencyclopaedia. Bernhard Waldenfel's Thought in World-building studies* is to adapt the philosopher's project of "phenomenology as xenology" to literary theory, with a particular emphasis on fantastic poetics and world-building studies. Referencing Waldenfel's *Topography of the Other* and *Basic Motifs of the Phenomenology of the Other*, as well as his article *In the place of Other* from „Continental Philosophy Review”, the paper compares the project of xenotopography to the narratological notion of “xenoencyclopaedia”, developed by Richard Saint-Galeis and inspired by Umberto Eco's studies on the “world of Encyclopaedia” and “encyclopaedic competence”. Having articulated a topographical depiction of otherness as presented by Waldenfel, and expanding Husserlian dichotomy of the known and unknown world with his notion of the Third (who clearly seems to merge with the figure of literary recipient), the paper finally proceeds with proposing a “world-sensitive” approach to fantasy world-building studies. Shown as such, the aforementioned concept proves to be well-aligned with theoretical notions arose after so-called topographical turn in cultural studies.

Źródła cytowań

- BARTHES ROLAND (2001), 'Proust: nazwy i nazwiska', w: *Lektury*, Warszawa: KR.
- CSICSERY-RONAY ISTVAN (2012), 'On Enigmas and Xenoencyclopedias', *Science Fiction Studies*: 3 (39), ss. 500-511.
- CZERNIAK STANISŁAW (2002), 'Założenia i historyczne aplikacje fenomenologii obcego', w: Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- DERRIDA JACQUES (1986), 'Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych', *Pamiętnik Literacki*: 2 (77), ss. 251-267.
- DERRIDA JACQUES (1993), 'Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa', przekł. Karol Matuszewski, Paweł Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, Kraków: Inter Esse, ss. 252-253.
- ECO UMBERTO (1994), *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przekł. Piotr Salwa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- ECO UMBERTO (2012 A), *Kant a dziobak*, przekł. Baran, Bogdan, Warszawa: Alet-heia.
- ECO UMBERTO (2012 B), *Po drugiej stronie lustra i inne eseje. Znak, reprezentacja, iluzja, obraz*, przekł. Joanna Wajs, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- GADACZ TADEUSZ (2009), *Historia filozofii XX wieku. Tom 1: Nurty*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- HUSSERL EDMUND (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Erster Teil: 1905-1920*, Den Haag: Nijhoff.
- HUTCHEON LINDA (1987), 'Metafictional Implications for Novelistic Reference', w: *On referring in literature*, red. Anna Whiteside i Michael Issacharoff, Bloomington: Indiana University Press, s. 1-13.
- KAJTOCH WOJCIECH, LICHĄŃSKI JAKUB Z., TROCHA BOGDAN (2015), *Literatura i kultura popularna. Metody, propozycje i dyskusje*, Wrocław: Pracownia Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów.
- ŁEBKOWSKA ANNA (2001), *Między teoriami a fikcją literacką*, Kraków: Universitas.

- MAJ KRZYSZTOF M. (2015), *Allotopie. Topografia światów fikcjonalnych*, Kraków: Universitas.
- MAJ KRZYSZTOF M. (2014), 'Ksenologia i ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej', *Hybris*: 27, ss. 72-95.
- MAJ KRZYSZTOF M. (2012), 'Ksenotopografia fikcji w późnej fenomenologii Bernharda Waldenfelsa', *Polisemia*: 2 (9), online: <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-2-2012-9/ksenotopografia-fikcji> [dostęp: 30.03.2017].
- MERLEAU-PONTY MAURICE (1996), *Widzialne i niewidzialne*, przekł. Jacek Migaśiński, Małgorzata Kowalska, Warszawa: Aletheia.
- RYBICKA ELŻBIETA (2008), 'Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)', *Teksty Drugie*: 1-2, s. 19-32.
- SAINT-GELAIS RICHARD (1999), *L'empire du pseudo. Modernités de la science-fiction*, Québec: Éditions Nota bene.
- WALDENFELS BERNHARD (1992), 'Doświadczenie Innego. Między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem', w: *Racjonalność współczesności: Między filozofią a socjologią*, red. Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WALDENFELS BERNHARD (1999), 'Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomenologii responsywnej', w: Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski (red.). *Współczesna fenomenologia niemiecka*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, ss. 103-16.
- WALDENFELS BERNHARD (2002), *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WALDENFELS BERNHARD (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WALDENFELS BERNHARD (2011), 'In place of the Other', *Continental Philosophy Review*: 2 (44), s. 151-164.
- WALIGÓRA MARCIN (2004), 'Pogranicze fenomenologii', *Principia*: 39, s. 233-238.

Etiologia martwej obcości. O chodzących zwłokach, przywróconych do życia i powróconych w narracjach serialowych (przegląd)

KSENIA OLKUSZ*

Antropotanatologie

W powszechnym wyobrażeniu czy świadomości śmierć stanowi nieprzekraczalną granicę zamykającą materialną i fizjologiczną obecność człowieka. Konotuje bezpośrednio ściśle określone emocje, takie jak poczucie utraty, żałoba, wrażenie pozostawienia, opuszczenie. Choć systemy religijne i filozoficzne często oferują koncepcje kompensacyjne, umożliwiające w jakimś stopniu oswojenie lub choćby tylko złagodzenie lęku przed umieraniem, to sam ów proces – zwłaszcza współcześnie – uwikłany jest bezpośrednio w traumatyczne asocjacje, ponieważ „na poziomie potocznej świadomości śmierć wydaje się złem, które najchętniej wyrzucilibyśmy ze swojej świadomości” (KWIATKOWSKI 2002: 258). Wszak „gdy zbliżamy się do jądra życia, to znaczy do zagadnienia śmierci [...] i nieśmiertelności [...], coraz więcej otacza nas tajemnic i pytań bez odpowiedzi” (KĘPIŃSKI 2002: 63). Ową zagadkę, jaką stanowi sfera mortyfikacyjna, interpretują niezwykle chętnie twórcy upatrujący weń inspiracji, próbujący dotrzeć do sedna sekretu, wskazać rozmaite jego aspekty, chociaż „póki żyjemy, śmierć istnieje dla nas tylko w obrazach, które sama nam sugeruje, oraz w językach, których

* Ośrodek Badawczy Facta Ficta | kontakt: ksenia.olkusz@factaficta.org

używamy do jej opisanie” (THOMAS 2002: 11). Mimo jednak wątpliwości dotyczących tego, co „można powiedzieć o śmierci, prócz tego, że jest – i że jest nieuchronna”, to:

[...] jednak mówi się o niej i pisze ciągle od nowa. Śmierć to temat królewski – pojawia się w codziennej rozmowie, w banalnej refleksji przez czytanie gazetowego nekrologu, że wszyscy prędzej czy później umrzemy, ale też w filozoficznej rozprawie, która umieszcza ją w siatce wyszukanych dystynkcji. Jest w śmierci jakiś tajemniczy urok [...] i zarazem jakaś moc, która zmusza do mówienia (ROSIEK 2002: 5).

Śmierć jako niezwykle nośny i na mnogie sposoby przetwarzany w sztuce motyw wzbudzać może rozmaite odczucia w zależności od sposobu jej prezentacji czy interpretacji. Choć niewątpliwie jej rozmaite ujęcia postrzegać można jako zapis wielowiekowej fascynacji podobną tematyką, wskazując na nieustające nią zainteresowanie, to jednak współcześnie – jak pisze Stanisław Rosiek – „nastąpiła dewaluacja słów o śmierci. [...] Śmierć – jako kategoria ogólna – zniknęła [...]. Nie ma już śmierci”, a ponadto:

[...] są tylko umarli i o nich warto [...] mówić. [...] Tylko o tym. Cała reszta, szczególnie zaś teologiczne, moralistyczne czy filozoficzne próby przybliżenia się do śmierci i jej istoty, to na ogół pusta gadanina, która jest nie do zniesienia zwłaszcza wtedy, gdy stroi się w szaty wyszukanego stylu. Im piękniej, tym gorzej (ROSIEK 2002: 5).

Warto jednak zaznaczyć, że teksty kultury stanowiące rejestr metod przetwarzania i implementowania tematyki morderstwa postrzegane być mogą jako zapis ewoluowania sposobów prezentowania śmierci czy powiązanych z nią motywów¹. Należy pamiętać, że kultura, bezustannie ewoluując, dostosowuje się do aktualnych estetycznych potrzeb odbiorców, czego konsekwencją staje się nie tylko stopniowe odejście od koturnowego mówienia o śmierci (oczywiście uwikłane również w specyficzne tony dyskursu medialnego), lecz także wytworzenie zbioru figur ją reprezentujących – od *danse macabre* przez manifestacje upiorów aż do różnych wariantów trwania po zgonie uobecniających się w popkulturze. Jak zauważa Marek Lyszczyzna:

Im dalej śmierć oddalała się od codziennego doświadczenia przeciętnego człowieka, tym bardziej zdawała się ona wkraczać w jego życie w planie symbolicznym. Pozostawioną przez śmierć lukę wypełniły kulturowe jej wyobrażenia, szczególnie w postaci rozmaitych monstrów, potworów, wilkołaków, wampirów (LYSZCZYNA 2013: 247).

¹ Jak wskazuje Dariusz Kulas, „to, jak kulturowy mechanizm oswojenia radzi sobie ze śmiercią, obrazuje nam, w jaki sposób zmienia się dekoracja dotycząca śmierci. Im mniej refleksji nad śmiercią, tym dekoracje są bardziej wystawne” (KULAS 2012: 40).

Specyficzne warunki, w jakich powstają współczesne produkty kultury, determinują wszelako transformację dotychczasowego imaginarium oraz dążność do nasycania fabuł elementami przypisywanymi dotychczas konkretnym konwencjom. Przykład reprezentatywny stanowi motyw zanimowanych zwłok, który w ogólnej świadomości identyfikowany jest z pozbawionymi woli oraz pełnosprawności motorycznej hordami, ścigającymi żywych, a jedyną konwencją, w której może ów motyw funkcjonować, jest horror. Tymczasem produkcje serialowe z ostatniego zaledwie pięciolecia dowodzą, że narracje, w których obecne są podobne motywy, przynależą do rozmaitych konwencji, co wiąże się z zamiarem reinterpretacyjnym i dążeniem do przedstawienia jak najbardziej interesującej wizji przybyszów zza grobu po to, aby dana produkcja wyróżniała się na tle innych. W tym kontekście nie jest ani odkrywczy, ani nowy fakt, że dążenie do znalezienia satysfakcjonującego rozwiązania interpretacyjnego prowadzi autorów seriali do punktu, którym jest jednoznaczne wskazanie opozycji pomiędzy tym, co żywe, a tym, co martwe – choć ożywione – i zaprezentowanie wszelkich możliwych konsekwencji i konfiguracji, które zaistnieć mogą w podobnym kontekście.

Wspólnym mianownikiem wielu realizacji serialowych staje się próba klarownego wyłożenia odbiorcom faktu, że śmierć jest równoznaczna z wykluczeniem, interpretowanym w sposób specyficzny dla poszczególnych uniwersów jako wypadkowa powszechnych wyobrażeń na temat śmierci i elementów fabularnie nacechowanych, właściwych dla konkretnej produkcji. Rozpiętość dylematów wynikających z zetknięcia ze zreanimowanymi czy wręcz powracającymi zza grobu jednostkami wydaje się ogromna, co świadczyć może o znaczącej inwencji scenarzystów, a przy tym nośności i pojemności tematyki zmartwychwstania i w-martwych-trwania.

Zmartwychwstali i powróceni

Jedną z podstawowych strategii fabularnych jest prezentacja sytuacji powrotu zza grobu osoby ukochanej, po której żałobę dany bohater zdołał już przepracować². Podobne motywy – świadczące zresztą o tożsamości poglądów dotyczących konsekwencji wywołanych tak traumatycznym powrotem – wpisane zostały w narracje serialowe

² Alfonso M. di Nola zauważa, że „żyjący, zwłaszcza ci, których żałoba dotyczy bezpośrednio, *de facto* pozostają związani ze zmarłym jeszcze przez jakiś czas” (NOLA 2006: 243) i na tej kwestii skupiona zostaje strategia fabularna czy sposób poprowadzenia niektórych wątków.

(niepowiązane w sposób bezpośredni, choć bez wątpienia inspirowane modą na narracje zombiecentryczne) produkowane na różnych kontynentach, a więc: amerykańskim *Resurrection* (ABC 2014-2015)³, francuskim *Les Revenants* (Canal+ 2012 i 2015)⁴ czy australijskim *Glitch* (ABCi 2015). Akcja wszystkich tych realizacji osadzona zostaje w małych, położonych na uboczu, omalże wyizolowanych miasteczkach, w niedużych społecznościach, dla których owo pęknięcie rzeczywistości – bo tak jawią się owe powroty – stanowi dysonans, formę transgresji, której nie sposób pojąć i zaakceptować. Przestrzenna izolacja amplifikuje zresztą traumatyczność zetknięcia z przybyszami zza grobu, choćby z uwagi na to, że ograniczenie terytorium determinuje zredukowanie prywatności, której granice bywają traktowane dość umownie, a nieduża liczebnie społeczność tworzy spójną i znającą się dobrze grupę, w obrębie której każda śmierć jest w takim samym stopniu bolesna, co doskonale widoczna. Brak anonimowości skutkuje niemożnością utrzymania powrotu zmarłego w sekrecie i w krótkim czasie doprowadza do eskalacji konfliktu na linii żyjących i zmartwychwstali oraz bliskich zmarłych i pozostałych mieszkańców. Obecność powracających zza grobu wydaje się niepokojąca dla wszystkich, których nie łączą z nimi więzy krwi czy romantyczne uczucie. Wynika to być może z faktu, że brak relacji emocjonalnej z powróconymi warunkuje sceptycyzm względem ich pojawienia się, niejasnych motywacji czy samej istoty lub mechanizmu owego powstania z martwych, a zatem tych aspektów, które składają się na obiektywny osąd sytuacji.

Trzeba przy tym podkreślić, że intencje powróconych nie są w pełni czytelne także dla ich bliskich, którzy jednakże – mimo rozmaitych przeciwności – podejmują próbę odbudowania relacji z odzyskanym zmarłym. Podobne postawy determinują wszelako całą mnogość dylematów związanych z postrzeganiem, kontaktami oraz postępowaniem wobec odzyskanych krewnych czy najdroższych. Ich obcość jest bowiem dla

³ Na motywach powieści Jasona Motta *Przywrócenie* (oryg. *The Returned*, prwdr. 2103, pol. 2013); Mott napisał także trzy inne powieści rozgrywane się w uniwersum *The Returned*: *The First* (2013), *The Sparrow* (2013), *The Choice* (2013). Zdjęcia do produkcji rozpoczęto jeszcze przed ukazaniem się książki. Serial został skasowany w maju 2015 roku z uwagi na niską oglądalność drugiego sezonu (pierwszy był dobrze oceniany przez widzów i krytyków).

⁴ Serial inspirowany jest francuskim filmem z 2004 roku pod tym samym tytułem (reż. Robin Campillo), stanowiącym wariację na temat zombie. W analizie pomijam jednosezonową amerykańską wersję *Les Revenants* (*The Returned*, A&E 2015) z uwagi na dokładne skopiowanie przez jej twórców pomysłów fabularnych znanych z oryginału.

wszystkich oczywista, wiążąc się z doświadczeniem umierania, przy którym bliscy asystowali, którego świadkami byli. Wszak, jak przypomina Lidia Urbańczyk:

[...] odejście bliskich osób jest intensywnym przeżyciem przypominającym człowiekowi o jego śmiertelności. Człowiek musi przetrwać własne *decehesis* – proces pogodzenia się ze śmiercią drugiego, która jest zdarzeniem wyjątkowym w swej tragiczności; ludzie chcą jak najszybciej zapomnieć i żyć dalej (URBAŃCZYK 2013: 84)

Przywrócenie do życia przynależy więc do zakłóconego porządku, a ich byt przybiera formę nieistnienia czy czasowej nieobecności. Dla tych, którzy zostali, czas płynął w sposób ciągły, natomiast powracający nie zmienili się, pozostali tacy sami jak w chwili śmierci. Ów konflikt dotyczący anomalii w aspekcie temporalnym wyklada się jako trudność w kontynuowaniu relacji emocjonalnej i podtrzymaniu więzi w niezminionej formie. Prawdliwość ta czytelna staje się w kontekście rozważań Bernharda Waldenfelsa, piszącego o sytuacji, w której „spotykamy się z czymś obcym, od czego ktoś odgranicza siebie i to, co jego własne, przy czym żadna trzecia instancja nie wchodzi w grę” (WALDENFELS 2009: 21). Filozof snuje wprawdzie refleksje o kwestiach graniczności pozafantastycznej, jednak w jego konstatacjach odnaleźć można koncepcje opisujące mechanizm wyobcowywania tożsame z prezentowanym w serialach. Waldenfels wskazuje, że „wystarczy pomyśleć o rozróżnieniu między bliskością a oddaleniem w czasie i przestrzeni, znajdujące wyraz w różnicy między »tu« i »tam«, »teraz« i »wtedy« albo »niegdyś«” (WALDENFELS 2009: 21).

Zgodnie z podobną wykładnią stwierdzić można, że funkcjonujący nieprzerwanie żyjący zmagać się musieli z żałobą, niekiedy poczuciem winy, stratą, a kolejne lata trwania wiązały się dla nich z zyskiwaniem życiowej wprawy, ukształtowaniem się odmiennych zwyczajów, odkształceniem światopoglądowym, przeobrażeniem niekiedy charakterologicznym, będącym rezultatem dojrzewania, starzenia się, nabywania doświadczeń. Powrócenie z kolei rozpoczynają ponowne istnienie w punkcie, w którym ich życie dobiegło końca, musząc w związku z tym uporać się nie tylko z wrażeniem niedopasowania do bliskich, lecz także z własną bezradnością wobec zmian, które dokonały się podczas ich nieobecności. W dużym stopniu oni również usiłują przepracować stratę, jaką ponieśli – bowiem ich ukochani nie są już tymi samymi ludźmi jak niegdyś. Ich losy ewoluowały, podobnie jak oczekiwania; zmarli natomiast zostali odsunięci w procesie żałoby i po jej zakończeniu stali się zaledwie wspomnieniem. Ilustrują podobną prawidłowość losy kilkorga bohaterów wspomnianych seriali. W produkcji *Resurrection* po dwunastu latach od popełnienia samobójstwa do życia powraca

ciężarna narzeczona pastora, Toma Hale’a, który po uporaniu się z żałobą wszedł w związek małżeński i wiedzie stabilny żywot szanowanego kaznodziei w miasteczku Arcadia. Przywrócona do życia narzeczona burzy uporządkowany i szczęśliwy byt Toma, powodując utratę żony (która odchodzi, gdy tylko zdaje sobie sprawę, że nie jest największą miłością swego męża) i wiernych (których życzliwa parafianka informuje, że powrócona ukochana jest brzemienna, a którzy oceniając moralność swego pastora, zdają się nie brać pod rozwagę, że akt prowadzący do zapłodnienia miał miejsce zanim jeszcze Hale poznał swoją małżonkę, tedy trudno skutki tego uczynku traktować jako zdradę), a ostatecznie także parafię, ponieważ bezpowrotnie traci autorytet i poważanie członków społeczności.

Równie rujnujące skutki ma pojawienie się w serialu *Les Revenants* dawnego ukochanego Adele, Simona, będącego jej niedoszłym mężem. Także jego obecność zaburza ustalony porządek rzeczy, kiedy Adele, początkowo przeświadczona, że oszalała i zwiduje jej się duch ukochanego, wdaje się później w ponowny romans z powróconym, niwecząc tym samym możliwość rozpoczęcia nowego życia. Sprawy komplikują się zresztą, kiedy po romantycznie spędzonej z Simonem nocy Adele zachodzi w ciążę, a potomek nie do końca jest zwyczajnym dzieckiem.

Motywna przepracowanej żałoby, ponownego wstąpienia w trwały związek i zakłócenia nowego porządku przez osobę powracającą zza grobu eksponują również twórcy serialu *Glitch*. Wezwany na cmentarz policjant, James Hayes, odkrywa bowiem, że wśród wyłaniających się z grobów osób jest jego pierwsza żona, Kate, której przyjaciółka została niedawno jego drugą połowicą. Spotkanie dwóch kobiet ma jednak bardzo spokojny przebieg, ponieważ obie niewiasty łączyła autentyczna i trwała więź – na tyle mocna, że Kate potrafi zrozumieć decyzję obojga bliskich jej osób o ślubie, a nawet zaakceptować fakt, że spodziewają się oni potomka. Jest to wszelako pogodzenie pozorne w tym sensie, że bohaterka nie potrafi dookreślić swojej roli w nowej rzeczywistości, staje się zagubiona i emocjonalnie wycofana, co wyklada się jako próba sprecyzowania celu jej powrotu i zdefiniowania jego znaczenia nie w kontekście wspólnego życia z najbliższymi, ale w perspektywie samorealizacji.

Owa dysonansowość obecności ożywionych zmarłych wyklada się także w kategoriach tożsamościowych jako niezgodność pomiędzy czasem prywatnym – „wewnętrznym jednostki”, a czasem intersubiektywnym – „podzielonym z innymi ludźmi”, nie pokrywając się również z czasem biograficznym, a więc „wyznaczonym przez indywidualny tok życia” (KARNAT-NAPIERACZ 2009: 46). Skoro zaś aspekt temporalny ulega rozprzęgnięciu, tedy rozsypuje się spójność samoidentyfikacyjna powróconych,

jawiąc się jako szczególny brak korelacji pomiędzy czynnikami czasowymi, które według Niklasa Luhmana determinują tożsamość, postrzeganą jako „osadzona w ciele, intersubiektywnie ukonstytuowana i społecznie zdeterminowana struktura przecinających się temporalności” (KARNAT-NAPIERACZ 2009: 46). Zatarcie korelacji pomiędzy poszczególnymi wymiarami warunkuje zatracenie izomorfizmu i grawitowanie ku obcości ujmowane w kategorii charakterystycznego zaniku spójności intropatycznej. Doświadczenie porażającej obcości dokumentują zwłaszcza sceny z serialu *Resurrection*, w których ponownie animowani do życia powróceni oglądają w kostnicy własne (poprzednie) ciało. W tej sytuacji jednocześnie są i nie są tymi, których widzą na stołach sekcyjnych, ponieważ mimo że świadomość pozostaje właściwa danemu bohaterowi, to ciała ulegają jakiejś zdumiewającej genetycznej multiplikacji dokonującej się po śmierci. Ciągłość czasowa, a co za tym idzie, wyznaczniki tożsamości, zostają zanegowane bezpośrednio w kontekście utraty życia (brak konsekwencji temporalnej) i jego ponownego początku; bohaterowie pojawiają się – nietknięci chorobą czy fizycznymi urazami – w miejscu i czasie innym od tego, w którym dokonali żywota. Osoba oglądająca własne szczątki jest zatem i nie jest tą samą personą, a owo niedookreślenie sytuacji egzystencjalnej budzi niepokój dotyczący prawdziwej natury konstruktów powróconych. Ich byt określa się raczej nie w kontekście istnienia, lecz w dużej mierze faktu, że istnieć przestali – ze znajomych żywych przeobrazili się oni w nieznanych powstałych z grobu. Podobna trauma konkretyzuje się na przykład w eksplikowanej wprost negacji autentyczności bytu powróconego. Jeden z bohaterów serialu *Glitch*, policjant James Hayes, usiłując zdefiniować zmartwychwstanie pierwszej żony, mówi: „byłem przy twojej agonii” – i zastanawia się, na ile jej obecność jest autentyczna. Z kolei Kate, mimo że pamięta własną chorobę i powolne umieranie, samego momentu śmierci zdaje się sobie nie przypominać. Ta prawidłowość dotyczy zresztą także pozostałych przybyszów zza grobu (a raczej bezpośrednio z grobu, bowiem w scenach początkowych pierwszego odcinka pierwszej serii protagoniści zaprezentowani zostają jako wyłaniający się spod ziemi) – wszyscy oni wyparli ze wspomnień moment utraty życia. Kate przyjmuje ekstraordynaryjność własnej sytuacji z ogromnym niedowierzaniem, zwłaszcza z uwagi na upływ czasu i zakończenie się żałoby małżonka, który zdążył ponownie wejść w trwałą, formalny związek, w pewnej mierze także przeobrażając się w kogoś obcego. Zakłócenia linearności temporalnej dotyczą zatem obu stron – tak żywych, jak i powróconych, stając się jedną z przyczyn utraty swojskości i konkretyzując się jako znamieny brak równowagi czy zaufania pomiędzy reprezentantami każdej z frakcji.

Zresztą rozbieżność pomiędzy sytuacją żyjących a powróconych bywa początkowo źródłem traumy, niekiedy także ostrego konfliktu. Każdorazowo towarzyszą podobnemu zetknięciu niezwykle skrajne i intensywne emocje – o tyle ważne fabularnie, że amplifikujące atmosferę dysharmonii, zaburzenia równowagi dotychczasowego układu rzeczywistości⁵, wszak tym staje się powrót zmarłego. Oczywiście to zwielokrotnienie emocji podporządkowane jest dynamice prowadzenia narracji właściwej serialom, w której podsycanie zainteresowania widza stanowi *conditio sine qua non* kontynuowania produkcji⁶. Stąd też obcość staje się relevantnym aspektem konstytuowania napięcia, warunkując istnienie zagadki samego powrotu (jego powodów i konsekwencji dla żyjących) oraz indywidualnych sekretów, jakie kryć się mogą za intencjami czy strategiami postępowania powróconych. Najwyraźniej aspekt ów akcentowany jest we francuskim *Les Revenants*, gdzie cel pojawienia się powstałych z grobu zmarłych nie jest do końca jasny, a wielu z powróconych próbuje zdefiniować swoją rolę w nowych warunkach istnienia. „Może teraz jestem kimś innym?” (s01 E07) – pyta jedna z bohaterek, nastoletnia Camille, która cztery lata wcześniej zginęła w wypadku autobusu, niegdysiejszemu ukochanemu mówiąc: „nazwałś mnie Camille. Nie widzisz, że to nie ja?” (s01 E08). Inna zmartwychpowstała, Lucy, uświadamia kolejnemu z powróconych, Simonowi, że z pewnością wszystko w jego egzystencji uległo znaczącemu przeobrażeniu: „Zmieniłeś się. Już do niej [Adele, dawnej narzeczonej — K.O.] nie należysz. Ani do Adele, ani do twojej córki. Jesteś martwy” (s01 E7).

W mniemaniu wielu żyjących „revenanci” jawią się nie tylko jako zakłócenie porządku istnienia, lecz także jako zagrożenie o niesprecyzowanym charakterze. W sezonie pierwszym kilkoro bohaterów wyraża wprost obawę, że zmartwychwstali intencjonalnie przyczynili się do śmierci innych osób, co wprawdzie dla odbiorcy zgodne jest z prawdą, jednak dla protagonistów fakt ów pozostaje wyłącznie w sferze domniezań niepopartych dowodami. Zaprezentowani w serialu *Les Revenants* ponownie ożywieni są obcy i tajemniczy do tego stopnia, że nawet widz nie może być pewien ich intencji. Obcość powróconych wyklada się zazwyczaj jako ich niepamięć lub – częściej

⁵ Jak wskazuje Waldenfels, „własne powstaje w ten sposób, że coś mu się wymyka, a to, co mu się wymyka, jest dokładnie tym, czego doświadczamy jako obcego i heterogonicznego” (WALDENFELS 2009: 16).

⁶ Na kontynuację produkcji ogromny wpływ ma zainteresowanie widzów; poszczególne serie zyskują kontynuację (a zatem kolejne sezony) na podstawie statystyk oglądalności poszczególnych odcinków. Dlatego gra z emocjami widza, wzmaganie jego zainteresowania poprzez rozmaite chwytły fabularne oraz promocyjne (kampanie w mediach społecznościowych, franczyza *et cetera*) stanowią istotny składnik decyzji o wydłużeniu produkcji o kolejny sezon.

– znaczące milczenie związane z tym, że scenarzyści *Les Revenants* tak rozpisali dialogi powracających zza grobu bohaterów, by były one pełne niedopowiedzeń, pauz, niejasności. Także zachowania „revenantów” bywają dwuznaczne czy niezbyt czytelne, co jedynie amplifikuje wrażenie grozy, jaka im zawsze towarzyszy.

Długie (współ)trwanie

Podobnie enigmatyczne bywają w serialu *Glitch* zachowania oraz motywacje większości powróconych do życia. Część z nich nie jest świadoma powodów, dla których to właśnie oni reemigrowali z zaświatów, jednak przynajmniej troje z nich wydaje się mieć własne plany i próbuje je realizować. Co interesujące, najwcześniej zmarły dziewiętnastowieczny właściciel ziemski jest jedyną osobą, dla której powrót staje się pretekstem do reorganizacji swojego istnienia. Bohater odnajduje swoich aborygeńskich potomków, którzy być może właśnie z uwagi na etniczną specyfikę akceptują w pełni jego pojawienie się.

Jednak w niektórych powróconych wyraźnie zaczyna dominować pierwiastek negatywny, determinujący zachowania sprzeczne z ogólnie przyjętymi zasadami współtrwania. Najpóźniej zmarły i reanimowany – szeryf Vic Eastley – za życia podejrzliwy, zazdrosny, tłumiący narastającą frustrację, po powrocie zza grobu przeobraża się w zabójcę, bezlitośnie dążącego do eliminacji powróconych. Jego obcość, choć wyraźnie uwikłana w śmierć, wynika przede wszystkim z pierwotnych motywacji i skłonności bohatera, niepotrafiącego powściągnąć socjopatycznych inklinacji i ostatecznie znajdującego przyjemność w aktach odbierania życia. Jako seryjny morderca Vic nie należy już więc ani do porządku ludzkiego, ani planu zmarłychwstałych, a przeobrażając się w abominację, pozostaje poza wszelkimi regułami trwania.

Bardzo podobnie, choć nie w tak drastyczny sposób, pokazany zostaje Caleb w serialu *Resurrection*, który zamiast pogodzić się z ponownym pojawieniem się wśród żywych, decyduje się po raz kolejny napaść na bank, wykorzystując przy tym własną córkę, a wcześniej zabija byłego współnika. Caleb uosabia takiego zmarłego, który zza grobu powraca tylko po to, by dokonać zemsty, rozprawić się z żywymi, których darzy nienawiścią. Obcość Caleba wyklada się jako upostaciowana agresja, która musi znaleźć ujście w konfrontacji z przeszłością. Takiego obrotu spraw obawiają się mieszkańcy Arcadii, kiedy do istnienia powracają kolejni zmarli obywatele i dlatego niektórzy z nich decydują się na wprowadzenie stanu wyjątkowego i sprowadzenie wojskowych. Ci zaś poddają mieszkańców i powróconych wnikliwej inwigilacji, starając się

dowiedzieć, w jaki sposób zmarli się replikują i powracają do istnienia. Warto jednak podkreślić, że intencje większości zmartwychwstałych są w *Resurrection* klarowne i konkretyzują się w postaci próby odnalezienia się w nowej sytuacji (nierzadko także nowych, całkowicie odległych od momentu ich śmierci, czasach).

Obcość umarłych nie podlega wszelako wątpliwości niezależnie od tego, jak bardzo starają się wpisać w zaistniałą sytuację i jak ogromnymi uczuciami darzeni byli w poprzednim żywocie. Powróceni są aberracją, przynależąc bardziej do sfery mortyfikacyjnej niż witalnej i jako tacy stanowią niepokojącą zagadkę. Są naznaczeni, nieczyści, skażeni doświadczeniem śmierci, a ich istnienie w żadnym razie nie może być interpretowane w kategoriach czy wedle standardów powszechnie pojmowanej normalności. Każdorazowo ich pojawienie się uwikłane jest w niejasną i nieodgadnioną celowość, której żywi nie potrafią deszyfrować, i która powoduje znamienne zakłócenie w procesie identyfikacji powróconych. Warto przy tym zauważyć, że „tożsamość jest zwykle ujmowana jako proces, fenomen trwający i rozwijający się w czasie, fenomen sam nie do końca określony, a przecież w jakiejś mierze określający jednostkę” (KARNAT-NAPIERACZ 2009: 46), a więc lokujący ją w konkretnym kontekście środowisko-rodzinnym oraz aspekcie temporalnym. Kwestia niemożności utożsamienia się wydaje się dość klarowna w perspektywie nieuchronnie pojawiających się konfliktów pomiędzy odzyskanymi a pozostawionymi i pytań o pochodzenie czy prawdziwą naturę zmartwychwstałych. Ta szczególna nieufność ma swoją genezę w niepewności związanej z etiologią aktu powrotu zza grobu, kiedy osoba powracająca nie jest identyfikowana jako dawny członek społeczności. Wszak:

[...] bardziej adekwatne jest mówienie o przypisywaniu tożsamości i utożsamianiu (osób i grup). Utożsamianie obejmuje zarówno procesy zewnętrzne (obiektywne), jak i subiektywne (wewnętrzne). Pierwsze z nich, jako narzucane z zewnątrz, związane są z władzą, ponieważ obrazują relację pomiędzy identyfikującym a identyfikowanym. Relacja ta opiera się na nazywaniu i identyfikacji. Drugi z procesów, a więc przypisywanie cech od wewnątrz, to inaczej samookreślenie, które pozostaje w ścisłej relacji z narzuconą z zewnątrz tożsamością (może ją akceptować lub nie) (KARNAT-NAPIERACZ 2009: 47).

– co zarazem oznacza, że samo wyzwolenie od śmierci nie wystarczy, by powrócić do dawnej roli członka rodziny czy społeczności ani tym bardziej postrzegania siebie jako jednostki współtworzącej wspólnotę. Niepowodzenie w ustaleniu tej roli sprawia, że niektórzy przybysze z zaświatów przeżywają swoisty kryzys tożsamościowy. Niemożność identyfikacji z grupą wpływa na samoosąd, sprecyzowanie własnej pozycji już to wśród bliskich, już to w strukturach sąsiedzkich czy obywatelskich. Niepewność

względem celowości powrotu wyraża na przykład jedna z bohaterek produkcji *Les Revenants*, nastoletnia Camille Séguret. Jej sytuacja jest zresztą dość znamienna i w najbardziej dramatyczny oraz drastyczny sposób obrazuje zakłócenie, jakim jest śmierć i powrót zza grobu. Wyjątkowa więź, jaka za życia łączyła dziewczynę z jej bliźniaczą siostrą Léną, ulega bezpowrotnemu zerwaniu po czteroletniej nieobecności zmarłej Camille. Różnica wieku pomiędzy niezmienioną powróconą, a dojrzałą już, pozostawioną siostrą jest podstawą utraty przez zmartwychwstałą bohaterkę pewności co do własnej roli w świecie, nienaturalnego zatarcia łączności pomiędzy Camille a Léną.

Wrażenie obcości przywróconych amplifikują ponadto towarzyszące ich pojawieniu się incydenty, komplementarne wobec koncepcji infernalnej proveniencji powracających zza grobu. W serialu *Les Revenants* mieszkańcy miasteczka obserwują liczne anomalie, które manifestują się w tym samym czasie, co zmartwychwstali – nie dość, że z niewyjaśnionych przyczyn zaczyna opadać poziom wody w pobliskim jeziorze, to jeszcze spod lustra wody wyłaniać się zaczyna iglica zatopionego kościoła, a na brzegach i w samym zbiorniku odnalezione zostają zwierzęce truchła. Z kolei w *Resurrection* powroty zmarłych wydają się być sygnalizowane obecnością nietypowo wyglądających ogromnych owadów. Transgresyjność przywróconych wiąże się również z ich zdolnością do samorzutnej cielesnej multiplikacji dokonującej się po śmierci; po ustaniu funkcji życiowych świadomość oraz pamięć zmartwychwstającego zostaje przeniesiona do nowego ciała, poprzednia powłoka pozostaje natomiast pogrzebana na cmentarzu, pozostawiona w kostnicy i tak dalej. Takie doświadczenia stają się udziałem Rachel (która ginie od rany postrzałowej, jej zwłoki zostają przetransportowane do prosektorium i tam pozostają, kiedy kilka godzin później pozbawiona obrażeń bohaterka zostaje odnaleziona w zupełnie innym miejscu) oraz agenta Bellamy’ego (ten również zostaje zastrzelony, pojawia się w dobrym zdrowiu na granicy miasteczka, a niebawem w kostnicy odkrywa swoje szczątki). Jedynym z powróconych, który ulega ostatecznej anihilacji, jest Caleb, który po popełnieniu morderstwa i rozboju traci zaufanie i miłość córki, co równoznaczne jest zaprzepaszczeniu szansy na odkupienie dawnych win. Pozbawiony celu i niemogący już cofnąć swoich czynów, Caleb bezpowrotnie znika.

Detalem wartym odnotowania jest fakt, że w każdym z trzech przywołanych seriali zastosowano zabieg izolacji przestrzennej, polegający na niemożności opuszczenia określonego terytorium przez osoby przywrócone. Każdy zmartwychwstały w serialu *Glitch* nie może przekroczyć granic miasteczka Yoorana, których bliskość powoduje dyskomfort fizyczny, a próba sforsowania bariery skutkuje ostateczną anihilacją.

W *Resurrection* oraz *Les Revenants* scenarzyści obrali nieco mniej drastyczną w skutkach strategię – w obu produkcjach identyczną – polegającą na niemożności wyjścia poza konkretny obszar i niezmiennie docieranie w wędrowce wciąż do tego samego punktu. Owo znamienne ograniczenie lokacji wzmacnia wrażenie obcości i stanowi mechanizm pokrewny konstruowaniu atmosfery niepokoju i terroru w narracjach grozy. Przestrzeń zamknięta stanowi formę pułapki, świadomość istnienia której amplifikuje wrażenie obcości i zagrożenia.

Obcość w narracjach zombiecentrycznych⁷

W zgoła odmienny sposób interpretowana jest obcość martwych w produkcjach zombiecentrycznych, w których reanimowany zmarły literalnie zagraża żyjącym ocalałym. Jak wskazuje Todd K. Platts:

Zombie, powszechnie kojarzone z powstałymi z martwych zwłokami, kierowanymi drapieżnym instynktem każącym im żerować na żywych, wywołują lęk związany inherentnie z ludzką naturą i w specyficzny sposób związany z czasem zmartwychwstania. Z perspektywy ewolucjonistycznej zombie sięją strach z uwagi na głęboko zakorzeniony lęk przed infekcją, zakażeniem, ztratą własnej tożsamości i wreszcie – śmiercią [...]. Z kulturowego punktu widzenia, zombie to *tabula rasa* monstrualności, na której wciąż można rejestrować funkcjonujące do dziś lęki społeczne [...]. W swej nowoczesnej postaci, narracje o zombie zazwyczaj są apokaliptyczną przypowieścią o społeczeństwach na krawędzi upadku (albo już upadłych), w których garstka ocalałych zmuszona jest szukać klaustrofobicznego schronienia przed hordami nieumarłych (PLATTS 2013: 547)⁸.

Zreanimowane zwłoki pożerające żywych to w narracjach zombiecentrycznych synonim najwyższego zagrożenia, tym bardziej obcego, im bardziej przemienionego. Wspomniana obcość ma jednakowoż podwójną wykładnię – jest bowiem zarówno zewnętrzna, konkretyzująca się w hordach czy jako pojedynczy „szwendacze”, ale i wewnętrzna, bowiem każdy żywy człowiek jawić się może jako potencjalny obcy, będąc

⁷ Więcej na temat narracji zombiecentrycznych piszę między innymi w tekstach: *Jak „ugryźć” temat? Wieloaspektowość figur zombie* (OLKUSZ 2016 A) oraz *Literatura zombiecentryczna jako narracje końca i początku* (OLKUSZ 2016 B).

⁸ Przekład własny za: „Commonly understood as corpses raised from the dead and imbued with a ravenous instinct to devour the living, zombies address fears that are both inherent to the human condition and specific to the time of their resurrection. From an evolutionary perspective, zombies engender terror because of ingrained phobia of infectious contagion, loss of personal autonomy, and death [...]. From a cultural view, zombies represent a monstrous *tabula rasa* whose construction registers extant social anxieties [...]. In their modern form, zombie narratives commonly present apocalyptic parables of societies in the state collapse (or have already collapsed) wherein a handful of survivors receive claustrophobic refuge from undead hordes”.

nosicielem nieaktywnej postaci wirusa, który zrestartuje jego ciało po śmierci. W pewnym więc sensie każdy z bohaterów jest potencjalnym obcym, noszącym w sobie możliwość, ewentualność przemiany i z tym przeświadczeniem zmagać się muszą tak bohaterowie, jak i odbiorcy. Świadomość podobnej nieuchronności jest jednym z istotniejszych czynników lękotwórczych charakteryzujących narracje o zombie. Potwór ten, jak konstatuje Ryszard Knappek, choć „podobny do człowieka, jest równocześnie jego najstraszniejszym przeciwieństwem, animizuje (personifikacja nie byłaby odpowiednim określeniem) ludzki strach przed umarłymi i bezsensem śmierci” (KNAPEK 2012: 301).

W przeciwieństwie do zwykłego obcego, zombie w żaden sposób nie można poddać procesowi oswojenia, bowiem są one naznaczone i zawłaszczone przez śmierć, współcześnie postrzeganą jako transgresja, bo – jak wskazuje Philippe Ariès – w pewnym momencie „przestano uważać śmierć za konieczne zjawisko naturalne” (ARIÉS 2011: 583). Korelacja obcości z zombizmem staje się kwestią nadrzędną wobec uwikłania tej figury w aspekt mortyfikacyjno-antropofagiczny. Jako genezę owego znamienego powiązania wskazać można konotacje związane z manifestacją martwego, ulegającego powolnej dekompozycji, motorycznie upośledzonego ciała, a więc sprzeciw, obrzydzenie, wstręt. Zwłaszcza ten ostatni stanowi tutaj kategorię niezwykle istotną, bo – jak zauważa Martha C. Nussbaum –

Wstręt, jak mogliśmy się o tym do teraz przekonać, jest różny nie tylko od lęku przed niebezpieczeństwem, ale również od lęku przed gniewem czy odrazą [*indignation*]. Wstręt jako idea wiąże się przede wszystkim z obawą przed zanieczyszczeniem samego siebie [*contamination to the self*], jako uczucie zaś przejawia się w woli odrzucenia tego, co zanieczyszczające [*rejection of the possible contaminant*]. To zaś, co przeważnie uznawane jako wstrętne, przypomina w istocie o tym, co śmiertelne i zwierzęce – a więc z perspektywy ludzkiej nieczyste [*pollutant to the human*]. Odraza, *a contrario*, łączy się zaś raczej z ideą szkodliwości lub krzywdy (NUSSBAUM 2004: 99)⁹.

Podobny kontekst umożliwia właściwą interpretację tego, co kondensuje się w postaci zombie; jest to bowiem nie tylko figura zdehumanizowana i uprzedmiotowiona przez śmierć (bo pozbawiona możliwości samostanowienia i świadomości), lecz

⁹ Przekład własny za: „Disgust, as we can see by now, is distinct not only from fear of danger, but also from anger and indignation. The core idea of disgust is that of contamination to the self; the emotion expresses a rejection of a possible contaminant. The core objects of disgust are reminders of mortality and animality, seen as pollutants to the human. Indignation, by contrast, centrally involves the idea of a wrong or a harm”.

również – poprzez zanieczyszczenie (antropofagia, dekompozycja cielesna) i zanieczyszczanie (imperatyw epidemiczności) – uosabiająca wszystko to, co szkodliwe, krzywdzące, a zarazem skierowane przeciwko istotom ludzkim, transgresyjne wobec ich istnienia i funkcjonowania.

Wszystkie te odczucia konkretyzują się w działaniach bohaterów takich seriali jak *The Walking Dead* (AMC 2010-) ¹⁰ czy *Z Nation* (SyFY 2014-), którzy mierzyć się muszą tak z obcością zewnętrzną (zombie), jak i wewnętrzną (ewentualność infekcji i jej następstwa). Im dłużej funkcjonują oni w rzeczywistości narażającej ich na kontakt z zombie, tym mniej zdają się myśleć czy dywagować nad potencjalnymi konsekwencjami ugryzienia czy zadrapania przez zarażonych. Kolejne ich starcia z zombie noszą (zwłaszcza w późniejszych sezonach *The Walking Dead*) znamiona rutyny; protagoniści walczą z hordami nieomal od niechcenia, postrzegając wszelkie akty tego rodzaju jako równe innym codziennym czynnościom. Podobne podejście zaakcentowane zostaje zwłaszcza pod koniec piątego i w pierwszej połowie szóstego sezonu, kiedy grupa Ricka Grimesa dociera do prawie nietkniętego apokalipsą ufortyfikowanego osiedla Alexandria. Mieszkańcy bastionu prowadzą bowiem tryb życia przypominający ten sprzed epidemii, nie borykając się z niedożywieniem, brakiem wody, środków transportu czy amunicji, zaś ich problemy nie dotyczą przetrwania, a głównie relacji towarzysko-rodzinnych. Zderzenie dwóch różnych światów staje się między innymi pretekstem do zasugerowania szczególnego stanu alienacji protagonistów z grupy Grimesa działających zgodnie z nowymi normami ukonstytuowanymi w rzeczywistości, która uległa rozpadowi, i wskazania znamiennej niemożności powtórznego funkcjonowania w codzienności bezpiecznej.

Tendencję do całkowitego pogrążenia się w postapokaliptycznych realiach i przyjęcia nowego sposobu interpretowania tychże wykazują również bohaterowie kampowego serialu *Z Nation*. Twórcy produkcji wyraźnie inspirując się estetyką kiczu ¹¹, epatują widzów obrazami najwymyślniejszych i najkrwawszych metod eliminowania zombie. Predylekcja podobna nie sprawia jednak, że protagoniści unikają eksplikowania wprost zombie-dylematów; te wszelako zostają zaprezentowane w specyficzny dla tego serialu sposób. Konkretyzują się one przede wszystkim w wątku Murphy’ego,

¹⁰ Serial, będący adaptacją komiksu o tym samym tytule, którego pomysłodawcami byli Robert Kirkman i Tony Moore, ukazuje się od 2003 roku.

¹¹ Rozumianego jako „jedna z możliwych perspektyw patrzenia na świat sztuki (i nie tylko), określony stosunek do ustalonych estetycznych (i nie tylko) kategorii kultury” (SEKUŁA & KANGUR 2008: 59).

skazańca poddanego eksperymentom medycznym w początkowej fazie pandemii. Mężczyzna – któremu prowadząca badania lekarka podała kilka dawek rozmaitych specyfików nieznanego pochodzenia – zostaje dotkliwie pogryziony przez opanowującą placówkę zombie. Zaabsorbowane przez organizm medykamenty uniemożliwiają pełne rozwinięcie się infekcji, w związku z czym protagonista przeobraża się stopniowo w pół-zombie, pół-człowieka. Ta znamienna połowiczność determinuje jego obcość zwłaszcza w tych momentach, w których Murphy zaczyna identyfikować się ze zmartwychwstałymi (także upodabniając się do nich fizycznie), coraz większe lekceważenie okazując żywym. W tym karykaturalnym omalże pomysle dotyczącym motywacji i determinant psychologicznych postaci odnaleźć wszelako można bardzo znaczący aspekt związany z sytuacją ustawicznego doświadczania obcości. Jeszcze przed rozpoczęciem apokalipsy Murphy był bowiem traktowany przedmiotowo przez system i społeczeństwo, a marginalizacja ta ukształtowała jego światopogląd i zainicjowała działania skierowane wyłącznie ku sobie. Nieufność bohatera względem intencji innych ludzi wzmacnia się po zainfekowaniu Murphy’ego, kiedy ujawniona zostaje jego zdolność do przetrwania oraz – związana z istnieniem w jego organizmie przeciwciał – potencjalna szansa na ekstrakcję szczepionki-leku, który zwalczy pandemię. Choć nie ulega wątpliwości, jak istotną rolę odegrać ma protagonista w ocaleniu świata, eskortujący go ocaleni odnoszą się doń z ogromnym dystansem z uwagi na jego nieprzyjemne usposobienie, narcystyczną osobowość i egoistyczne skłonności. Obcość Murphy’ego jest tedy podwójna, wynikając zarówno z uwarunkowań psychospołecznych, jak i stopniowego przeobrażania się bohatera w formę hybrydalną.

Problem niejasnego statusu ontologicznego i związanych z tym konfliktów reinterpretują twórcy *Z Nation* także w wątku Cassandry, młodej kobiety pokąsanej przez Murphy’ego (paradoksalnie – czyni on to, aby dziewczyna nie zmarła z powodu sepsy). Egzystencjalna sytuacja bohaterki ulega zmianie w momencie, w którym częściowo nieaktywne, zmutowane wirusy obecne w płynach ustrojowych, zostają przeniesione do krwioobiegu poprzez ugryzienie i inicjują przemianę Cassandry. Ta bowiem, w sposób zbliżony do modyfikacji dokonującej się w ciele zarażonego zombizmem, traci zdolność do świadomego samodecydowania, podlegając wpływowi instynktu, ewentualnie podporządkowując się poleceniom wydawanym werbalnie lub telepatycznie przez Murphy’ego, który jako pacjent zero dysponuje nie tylko możliwością kontrolowania własnych poczynań, lecz może także wpływać na zachowania zmartwychwstałych. Nienaturalna obecność/obcość Cassandry zdaje się niepokoić żywych, którzy początkowo usiłują odnaleźć się w tym nowym układzie sił, ostatecznie

jednak decydują się położyć kres cierpieniom kobiety, która w ich oczach utraciła dawną tożsamość. Cassandra podporządkowująca się rozkazom i zachciankom Murphy'ego wzbudza odrazę¹² jako jednostka uprzedmiotowiona (głównie w sferze erotycznej), zredukowana z osobowości dominującej do podporządkowanej (sprawca jej stanu traktuje ją jak własność, lalkę, którą może ubierać – a raczej rozbierać – wedle swojego gustu) i, co najważniejsze, niepotrafiąca zwerbalizować własnych potrzeb inaczej niż za pomocą nieartykułowanych dźwięków (wszak monstra „są wyłączone z języka”; MARCELA 2012: 20). W oczach pozostałych bohaterów dziewczyna staje się pariasem, zezwierzęconą, nieumiejącą wyrazić skomplikowanych emocji obcą, niemającą niczego wspólnego z żywą, doświadczoną przez los Cassandrą, którą wcześniej znali. Początkowe próby oswojenia zdziczałej zarażonej nie przynoszą pożądanych rezultatów, dlatego w odcinku *Zombie Baby Daddy* (s2 e6) zostaje ona zabita przez zakochanego w niej chłopaka o pseudonimie „Tommy 10K”.

Nieco inaczej, aczkolwiek w sposób bardzo przejmujący i ze zdumiewającą powściągliwością¹³ twórcy *The Walking Dead* zaprezentowali próbę oswojenia obcości zombie podjętą przez straumatyzowaną wszechobecnością śmierci dziewczynkę. Mała Lizzie Samuels przeświadczona jest bowiem, że zombie nie są tylko opuszczonymi przez świadomość ciałami, lecz istnieje w nich jakiś refleks psyche. Sceny, w których dziecko próbuje się bawić z zombie, nie są wszelako tak makabrycznie dobitne, jak moment, w którym morduje ono własną siostrę po to, by ta mogła stać się częścią większej całości, znaleźć się po tej drugiej, nieludzkiej stronie¹⁴.

¹² W tym kontekście zasadne wydaje się przywołanie *passusu* z książki Marthy C. Nussbaum, która konstatuje: „Istotą wstrętu jest lęk przed skażeniem samego siebie [*contamination to the self*] i wiążąca się z nim potrzeba odrzucenia tego, co nieczyste. To, co wstrętne, przypomina nam o naszej zwierzęcości i śmiertelności głównie dlatego, że jest z ludzkiej perspektywy uznawane za nieczyste” (NUSSBAUM 2004: 99).

¹³ Która po pierwszym odcinku piątej serii staje się klarowna i pełni funkcję kontrastowną wobec antropofagicznych bestialstw, jakich dopuszczają się mieszkańcy azylu Terminus zwabiający poszukujących schronienia ocalonych w śmiertelną pułapkę. Scena zrównania losu człowieka i zwierzęcia rzeźnego (s5 e1 – kiedy mężczyźni ze skrępowanymi rękami klęczą nad kadzią, do której mają wykrwawiać się pod podcięciu gardła) dowodzi, że mniejszym zagrożeniem w postapokaliptycznej rzeczywistości stały się zombie, największym za to wciąż pozostają żądni władzy, jedzenia czy dóbr materialnych ludzie.

¹⁴ Uwikłanie w przemoc nie jest wszelako *conditio sine qua non* prób oswojenia zombie, czego egzemplifikacją są w sezonie drugim *The Walking Dead* poczynania Hershela Greene'a, który przeświadczony o tym, że proces zombifikacji można odwrócić, nie eliminuje zainfekowanych, więząc ich w stodole i czekając na wynalezienie lekarstwa.

Konkluzje

Przywołane egemplifikacje jednoznacznie wskazują na rozpiętość możliwości interpretacyjnych motywu obcości zmarłych i realizacji podobnej tematyki w obrębie narracji serialowej. U podstaw nośności podobnej tematyki leży między innymi powszechne przeświadczenie, że „dawny charakter śmierci, z którą człowiek był pogodzony, zaniknął” (KULAS 2012: 42), zaś ów szczególny niepokój, jaki jednostki odczuwają w kontakcie z nią, jest właśnie rezultatem owego niedostatku i konkretyzuje się w aktach odrzucenia tego, co naznaczone śmiercią, a więc zdecydowanie obce. W perspektywie estetycznej owe lęki rzutują na metody ich prefigurowania, wykładając się jako znamienne dążenie do zmaterializowania i wizualizowania tego, co niewidzialne a niepokojące. Jak wskazuje Marek Lyszczyzna w jednym z rozdziałów książki *Transgresywne monstrum*:

Relacja pomiędzy „wypartym” (śmiercią) a „obecnym” (monstrum) wydaje się mieć charakter wprost proporcjonalny i nasilać się. Połączenie przemian kultury funeralnej oraz wydarzeń szerokiej panoramy społeczno-politycznej z intensyfikacją egzystencji rozmaitych potworów i kreatur na kartach kultury ujawnia jedną z podstawowych prawd o człowieku i udowadnia tezę Yaloma, że lęk przed śmiercią jest jednym z głównych czynników organizujących nasze życie (LYSZCZYNA 2013: 256).

W świetle tak sformułowanej tezy warto zwrócić uwagę na fakt, że twórcy seriali inkrustują fabuły rozmaitymi modelami reinterpretującymi czy wskazującymi postawę wobec obcości śmierci. W niektórych narracjach przyjmuje więc ona formę strachu przed nieznanym reprezentowanym przez agresywnych zreanimowanych zmarłych (*The Walking Dead*, *Z Nation*), w innych produkcjach konkretyzując się w akcie autoizolacji, czego ilustracją są losy i poczynania bohaterki serialu proceduralno-komediowego *iZombie* (The CW 2015-)¹⁵, Liv Moore, która po transformacji w zombie całkowicie odcina się od dotychczasowego życia i próbuje ułożyć sobie istnienie w taki sposób, aby zredukować do minimum zagrożenie pełnej przemiany w łaknące ludzkich tkanek monstrum. Mając świadomość własnej obcości, Liv stara się izolować od bliskich, by nie ponieść ewentualnych konsekwencji ujawnienia jej prawdziwej natury. Autoalienacja wynika tutaj z przeświadczenia o własnej odmienności i odrazy, jaką w bohaterce wzbudza odczuwana przezeń potrzeba spożywania ludzkich mózgów.

¹⁵ Produkcja jest dość swobodną adaptacją serii komiksowej o tym samym tytule, wykreowanej przez Chrisa Robertsona i Michaela Allreda. Pierwszy tom opublikowano w 2010 roku.

Jednak przywołana w tytule rozdziału martwa obcość bywa także pokazywana przez twórców serialowych jako nieuchwytna, niematerialna manifestacja, jak ma to miejsce w produkcji *stricte* kryminalnej, brytyjskim *River* (BCC ONE 2015), którego tytułowy bohater toczy z martwymi ludźmi dysputy i inspirowany tymi rozmowami prowadzi śledztwa wyjaśniające zagadki nagłych śmierci. Towarzyszący inspektorowi Riverowi umarli są wszelako widzialni wyłącznie dla niego, a realność ich istnienia jest dwuznaczna z uwagi na fakt, że protagonista przyznaje się do choroby psychicznej. Do końca jednak nie zostaje rozstrzygnięte, czy zjawy są rezultatem labilności emocjonalnej, czy jest to jedynie racjonalne wyjaśnienie faktycznie jawiących się policjantowi emanacji duchowych. Niezależnie wszelako od prawdziwości lub nie doświadczeń bohatera, relewantnym składnikiem jego relacji z otoczeniem staje się niezrozumienie i negacja, wyrażana wprost przez współpracowników i szefów, dla których obcość River'a wynika z niemożności dookreślenia jego stanu umysłowego.

Twórcy seriali nie bez powodu zatem przywołują aspekty związane z obcością bytów poddanych śmierci, odpowiadając tym samym na powszechną fascynację prefiguracjami śmierci. Jak wskazuje Elżbieta Nieroba:

[...] wraz ze współczesnym dystansowaniem się od procesu umierania i samych zmarłych w najbliższym otoczeniu, rośnie zapotrzebowanie na reprezentację śmierci w mediach [...], skutkiem czego jest wpływ kulturowo umocowanych obrazów na percepcję i doświadczenie umierającego, martwego oraz rozkładającego się ciała (NIEROBA 2012: 151).

Podobna estetyczna potrzeba wiązać się może z eskapistycznym pragnieniem oswajania śmierci poprzez sztuczną jej demonizację, nadanie jej materialnego kształtu monstrum, które ostatecznie jednostka ma szansę pokonać.

English summary

Ksenia Olkusz's chapter *Etiology of the Dead Otherness. On Walking Deads, Brought-to-Lives and Resurrected in Serial Narratives (Overview)* seeks to resolve the problem of the inextricability of otherness from death and resurrection as projected in a number of parallel yet multi-plotted TV series. A proliferation of representations of the resurrected dead is shown here as a proof for the multi-faceted constructs of the analysed motif. A creative quest for finding a satisfactory solution has led many showrunners to the point where unequivocal differentiation between the living and the dead (though reanimated) needs to be proposed—and accompanied with a plethora of their different rewrites and modifications that may function in the relative contexts. These predilections have been illustrated with exemplification derived from American TV shows *Resurrection*, (ABC 2014-2015), *The Walking Dead* (AMC 2010-), *Z Nation* (SyFy 2014-), French *Les Revenants* (Canal+ 2012 i 2015) and Australian *Glitch* (ABC 2015).

Źródła cytowań

- ABC (2014-2015), *Resurrection*, sezony 01-02.
- ABC 1 (2015), *Glitch*, sezon 01.
- AMC (2010-2015), *The Walking Dead*, sezony 01-05.
- ARIÉS PHILIPPE (2011), *Człowiek i śmierć*, przekł. Eligia Bąkowska, Warszawa: Wydawnictwo Alatheia.
- BBC ONE (2015), *River*, sezon 01.
- CANAL+ (2013-2015), *Les Revenants*, sezony 01-02.
- GOBERT FABRICE, REŻ. (2012), *Les Revenants*, CANAL+.
- KARNAT-NAPIERACZ ANNA (2009), *Tożsamość czyli świadomość redivivus*, Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- KĘPIŃSKI ANTONI (2002), *Lęk*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KNAPEK RYSZARD (2013), 'Kultura zombie-tekstualna', w: Ryszard Koziołek, Mikołaj Marcela, Olga Knapiek, Joanna Soćko, *Potwory, hybrydy, mutanty. Pogranicza ludzkiej natury*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 298-307.
- KULAS DARIUSZ (2012), 'Między koniecznym a możliwym – kulturowa banalizacja egzystencjalistycznego lęku. Casus śmierci', *Kultura Współczesna*: 4, ss. 33-43.
- KWIATKOWSKI WALDEMAR (2002), 'Medycyna i śmierć', w: Mieczysław Gałuszka, Kazimierz Szewczyk (red.) *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Łódź: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 256-283.
- LYSZCZYNA MAREK (2013), 'Monstrum jako substytut śmierci', w: Dorota Bastek, Martyna Fołta (red.) *Transgresyjne monstrum*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ss. 245-258.
- MARCELA MIKOŁAJ (2012), 'Potwór nie-my. Rzecz (o) zombie', w: Ryszard Koziołek, Mikołaj Marcela, Olga Knapiek, Joanna Soćko (red.), *Potwory, hybrydy, mutanty. Pogranicza ludzkiej natury*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 14-23.
- NIEROBA ELŻBIETA (2012), 'Między poznaniem rozumowym a doświadczeniem afektywnym. Eksponowanie szczątków ludzkich w przestrzeni muzealnej', *Kultura Popularna*: 4 (34), ss. 151-157.

- NOLA DI ALFONSO M. (2006), *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, przekł. Jolanta Kornecka-Kaczmarczyk, Kraków: Universitas.
- NUSSBAUM MARTHA C. (2004), *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Oxford: University Press.
- OLKUSZ KSENIA (2016 A), 'Jak "ugryźć temat"? Wieloaspektowość figur zombie', w: Ksenia Olkusz (red.), *Zombie w kulturze*, Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta, s. 17-29.
- OLKUSZ KSENIA (2016 B), 'Literatura zombiencentryczna jako narracje końca i początku', *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio FF-Philologia*: 2 (34), ss. 33-45.
- PLATTS TODD K. (2013), 'Locating Zombies in the Sociology of Popular Culture', *Sociology Compass*: 7 (7), ss. 547-560.
- ROSIEK STANISŁAW (2002), 'Słowo wstępne', w: Stanisław Rosiek (red.), *Wymiary śmierci*, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, ss. 5-8.
- SEKUŁA ELŻBIETA, KANGUR (2008), 'Kicz jako źródło radości', w: Wojciech Burszta, Elżbieta Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Academica Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, ss. 35-47.
- SYFY (2014-2015), *Z Nation*, sezony 01-02.
- THOMAS LOUIS-VINCENT (2002), 'Tworzenie tanatologii', przekł. Marian Leon Kalinowski, w: Stanisław Rosiek (red.), *Wymiary śmierci*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, ss. 11-32.
- URBAŃCZYK LIDIA (2013), 'Odpad produkcji życia. Śmierć w kulturze współczesnej (rekonesans)', *MOLE – Czasopismo Kulturalno-Literackie*: 2, ss. 75-87.
- WALDENFELS BERNHARD (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. Janusz Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Żuk w mrowisku Arkadija i Borysa Strugackich. Arbitralne lokacje obcości

RAFAŁ SZCZERBAKIEWICZ *

Wprowadzenie

We wczesnej fazie serii *Historia przyszłości*, w tak zwanym cyklu przedpołudniowym, utopijna wizja komunistycznej przyszłości przesłaniała jakiekolwiek spekulatywne ambicje literatury *science fiction*. Właściwa, czyli suwerenna, twórczość braci kontynuowała prekognicyjną *Historię przyszłości* w „cyklu południa”. Jest to być może najbardziej interesujący literacko obszar ich twórczości. Rozpoczyna się w 1963 roku, kiedy powstała *Daleka tęcza*, i finalizuje się w 2008 roku – na nieukończonym (i nieprzetłumaczonym na język polski) utworze *Biełyj fierz*. W skład cyklu wchodzi w sumie osiem utworów. Trzy spośród nich (nie licząc ostatniego, niedokończonego) opowiadają o karierze najpierw progresora, a następnie agenta Komkonu 2 – Maksyma Kramera¹. Są to *Przenicowany świat* (1969), *Żuk w mrowisku* (1980), *Fale tłumią wiatr* (1986) – z pewnością kluczowe utwory całego cyklu. Ilustrują nie tylko autorską spe-

* Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie | kontakt: prosp68@gmail.com

¹ Pomijam tutaj historię artystycznej ewolucji tej postaci powodowaną względami politycznymi i cenzuralnymi, szczególnie w powieści *Przenicowany świat*. W interesujący i szczegółowy sposób losy potyczek braci Strugackich z komunistyczną cenzurą i dzieje ich politycznego rewizjonizmu przedstawia Wojciech Kajtoch w monografii *Bracia Strugaccy (zarys twórczości)* (KAJTOCH 1993).

kulację nad przyszłymi wypadkami. Ilustrują też ewolucję społecznych poglądów autorów. Historia przyszłości jest w tym sensie historią braci i historią ich rozczarowania. Inne części cyklu – jak *Trudno być bogiem* (1964) czy *Przyjaciel z piekła* (1969) – zawsze w jakiś sposób łączą się z dziejami Kramera i dopowiadają mniej lub bardziej ważne konteksty. Wstępną konstatacją rozdziału jest uznanie, że w tej historii przyszłości – przyszłość nie jest najważniejsza. O wiele bardziej istotne są procesy alienacyjne i mechanizmy powstawania ksenofobii. Trudno uznać powieści braci Strugackich za utwory psychologizujące, ale jednocześnie trudno nie zauważyć, że ich symptomem jest etyczny, pauliński wymiar ludzkiej odpowiedzialności za odrzucanego Innego. Obcość² zawsze zatem w kontekście swojskości. JA/MY spotykamy w kosmosie indywidualną bądź społeczną formę inteligencji, a jej podobieństwo paradoksalnie zmusza do pytania o różnicę. Być może najgłębiej i zarazem najpiękniej udało się braciom opisać przygody obcości w środkowej części trylogii – w *Żuku w mrowisku*. Zanim jednak będzie można skupić się na tej konkretnej powieści, niezbędne jest zarysowanie ewoluującego motywu, bo tylko w ten sposób można zrozumieć jego skomplikowane uwarunkowania w samym *Żuku*...

Ksenologiczny cykl

Wydaje się, że historia tego typowego dla klasycznej *science fiction* motywu w twórczości Strugackich przechodzi wyjątkową, jak na ten spetryfikowany gatunek, reorientację. Arkadij i Borys nie interesują się ani ontologią obcości, ani Lemowskim impasem *episteme* innych cywilizacji. Dla braci najważniejsza jest ekonomia obcości, jej granice i punkty oddziaływania na ludzkość. W takim sensie, w jakim *oikumene* oznacza znany

² Będę starał się konsekwentnie pisać: Obcy, Bliźni, Inny wielką literą nie tyle nawiązując do Lacanowskiej figury wirtualnego Wielkiego Innego, ile konstatuując pokrewną jego myśl, że spotkanie z Bliźnim/Innym zawsze wytwarza pewien nadmiar naszej niewiedzy, która każe nam pytać nie o jego jednostkowe istnienie, lecz o odmiennność i obcość w ogóle: „Tego innego zapiszemy, jeśli pozwolicie, za pomocą wielkiej litery A. Dlaczego za pomocą wielkiego A? Z przyczyny niewątpliwie urojeniowej, jak za każdym razem, gdy jest się zmuszonym dorzucić dodatkowe znaki do tego, co daje mowa. Ta urojeniowa przyczyna jest następująca. »Ty jesteś moją żoną« – ostatecznie, cóż wy o tym wiecie? »Ty jesteś moim mistrzem« – w sumie, czy jesteście tego aż tak pewni? Tym, co stanowi dokładnie o wartości założycielskiej tych słów, jest właśnie to, co jest namierzone w przekazie – podobnie jak i to, co przejawia się w zmyłce – to, że inny jest tu jako Inny absolutny. Absolutny, co oznacza, że jest on uznawany, ale nie jest znany. Tak samo tym, co ustanawia zmyłkę [udawanie, podstęp – R.Sz.], jest to, że w ostatecznym rozrachunku nie wiecie czy jest to zmyłka [udawanie, podstęp – R.Sz.], czy nie. To zasadniczo ta niewiadoma w inności Innego jest tym, co charakteryzuje stosunek mówienia na poziomie, na którym jest ono mówione do innego” (LACAN 2014: 72).

nam świat ludzi, a wciąż niewyraźne i migotliwe wydają się jego granice – poprzez ekonomię obcości rozumiemy jej kulturowo i społecznie zorientowane mapowanie. A co za tym idzie, oznaczanie jej granic. Istotne okazuje się zarazem i zdefiniowanie, i umiejscowienie Obcości. Na ogół obce cywilizacje w twórczości Strugackich kojarzą nam się z Lemowskim w nastroju i wymowie *Piknikiem na skraju drogi*. Ale specyficznie autorskie i zarazem rosyjskie spojrzenie na ksenofobiczny dylemat Obcego znajduje twórcze rozwinięcie i spełnienie w trylogii Maksa Kramera właśnie. W *Pikniku...* szczególnie Lemowski jest impas kontaktu, ale – co znaczące – lokacja ziemskiego *oikumene* została ustanowiona w postapokaliptycznym krajobrazie ideologicznego wroga Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich – w Stanach Zjednoczonych. Można się spierać o to, czy motyw Ameryki jest w tej powieści przewrotnym chwytem obliczonym na ominięcie cenzuralnego ograniczenia i umożliwiającym niezapośredniczone uprawianie dystopijnego rodzaju fantastyki w ziemskich okolicznościach. Faktem jednak pozostaje, że ta determinująca amerykańska lokacja uniemożliwia spotkanie z jednym z koniecznych dialektycznych elementów namysłu nad obcością – ze swojskością, która dla Strugackich oznacza rosyjskość, a w świecie *Pikniku* obcy są nie tylko Obcy, ale i ludzie, a nawet stalkerzy z drugiej strony ideologicznej barykady.

Tymczasem już w pierwszym tomie trylogii, *Przenicowanym świecie*, radykalna obcość lokacji jest umownym znakiem swojskości, niemal mrugnięciem do czytelnika, że znajdujemy się w swoim świecie rosyjskich, północnych miast, błota, śniegu i oczywiście łągów. Słusznie zauważano, że Strugacy w swej rewizjonistycznej wobec komunizmu fazie, w charakterystycznie ezopowej strategii, uprawiali przewrotny gatunek „antyutopii w utopii”³. Utopia, w sensie klasycznego ideału społecznego, była w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich koniecznością wizji ziemskiej przyszłości. Antyutopijne przecucia i niepokoje musiały zostać więc prewencyjnie dyslokowane w kosmos. Progresor Kramer walczył z systemem totalitarnym na dalekiej planecie, ale łądząco przypominał on ziemskie okoliczności politycznej praktyki sowieckiego imperium. Narastająca w twórczości braci krytyka i kontestacja systemu posługiwała się skomplikowanym układem alegorycznych znaków i zwierciadeł. W przyszłości w całym „cyklu południa” panuje na Ziemi sprawiedliwy i dostatni komunizm

³ Jak pisze o tym Wojciech Kajtoch: „*Przenicowany świat* należy do gatunku »powieść'-priedupriedzienije« stanowiącego jedyną w radzieckiej literaturze dopuszczalną formę utopii negatywnej (to znaczy szczególną «antyutopię w utopii», która ukazuje ewentualne przyszłe społeczne zło jako wyjątek na tle ogólnej i koniecznej przyszłej szczęśliwości» (KAJTOCH 1993: 19)

właśnie po to, by zła inkarnacja komunizmu nędznego i niesprawiedliwego apelowała do politycznej i artystycznej wiedzy odbiorcy.

Nie interesuje nas ta typowa dla literatury parabolicznej gra pomiędzy autorem, cenzorem i czytelnikiem. Ale musimy zauważyć, że Obcość u Strugackich w rewizjonistycznym okresie ich twórczości pojawia się jako kostium Swojskości. To nie szczęśliwi komuniści przyszłości są tutaj analogonem ludzkości, ale obce istoty z dalekich totalitarnych planet. To odwrócenie ma daleko idące konsekwencje poznawcze. Może nawet bardziej etyczne konsekwencje, bo właśnie etyka okazuje się ważniejsza od prawdy. Pytania polityczne stają się pytaniami etycznymi. Nawet Lem po tej samej stronie „żelaznej kurtyny” w swej „czystej” odmianie *science fiction* wystrzegał się tak jednoznacznej mielizny politycznej alegorezy. I o ile Stanisława Lema interesuje w jego ksenologicznym cyklu (*Eden*, *Solaris*, *Niezwyciężony*, *Głos Pana* i *Fiasko*) możliwa (bądź nie) ontologia obcego, i – co za tym idzie – teoria (bądź praktyka) kontaktu, o tyle Strugaccy zajmują się etyką relacji z obcym (pytają o bliźniego) i teologią kontaktu (pytają o Innego). Dla Lema moralitet obcego ma Kafkowską proveniencję, dotyczy dramatu samotności. Dla braci wiąże się w oczywisty sposób z dziedzictwem Dostojewskiego, dotyczy dramatu relacji.

Nawet jeżeli *Przenicowany świat* jest nazbyt oczywistą polityczną aluzją, której konsekwencje etyczne rozsadzają samo jądro ksenologicznej problematyki *science fiction*, to warto jeszcze raz podkreślić charakterystyczne przemieszczenie obcości w powieści. W tej pierwszej części trylogii to prosta konstatacja: obcy to my. Żadna to rewelacja, powie ktoś, bo w tej parabolicznej antyutopii nie ma też żadnych Obcych. Alegoria działa tutaj jak w Lemowskim świecie robotów – w którego aluzji nic nie odnosi się do robotów, a wszystko do ludzi. Tyle że kolejne tomy cyklu nie zmieniają już tej wyjściowej sytuacji. Obcość pozostanie zawsze jakimś niepojętym aspektem Swojskości. Nawet gdy Strugaccy każą zastanawiać się czytelnikom nad tajemnicą kosmicznej nadraszy Wędrowców, odnieść można wrażenie Lacanowskiej próby lustra. W ich wspaniałych i nadludzkich artefaktach odbijają się nasze niemożności, słabości i ułomności. I tak w *Żuku w mrowisku* Obcy, poza niedosiężnymi Wędrowcami, jawią się zawsze jako ci, którzy tracą jakiś aspekt człowieczy (inteligentne psy – Głowany) albo zyskują inny aspekt nieludzki (człowiek obcego pochodzenia – Abalkin). Freud nazywał ten budzący lęk aspekt „obiektem częściowym”, który autonomizuje bliźniego i sprawia, iż staje się on radykalnie Obcym, uniemożliwia jego pozytywną (udaną) symbolizację (ŽIŽEK 2010: 87-88). Obcy staje się obcą, a więc niepojętą rzeczą, kiedy kwestionujemy jego bliźni/aczość, odrzucamy pokrewieństwo. Ale tym, co postępuje

za tą obiektywizacją jako przerażająca konsekwencja jest wstręt. Inny staje się także abiektem, przedmiotem wywołującym obrzydzenie i odrzucenie. Nie zmienia to jednak wstydliwego faktu podobieństwa. Psy są bliskie, a Głowany jeszcze bardziej niepokojąco ludzkie. Abałkin jest nie tylko w swej ludzkiej substancji jak każdy z nas, ale etycznie jawi się lepszym od nas. Stąd możemy powiedzieć, że w drugim tomie trylogii „abiektalni” obcy są pozornie jak my.

Jeszcze bardziej interesująco problem rekonfiguruje się w ostatnim, trzecim tomie, *Fale tłumią wiatr*, w którym kryminalny pozór narracji ukrywa anty-kryminalny paradoks poznawczy. Podobnie jak u Lema w *Śledztwie czy w Katarze*, poznanie jest zawieszone, bo nasze niedoskonałe zmysły i narzędzia uniemożliwiają *episteme*. Dla czytelnika znaczące staje się jednak przede wszystkim radykalne wykluczenie obcości jako tematu narracji. Podążamy po raz ósmy (ósma część „cyklu południa”) za tajemnicą Wędrowców, a więc i pragnieniem, by tego Jedyne go właściwego Innego (niemal Levinasowskiego analogonu boskości) wreszcie spotkać, i okazuje się, że nie ma Wędrowców, a tylko kolejny etap ludzkiej ewolucji. I Wędrowcami są po prostu Nadludzie. Ten pomysł, jakby rodem z *Robota* Adama Wiśniewskiego-Snerga, mający już braciom w *Pikniku...* a jeszcze bardziej w *Końcu akcji „Arka”*⁴. Jednak dopiero u kresu przygód i kariery Maksa Kramera przybrał złowrobną powtórzoną formułę: obcy to my. I nie w sensie psychoanalizy Julii Kristevej, ale w sensie historiozoficznym, cywilizacyjnym: obcy to my – tyle, że za chwilę, w procesie, w przyszłości.

Już tylko dlatego, że obcy, którzy początkowo byli polityczną alegorią o nas, kolejno: odrzuconym abiektem, w końcu w *Falach...* na dobre znikają, wykluczamy pierwszy i trzeci tom trylogii z właściwych ksenologicznych rozważań. Ale nie można zapomnieć, że po „psychomachii” testowania obcości w każdym punkcie fabularno-dyskursywnej diegezy *Żuka w mrowisku*, przyszedł ten ostateczny wniosek. Nie ma żadnych Obcych, wszyscy jesteśmy Bliźniami. Ale nie znaczy to, że mechanizmy społeczne nie stwarzają fantomatycznych zagrożeń umożliwiających wzajemne oskarżenia o obcość. A jeśli tak, to zauważmy, że zupełnie nieksenologiczne są takie powieści, jak *Trudno być bogiem*, *Przyjaciel z piekła* i *Przenicowany świat* właśnie, które opowiadają o społecznych alegoriach na dalekich i tylko pozornie obcych światach. Łatwiej „przytulić” Obcego, który jest tylko krzywym zwierciadłem, anamorficznym, lecz symptomatycznym zniekształceniem ludzkości. Natomiast jedyny właściwy Obcy, który „wypączkowuje” jako abiekt z naszych lęków i niepokojów przed Innym, znajduje się na

⁴ Jest to nietrafione tłumaczenie prostego i właściwego tytułu *Małysz*.

Ziemi. Ten najbardziej ewentualny i oczywisty Obcy zamieszkuje jedyną znaną i Realną lokację Bliźniego. Każdego, co oznacza dosłownie wszystkich Bliźnich. I w związku z tym: testem na obcość jest spojrzenie nie tylko moje, ale i tego Trzeciego – który jest świadkiem naszej relacji, różnicy. W filozofii dialogu kategoria spotkania z Obcym jest co prawda pierwszym stopniem do pomyślnego kontaktu. Nie zawsze jednak podmiot (ja) potrafi przekształcić „ty” w „dialogiczną” kategorię „my”. Spotkanie z obcym przedstawicielem nieznaney cywilizacji jest doświadczeniem „obecności twarzy” drugiego, obcego, skrajnie odmiennego człowieka:

TY pojawia się przed MY. Być MY nie znaczy potrącać się w tłumie ani gromadzić się wokół wspólnego zadania. Obecność twarzy – nieskończoność Innego – jest ogołoceniem, obecnością trzeciego (to znaczy całej ludzkości, która na nas patrzy) i rozkazem, który każe mi rozkazywać. Dlatego relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny i wspólny – ale jest także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną (LEVINAS 1998: 253).

Wolność progresorów we wczesnych powieściach Strugackich jest zawsze kwestionowana przez sprawdzającą, wyższą instancję jakiegoś Trzeciego. To jest doświadczenie schizofreniczne, bo przebywamy na obcych planetach, sądząc, że tak po prostu obdarzamy wolnością. Ale spotkanie Innego odbiera nam naszą suwerenność, stawia nas w sytuacji relacji, która domaga się spojrzenia. Rozczarowani romantyczni progresorzy wracają więc na Ziemię i nagle w samowitym ludzkim świecie zaczynają obsesyjnie szukać Obcych! I tak podobnie w etyce Levinasa z jednej strony, jak i doświadczeniu psychotycznym Lacana z drugiej – odnajdujemy obcość Strugackich w coraz bliższych kręgach narracyjnych ekspozycji ziemskich punktów widzenia na obcość. Jest w tym zawsze zawarte (jako założycielskie) dialogiczne pytanie Ja i Ty o nasz wspólny (wspólnotowy) lęk przed Innym. Ten lęk w formule prawa i neutralności wyjaśniają nam jednak Inni. Levinas pisze o nich w rozdziale *Inny i inni* swego fundamentalnego dzieła. Tam właśnie wyjaśnienie sytuacji etycznej tkwi nie w dialogu, ale w pozycji obserwatora, który jest zawsze probierzem tego dialogu. Dialog Ja – Ty jest u swego źródła etyczny, ale to zawsze ten Trzeci uruchamia prawa, sądy, instytucje⁵. I to właśnie

⁵ Czytamy u Levinasa: „W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie trzeci – język jest sprawiedliwością [...]. Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo [...]. Biedak, obcy, ukazuje się jako równy. Jego równość w tym istotowym ubóstwie polega na odnoszeniu się do »trzeciego«, który w ten sposób obecny jest na spotkaniu i któremu mimo całej swej nędzy drugi człowiek już służy. Przyłącza się do mnie” (LEVINAS 1998: 252-253).

jest pierwotna konstelacja, triada etyczna: Ja – Inny – Trzeci. Pytanie – także dla Strugackich – brzmi, w jaki sposób mój bliźni, z którym stoję teraz twarzą w twarz, w swych działaniach odnosi się do trzeciego? Jest przyjacielem, wrogiem, sędzią, ofiarą? Levinas odwołuje się t do swego ulubionego cytatu z prozy Fiodora Dostojewskiego:

Kiedy zaś pozna, że jest nie tylko gorszy od wszystkich zwykłych ludzi, ale jest wobec wszystkich ludzi za wszystkich i za wszystko winny, za wszystkie grzechy ludzkie, powszechne i pojedyncze, to dopiero wtenczas osiągnięty zostanie cel naszej jedności. Wiedziecie bowiem, ojcowie mili, że każdy z nas, każdy z osobna, jest bez wątpienia winny za wszystkich i za wszystko na ziemi, nie tylko z powodu winy powszechnej, ale każdy osobiście ponosi winę za wszystkich ludzi i za każdego poszczególnego człowieka na całej ziemi (DOSTOJEWSKI 2015).

A ja bardziej niż Inni. Ten etyczny maksymalizm budzi uzasadnione wątpliwości. Czy nie ma w tej formule nazbyt narcystycznie podkreślonej perspektywy ofiary?⁶ Dla potrzeb dalszej części tego artykułu warto zauważyć, że Strugaccy zdają się być równie radykalni etycznie jak Dostojewski i Levinas. Asymetria wynikająca z tego trójkąta, w którym zaczynamy sąd zawsze od siebie, jest – wedle Levinasa – warunkiem etyki.

Zanim zobaczymy praktyczne realizacje tych dialogicznych konstelacji w *Żuku...*, dopowiedzmy narracyjną sytuację, w jakiej Ja, Inny i Trzeci znajdują się tutaj na Ziemi, w epicentrum doświadczania Obcości. Jak ziemianie uprawiają niepisaną dziedzinę swej biopolitycznej działalności – ksenologię. Dość zabawne, ale też symptomatyczne, że bracia nie zrezygnowali z komunistycznego ustroju przyszłości także w tych późnych częściach cyklu, które powstawały w latach osiemdziesiątych XX wieku. Czy jest w tym sentyment lewicowy? Zapewne, ale jeszcze mocniej przebija w tej decyzji resentyment wobec sytych społeczeństw konsumpcyjnych. Komunizm na Ziemi jest tylko

⁶ Przykładowa argumentacja przeciwstawiająca wyzwanie Lacanowskiej psychoanalizy „masochizmowi” Levinasa: „Butler zauważa, że »interpretowanie myśli Levinasa jako wzniosłej formy masochizmu jest możliwe – a nawet łatwe«. Jednak taka łatwość postrzegania Levinasa jako masochisty wskazuje, że nie powinniśmy tego robić. [...] Pozwólmy na natychmiastowe doprecyzowanie mego głównego punktu spornego z tym ewentualnym masochizmem: nawet jeśli zgodzimy się z twierdzeniem, że jestem odpowiedzialny za swego prześladowcę, celem Levinasa nie jest przekonanie, że w jakiś sposób spowodowałem to prześladowanie, że skłoniłem prześladowcę do prześladowania mnie, lecz tylko tyle, że moja odpowiedzialność za innych obejmuje też owego prześladowcę – jego sformułowanie prawdopodobnie kładzie nadmierny ciężar na barkach prześladowanych. Levinas zawsze cytuje Dostojewskiego: »Jesteśmy wszyscy winni wszystkiemu i wszystkim, a ja bardziej niż inni«. Jednak nie zawsze jest to tak oczywista prawda. Istnieją okoliczności, w których niektórzy ludzie są znacznie bardziej winni niż pozostali. W konsekwencji, jeśli Ku Klux Klan spali krzyż na moim podwórku, międzynarodowa korporacja zatruje mój zbiornik na wodę lub homofobiczny gang zaatakuję mnie w ciemnej uliczce, moja postawa bezwarunkowej wspaniałomyślności wobec prześladowcy stanie się jedynie pożywką dla aparatu represji, który historycznie uczynił życie ludzkie nieznośnym, usprawiedliwiając jednocześnie różne formy społecznej przemocy” (RUTI 2015: 29-30).

pozornie słuszny i tylko pozornie jest antytezą „kolorowych” totalitaryzmów w kosmosie. Być może jest jeszcze gorszy niż aparaty bezpośredniej i ideologicznej przemocy na tych autorytarnych planetach – bo jest nudą. Nudnym światem przesyczonej konsumpcją wiedzy i dóbr cywilizacji posthistorycznej. Heideggerowskim światem „bycia ku śmierci”. Postapokalipsą, której odebrano łaskę miary właściwej Apokalipsy. A zatem post-apo *à la* Baudrillard w *Ameryce*, gdy opisuje amerykański dom na przedmieściach: „Na pachnących wzgórzach Santa Barbara wszystkie wille przypominają »funeral homes« [...]. W środku bogactwa i wyzwolenia zawsze powraca stare pytanie: »What are you doing after the orgy?« [...]. Wszystko tu świadczy o tym, że śmierć nareszcie znalazła swój dom” (BAUDRILLARD 1998: 43).

Świadkiem tej ziemskiej sytej obcości jest Kramer, który najpierw jako naiwny, czysty i żarliwy dwudziestolatek w *Przenicowanym świecie* dokonywał swego rodzaju cywilizującej konkwisty na obcej planecie. Jako tak zwany progresor starał się ułatwić przejście od totalitarnego komunizmu Inných do komunizmu obywatelskiego swojego i tego Trzeciego. Tak się w każdym razie początkowo wydawało, bo już w *Żuku...* zmiana zawodu przez Kramera oznacza zmianę jego punktu widzenia, a także negatywną weryfikację profesji progresorskiej. W drugim tomie progresorem staje się Lew Abalkin na planecie Nadzieja. Progresor jest w nowej krytycznej ocenie (sam Abalkin nie znosi swego zajęcia) oczywiście prometejskim totalistą i Strugaccy widzą, że ten niedysiejszy uczestniczący pośrednik był nie tyle idealistą, co ideologiem, członkiem rasy ludzkiej wierzącej w postęp społeczny. Epifania Innego nie jest automatycznym odkrywaniem Obcości, ale raczej spojrzeniem egocentrycznego kolonializmu, czyli widzeniem w Innym siebie niedojrzałego. Konkwista w *Przenicowanym świecie* była postępową i triumfalistyczną⁷. Ale progresor, który przybywa w drugiej części na planetę Nadzieja, pozostaje niepewny swych ideologicznych umocowań, niepewny prometejskiej nadziei. Świat, a więc i wszechświat, jawi mu się jako polifoniczny, czyli nie jeden i wynikający z ziemskiej (ludzkiej) aksjologii. Istnieje w tym rozumowaniu poważna aporia, aporia, z którą zderzy się on na planecie. Czy rzeczywiście ktoś, kto chce pomóc, ucywilizować – a więc w swym rozumieniu ocalić Innego – jest tym samym, kto chce oznaczyć Innego jako Obcego i symbolicznie bądź dosłownie go zniszczyć? Tzvetan

⁷ Pisze Todorov: „Postawa Kolumba wobec Indian uwarunkowana jest tym, w jaki sposób ich postrzega [...]. Podważona zostaje możliwość istnienia rzeczywistości odmiennej, innej substancji ludzkiej, takiej, która mogłaby stanowić coś więcej niż prosty wariant własnej niedoskonałej postaci. Te dwa podstawowe wyobrażenia związane z doświadczeniem inności wywodzą się z egocentryzmu, z utożsamienia wartości własnych z wartościami w ogóle, swojego ja z wszechświatem, z przekonania, że świat jest jeden” (TODOROV 1996: 51).

Todorov, konstruując typologię postaw wobec problemu Innego, zauważa paradoks dopełniających się postaw Corteza i Las Casasa podczas konkwisty. Bliskość czy zbliżenie do obcości nie determinuje jej pozytywnego bądź negatywnego wartościowania. To są zupełnie różne poziomy dyskursu obcości. Inaczej mówiąc, plan aksjologiczny niewiele ma wspólnego z prakseologicznym⁸. Ta nietożsamość umożliwia łatwe przeniesienie figury etycznej Innego Bliźniego w złowróżbną figurę Innego Obcego. W tym sensie progresor pełnił na obcej planecie do pewnego stopnia podwójną rolę (zależnie od biopolitycznych okoliczności swej działalności): i konkwistadora, i mesjasza. Nie pierwszy to raz u Strugackich, gdyż analogiczną rolę pełnił w *Końcu akcji „Arka”* jej bohater Małysz, tyle że jako niewinne dziecko był zdecydowanie lepiej etycznie umocowany w swym powołaniu mesjańskim. A zatem mesjanizm młodego Kramera w *Przenicowanym świecie* był etycznie ograniczany impasem związanym z niepowodzeniem mediacji cywilizacyjnej. Progresor, jak to zapisuje już klasyczny tytuł powieści *Trudno być bogiem*, był wymiennie mesjaszem i konkwistadorem (opresorem) w zależności od oceny tego, co w kosmicznym Bliźnim jest swoje i postępowe, a co obce i wsteczne. I oczywiście mediacja była zawsze jednokierunkowa przy jedynym możliwym założeniu, że Obce przemieni się w Nasze, nigdy na odwrót. Obcy są o-Swajani.

W *Żuku w mrowisku* Kramer ma około czterdziestu, może pięćdziesięciu lat, żyje na Ziemi i pracuje w Komkonie 2, badając przypadki ryzykownego – tak dla Ziemi, jak dla swojskości (totalizującej tożsamości) – kontaktu z Obcością. Z idealisty przemienił się w sceptyka, klasycznego uczestnika społeczeństwa ryzyka⁹, które jest źródłem jego wzmożonej samodyscyplinującej postawy zachowawczej. Obcy są na Ziemi takim minimalnym – ale wysoce ryzykownym – czynnikiem potencjalnej katastrofy. Liberalna

⁸ Jak wyjaśnia dalej Todorov: „Rzecz w tym, że stosunku do innego nie da się rozpatrywać na jednej tylko płaszczyźnie. Aby zdać sobie sprawę z faktycznych różnic, konieczne jest skupienie się w trakcie rozważań problematyki inności wokół przynajmniej trzech możliwych osi. Po pierwsze, mamy do czynienia z sądem wartościującym (plan aksjologiczny): inny jest dobry lub zły, kocham go lub nie, czy też – jak to raczej wówczas mówiono – jest wobec mnie równy lub w czymś mi ustępuje (ponieważ zwykle jest samo przez się zrozumiałe, że ja jestem dobry i szanuję siebie samego [...]). Po drugie, dochodzi do zbliżenia do innego lub oddalenia od niego (plan prakseologiczny): przejmuję wartości tego drugiego, utożsamiam się z nim albo też dostosowuję go do siebie, projektuję na niego mój własny obraz” (TODOROV 1996: 205).

⁹ Używam terminu Ulricha Becka i Anthony’ego Giddensa, który odnosi się do teorii mówiącej o ambiwalentnym samopoczuciu post-społeczeństwa, które rozumie niski próg możliwych niebezpieczeństw, ale mimo tego (czy właśnie z tego powodu) panicznie obawia się ich potencjalnych ogromnych konsekwencji (apokaliptyczne scenariusze wygenerowane przez probabilistycznie możliwy upadek komety, katastrofę nuklearną, katastrofę ekologiczną – na przykład efekt cieplarniany czy nagłe i bezwzględne wyginięcie pszczoł).

konstrukcja świata nie pozwala likwidować, ale obserwować, inwigilować i ostatecznie izolować. Ofiarą tej segregacji staje się w powieści dawny kolega Kramera, progresor Lew Abałkin. Maksym nie decyduje o obcości tak jak czyni to jego zwierzchnik (Sikorski), ale jest obserwowującym arbitrem, a więc w końcu instancją etycznej oceny i decyzji, tym niezbędnym Trzecim. Obcy są lokalizowani, oznaczani, izolowani.

W ostatnim tomie, w *Falach...* Kramer jest pozbawionym jakiejkolwiek nadziei, przegranym osiemdziesięciolatkiem. Jak każdy osiemdziesięciolecie nie jest już nawet sceptykiem, a raczej katastrofistą. Jego osobista katastrofa egzystencji zmierzającej ku nieuchronnemu końcowi nakłada się na katastrofę ludzkiej historii¹⁰. Pisaliśmy już o tym, że widmo Obcych okazuje się ich wyobrazeniowym fantazmatem. Obcy znikają. Okazują się nami na kolejnym stopniu ewolucji inteligencji. Tyle że MY przyszli, czyli w nadludzkiej inkarnacji, z perspektywy naszej dotychczasowej antropologii, to żadni MY, a po prostu Obcy. Kiedy więc uznajemy, że w trzeciej części trylogii obcy utożsamiają się z nami, to musimy też uznać bezwzględne konotacje tej pozornej współtożsamości. Swojskość okazuje się właściwym źródłem Obcości. MY sami jesteśmy/będziemy niesamowitymi Obcymi.

Powtórzmy: w *Przenicowanym świecie* oswajanie obcości to w istocie polityka konkwisty, orientalizmu i kolonializmu. W *Żuku...* ksenofobiczne oznaczanie obcości to w istocie biopolityczne działania separujące, wytwarzające przestrzeń wyjątku i *homo sacer* – istoty wyjątku, które można zabić, bo są Obce (to istota naszych rozważań). W *Falach...* utożsamienie Obcego i Ja to nie tylko odmowa segregacji, rezygnacja z przemocy, ale w ogóle zmierzch porządku symbolicznego. W tym apokaliptycznym procesie zamierania wpraw humanistycznego, a potem totalitarnego imperializmu kultury Zachodu z jej uzurpacjami – punktem dojścia jest ustanie epistemologii w dosłownym sensie. Ustanie poznania i wytwarzania teorii (ideologii) tegoż poznania. Interesujący jednak pozostaje rdzeń obcości ujętej w formuły przemocy instytucjonalnej i symbolicznej w *Żuku...* Wcześniej w kolonialnym wydaniu komunistycznego imperializmu na obcych globach Strugaccy pozornie obserwowali proces cywilizowania dzikusa. Opowiadali o tym, jak Obcy staje się swojskim Bliźnim. Był to oczywiście po-

¹⁰ Swoją drogą, czego zupełnie nie pojmuję, Kajtoch w swej monografii pisze o optymistycznym *happy-endzie* *Żuka w mrowisku*.

zór, zasłaniający rasizm i ksenofobię, co znane jest z ziemskich losów kolonialnej kategorii dzikus¹¹. W tym sensie sceptyczna wymowa *Żuka...* jest zrzućeniem tych idealizujących i racjonalizujących zasłon z procesu ideologicznej manipulacji w istocie segregującej życie. Ludzcy bliźni wytwarzają tam granice wyjątku, w którym Inny Bliźni może okazać się, na nowych zasadach i narzuconych warunkach, groźnym Obcym – oznaczonym, poddanym obserwacji i ostatecznie likwidowanym. Zainteresowanie autora rozdziału drugą powieścią opowiadającą o tym, jak Bliźni, na skutek arbitralnych decyzji, staje się Obcym, jest związane z jej niezwyklej polifonicznością (dokładnie taką, jak u Dostojewskiego) w rysowaniu możliwych scenariuszy i strategii lokowania Obcości wokół nas (czyli wokół tego, co mianowane jest jako swojskie). I to są właśnie te arbitralne lokacje obcości, zawsze w naszym otoczeniu.

Swojska wstydlivość obcości

Zacząć trzeba od binarności powieści, której akcja raz toczy się na Ziemi (jak wskazano, Baudrillardowsko nudnej i równie w tej nudzie wyalienowanej), a drugi raz w retrospekcjach na zacofanej społecznie i postapokaliptycznej w dystopijnym sensie planecie Nadziei. Nadzieja nie burzy naszej koncepcji ziemskiej lokacji obcości. Jak zwykle u braci, daleka planeta jest katastroficzną Ziemią *à rebours*. Nadzieja jest nazwą oksymoroniczną. Człekokształtna rasa pokrewna ludziom popełniła właśnie na planecie militarne i ekologiczne samobójstwo. Nadzieja jest mrocznym zwierciadłem zpaliatyzowanej i depresyjnej Ziemi, jej lękiem i usprawiedliwieniem zarazem. Kramer przygląda się Nadziei z przerażeniem i poczuciem, że tak być mogło na Ziemi. Co więcej, Ziemia na obserwowanym etapie katastrofy nie potrafi być pomocna. Paradoksalnie nadzieją Nadziei pozostają już tylko paradygmatyczni Obcy cyklu – czyli niepojęci Wędrowcy. Trwa zorganizowany *exodus* ostatnich przetrwałych planetariuszy. Wędrowcy otwierają nadprzestrzenne kosmiczne korytarze, którymi wyprowadzają autochtonów w niewiadome. Niewiadome winno być lepsze od Armagedonu planety, ale jest mała alegoryczna wątpliwość.

Uratowani mieszkańcy nie ulatują ze swej Nadziei wertykalnie, czyli w górę, podniebnie. Wręcz przeciwnie – „ratunkowe” korytarze Wędrowców są dosłowne i pro-

¹¹ „«Dobry dzikus» filozofów został jednocześnie potworem i niewolnikiem. Bardzo to istotne złączenie. W nomenklaturze mitycznej Starego Świata jest «potworem», w klasyfikacjach plantatorów Nowego Świata jest, oczywiście, niewolnikiem” (KOTT 1992: 131).

wadzą tłum uchodźców, istnych bezwolnych *homo sacer* w dół pod ziemię. Skojarzenie mitologiczne znacząco zamienia znaki wartości: góry (nieba i kosmosu) oraz dołu (podziemi i Hadesu). Jest w tej wymianie zasygnalizowany jakiś przedustawny lęk przed śmiertelnością chtonicznym światem. Ratuja nas Obcy. A może likwidują nas Obcy? Skojarzenie z prowadzeniem bezwolnego stada zwierząt na rzeź (*l'uomo animale*) kontaminuje się tutaj ze skojarzeniem z nowoczesnymi powidokami Zagłady. Mieszkańcy Nadziei, idąc w dół ku niewiadomemu losowi (rosyjskiej *siudbie*), przypominają Agambenowskich *bando*. Jako uchodźcy z Nadziei wyprowadzani są poza ludzki (zły, ale ludzki) świat. Przestają podlegać ludzkim prawom i ocenom. Inność wyklętej istoty ludzkiej jest tutaj procesem *anomicznej* separacji (przeniesienia jej poza wszelkie ludzkie prawa). I – co z tego wynika – redukcji podmiotu prawa do jego wymiaru „niehumanicznego”, przedmiotowego. Nie wiemy jakie są prawo i moralność zewnętrzne. Poddanie Wędrowcom jest jak poświęcenie bogom w archaicznej rzymskiej formule prawnej *homo sacer*. Stąd paralelny wydaje się tutaj paradoks „muzułmana” – żywego trupa z obozów koncentracyjnych. Absolutny/niemożliwy świadek, jedyny człowiek, który doświadczył istoty biopolitycznego eksperymentu obozu, nie jest już ludzkim świadkiem swego losu i właśnie dlatego nie może dać świadectwa. Zredukowany do czystego bycia, staje się nadmiarem Realnego, który wypiera Symboliczne. Bliźni na poziomie zerowym, z którym nie sposób nawiązać relacji empatycznej, jest pragmatycznym Obcym. Oznaczanie Obcości wykluczonego uchodźcy jest ekonomiczną praktyką biopolityki.

Nie bez powodu określiliśmy ten tłum Nadziej, który widzimy na moment przed opuszczeniem korytarzem ludzkiego świata, stadem *l'uomo animale*. Jest w tej ambiwalencji ich sytuacji – Zagłady/Ocalenia – realny i symetryczny wybór statusu jako *humanitas* bądź zwierzęcia. Humanizacja zwierzęcia w nas samych jest (co za chwilę odsłonimy) pobocznym wątkiem ksenologicznych rozważań *Żuka...* Ale problem tkwi w tym, że biopolityczną praktyką jest też animalizacja człowieczeństwa. W łatwy sposób pomaga to produkować nowe, animalne, lokacje dla obcości¹². W systemie zwierciadeł odbijających „swoje” i „obce” w powieści animalność jest

¹² „Niełatwo powiedzieć czy ludzkość, która powzięła decyzję całościowego zarządzania własną animalnością jest wciąż ludzka, w znaczeniu *humanitas* stworzonego przez antropologiczną maszynę szeregującą nas zawsze między zwierzęciem i człowiekiem; nie jest też jasne, czy kondycja istnienia, którego nie można już postrzegać jako albo ludzkie albo zwierzęce, może być satysfakcjonująca. Z pewnością, taka ludzkość, która z punktu widzenia Heideggera, nie ma już postaci stałego otwarcia na »otwarte-nieukrycie« zwierzęcia paradoksalnie poszukuje otwarcia utrwalając nie-otwarcia w każdej dziedzinie, tym samym zamyka się na własną

także raz oswojona, a za chwilę odrzucana jako dzika i niepoddająca się ludzkim praktykom symbolizacji.

Jedynym przyjacielem Lwa Abałkina w jego progresorskiej, znienawidzonej profesji jest przedstawiciel obcej rasy – głowan, inteligentny pies¹³. Głowan jest ziszczeniem Agambenowskiego marzenia o pośredniku, *l'uomo animale*¹⁴. Pies jest przyjacielem człowieka na Ziemi. Mówimy często, że jest jedynym prawdziwym przyjacielem. Ale to dlatego, że posiada emocje, nie posiadając rozumu. Nie spekuluje racji i korzyści, gdyż nie posiada racjonalnej i sceptycznej władzy obliczania praktycznych pożytków. Jest istotą zwierzęcą, a nie polityczną (nie należy do sfery *polis*). Tylko jako władca emocji, niezakłóconych zimną kalkulacją rozumu, pozostaje ulubionym analogonem ludzkich uczuć i doświadczeń. Słowiańska frazeologia jest tutaj przejmującym świadectwem nierozłączności tego, co ludzkie i zwierzęce: psi żywot, psia krew, psia wierność *et cetera*. Czy pies jest naszym bliźnim? A może bardziej tym potwornym, przerażającym bliźnim w jego biedzie i wykluczeniu? W teologii – nie, w posthumanistyce – tak. Pies jest szczególnie symptomatycznym znakiem zarazem ambiwalencji i pokrewieństwa tego, co swojskie i co obce.

Tylko co zrobić z powieściową komplikacją, że psi przyjaciel Abałkina – głowan Szczekn jest psem inteligentnym? Już z tego powodu ich wzajemne relacje są napięte,

otwartość, zapomina swoje *humanitas* i czyni własne istnienie szczególnym dezinhibitorem. Całkowita humanizacja zwierzęcia zbiega się z całkowitym zezwierzęceniem człowieka" (AGAMBEN 2004: 68)

¹³ Warto na marginesie zaznaczyć tutaj kolejną komplikację. Nieustająca ani na chwilę arbitralność lokowania obcości w tym co pozornie oswojone i bliskie jest w powieści tak rozrośnięta, że nie wszystkie jej aspekty uda się w tym krótkim rozdziale opisać. W przypadku postaci Abałkina, w jego relacji z głowanem arbitralność miesza się z przygodnością jego partykularnego losu. Abałkin ma w obcym głowanie przyjaciela nie tylko jako psa, ale właśnie tego, który jest Obcy – a zatem narażony na ksenofobię. Abałkin, przyjażniąc się ze Szczeknem nie wie jeszcze, że sam jest najgroźniejszym Obcym powieści, bo obcym, który jest niemal lustrzanym odbiciem człowieka.

¹⁴ Szczekn jest pośrednikiem w dwojakim sensie (choć Strugackim jakby zależało na tym, by te sensy się ze sobą zlewały, zamazywały różnice) – pośrednikiem między zwierzęciem i człowiekiem oraz pośrednikiem między Obcym (w sensie obcej cywilizacji) i człowiekiem. Interesujące, że pośród innych mediatorów w narracjach „świata południa” zbliża się do Szczekna wzmiankowany Małysz z *Korica akcji*, *Arka*. On też jest pośrednikiem między człowiekiem a Obcymi. Co interesujące, Szczekn może być pośrednikiem poprzez powinowactwo z psem, tradycyjnym przyjacielem człowieka. Małysz natomiast – poprzez fakt, że odosobniony jako osesek na obcej planecie został wychowany przez Obcą – posiada radykalnie nieludzką inteligencję. Ale mimo, wydawałoby się, jednoznacznie ksenologicznej sytuacji chłopca – skojarzenia braci są zdecydowanie animalne i nawiązują do literackiej tradycji kolonialnej literatury. Uczestnicy wyprawy, która odkrywa Małysza, nazywają go bardzo znacząco „kosmicznym Mowglim”.

bo owszem, zwykły pies nie spekuluje i nie waży opłacalności ludzkiej przyjaźni. Głowan ma swój zmysł krytyczny, nie lubi moralnej obłudy ludzkości, jest pierwszym i zawsze celnym krytykiem Abalkina. Pomysł Strugackich jest następujący – Szczekn myślący znajduje się w sferze granicznej, pomiędzy tym, co ludzkie a tym, co wyrzucone z ludzkiego. Jako pies jest medium obcości, ale jako pies mówiący jest też mesjańskim pośrednikiem pośród bliźnich istot. Mowa zaś to nie tylko platforma wspólnotowej nadziei. Równie dobrze jest ona perspektywą separacji, a co za tym idzie – obcości i wręcz wrogości. Krytyczne nastawienie głowanów do ludzi wynika z faktu, że taki pies jak Szczekn jest zbyt mądry. Ten kynologiczny motyw nawiązuje wyraźnie do mitologicznej postaci Cerbera. Grecy nie bali się psa piekielnego. Bali się jego nadmiarnego wyobrażenia, uwiecznionego w ceramicznych artefaktach psa trójgłowego. Hiperbolizując popularną sentencję „co trzy głowy, to nie jedna”. Zwrócić trzeba uwagę, że ten zaświatowy pies także jest mediatorem i pośrednikiem między światami. Co więcej, jest pośrednikiem między światem ludzkich porządków na ziemi a pierwotnym światem chtonicznym bóstw natury. Szczekn analogicznie wyczuwa zagrożenie podziemną sferą, boi się korytarzy nadprzestrzennych Wędrowców, których Abalkin nie potrafi w ogóle dostrzec. Człowiek jest zbyt ludzki (Symboliczny), za mało animalny. Szczekn, *l'uomo animale*, widzi przerażający przestwór Realnego.

Pisaliśmy już o tym, że pies brzydzi się podwójnej moralności ludzi. Ale najbardziej porusza pomysł, że Szczekn brzydzi się swych psich nierozumnych współbraci. Swoich Bliźnich. To obrzydzenie wynika z delikatnej relacji łączącej obrzydzenie (mdłości) ze wstydem. Szczekn spotyka na Nadziei przerażoną i pozbawioną wszelkiej godności (wstyd głowana), śmierzdzącą i narzucającą się fizjologiczną (wstręt głowana) sforę dzikich psów – zwykłych, czyli nieinteligentnych. Natychmiast i radykalnie w tej sforze lokuje nie tylko swe negatywne emocje, ale oznacza dzikie psy jako Obcych. Mury świadomości upodobniają go w tym jednym wątku do człowieka, który i obrzydzony, i przerażony jest najgorszym rodzajem obcości – wykluczonymi, pozbawionymi praw (jak uchodźcy) i pozbawionymi języka (jak „muzułman” w obozie) podludzi (dzikusów, Żydów, Cyganów). Ta scena jest paralelna z wcześniejszą, w której Lew Abalkin nie mógł pozbyć się wrażenia, że dzicy mieszkańcy Nadziei są prymitywni, brudni, śmierzdzą. To naprawdę nasi krewni? – zdają się powątpiewać i Lew, i Szczekn. Ale jednocześnie mają świadomość otchłanności swego ciała.

Abiektalny aspekt powieści wiąże się z nieznośną i wstydliwą pamięcią jej bohaterów o cielesnym Innym w odczuwaniu biologicznego nadmiaru samego siebie. Jest mnie za dużo o to wstrętne ciało, które posiadam. „Wstrętne” oznacza ani mniej, ani

więcej a zwierzęce ciało. Sparafrazować tu trzeba myśl Kristevej, że odczuwamy wstręt tylko wtedy, gdy Inny, w jego cielesnym aspekcie, jest niepokojąco podobny do mnie. To nie jest Inny, z którym mogę wzniośle (czyli duchowo) się utożsamić, ale taki Inny, który mnie, jak gdyby, egzystencjalnie/fizjologicznie poprzedza i poprzez tę genologiczność bierze mnie w determinujące, biologiczne posiadanie (KRISTEVA 2007: 15-16). Naoczna obecność mego Innego ciała jest nieodparta i nie może być odroczone na przykład w procesie symbolizacji. Nie możemy skutecznie zatuszować biologicznego statusu naszej egzystencji. „Wizja tego, co wstrętne [wy-miotu] z definicji jest znakiem przed-miotu niemożliwego, granicznego i ograniczonego” (KRISTEVA 2007: 143). A zatem obrzydzeni obcością pokrewnych zwierząt (dzikusa), brzydzimy się niepokojącym poczuciem, że jesteśmy tacy sami. Potworni Bliźni, których na swej drodze na obcej planecie spotykają człowiek i głowan to asymetryczne odbicia nas samych. Ta asymetria wynika z anamorficznego punktu widzenia Innego i siebie, zideologizowanej perspektywy podmiotu. Ale w istocie tkwi tutaj skandal uderzającej symetrii i podobieństwa, bo dostrzegamy biologiczne pokrewieństwa. Obrzydzenie jest podświadomym alarmem, że natykamy się na Realny aspekt biologicznej prawdy o nas samych. To naprawdę my kiedyś? Przed świadomością? Przed oświeceniem? Szczekn i Albakin brzydzą się sami sobą albo precyzyjniej – swym niewzniosłym pochodzeniem. Ale czy tylko na obrzydzeniu kończy się ta lekcja pokory wymierzona przez Nadzieję?

Pomysł psa inteligentnego, samoświadomego implikuje wysokie koszty psychologiczne świadomości. Pies, który się brzydzi swych przodków – jednocześnie się ich wstydzi. Dialektyka tego obrzydzenia i wstydu polega na tym, że istotą tego zewnętrznego celu obu uczuć jest projekcja. „Fenomen wstydu za siebie przed samym sobą [...] jest tożsamy ze zjawiskiem mdłości” (LEVINAS 2007: 31). Szczekn bowiem brzydzi i wstydzi się przede wszystkim samego siebie. Jeśli jest już wstydzającym się bytem dla siebie, to potrafi się wstydzić za siebie. Wstyd jest kluczowym doświadczeniem w badaniach nad obcością. Szczególnie nad obcością w nas samych, bo wstyd jest somatyczny, wiąże się z integralnym doświadczaniem swej wstydlivej cielesności. To demoniczny pomysł Strugackich. Gdy Jean Paul Sartre opisywał odrażający fenomen mdłości, wiązał go słusznie z odrzucaniem siebie w uczuciu wstydu:

Wstydzę się tego, czym jestem. Wstyd potwierdza zatem głęboką, wewnętrzną relację między mną i moim „ja”: poprzez wstyd odkryłem pewien aspekt mojego bytu. [...] Oto przed chwilą wykonałem jakiś niestosowny bądź wulgarny gest; ów gest niejako przykleja się do mnie, zespała ze mną; nie oceniam go ani nie potępiam, lecz po prostu nim żyję, urzeczywistniam go na sposób bytu-dla-siebie (SARTRE 2007: 287).

Jawność naszego bycia (ekstremalna na przykład w nagości) znamy jako swą intymność, ale gdy jest *ekstymnie* uobecniona (tak jak w spotkaniu swych zwierzęcych, fizjologicznych luster na Nadziei), nie umiemy jej wytrzymać i wtedy właśnie budzi nasze mdłości. Tyle że wstyd przecież nie jest w tym eksperymencie czymś negatywnym. Jest „czerwoną lampką”, skutecznym sygnałem alarmowym, że zanadto zbliżamy się do otchłani Realnego. Czy zatem Szczekna i Abałkin doceniają jego związek z obrzydzeniem, które nas ostrzega przed niebezpieczeństwem śmierci, trucizny, wroga? Najlepiej doprecyzował to uczucie Levinas, gdy pisał o mdłościach, że przychodzą od wewnątrz, że razem ze wstydem przynależą do nas:

W mdłościach, które są však niemożnością bycia tym, czym się jest, jednocześnie jest się do samego siebie przykutym, zamkniętym w ciasnym, duszącym kręgu. Jest się tu-oto, nie można z tym już nic zrobić, nic dodać do faktu, że zostaliśmy całkowicie odsłonięci, że wszystko się skończyło: właśnie to jest doświadczenie czystego bycia [...] Doświadczenie czystego bycia jest zarazem doświadczeniem jego wewnętrznego antagonizmu i narzucającej się ucieczki (LEVINAS 2007: 30).

Przy czym taki wstyd nie może być perwersyjną (uwewnętrzną) przyjemnością czerpaną ze świadomości bycia zwierzęciem. To jest dość zasadniczy problem *Žuka w mrowisku*. Nasza animalność, tak dla Szczekna, jak i dla Abałkina, pozostaje utajonym dramatem. Odkrycie w ludzkich i psich Nadziejach swej zwierzęcej cielesności jest rodzajem „utruty twarzy” na skutek odkrycia przez podmiot „wulgarnej rzeczywistości ciała”¹⁵. To rodzi wstyd, a zarazem buduje mur obcości wobec tego co animalne – zarówno zewnętrznie, jak i we wnętrzu.

Nadzieja jest mrocznym odbiciem Ziemi, lecz na ojczywej planecie ludzi system zwierciadlanych odbić ujawnia równie nieoczekiwane i groźne lokacje Obcości. Lew Abałkin wraca na Ziemię, aby powoli doznać separacji, odrzucenia, własnej alienacji. Nie dzieje się to od razu, lecz aparat państwa stara się zlokalizować i oznaczyć zagrożenie utożsamiane z Abałkinem. Mniejsza o racjonalność tego zagrożenia i dylematy

¹⁵ Pisze Žižek: „Czym jest więc wstyd, doświadczenie »utruty twarzy«? W standardowej wersji Sartre’owskiej podmiot w swoim »Dla-Siebie« wstydzi się »W-Sobie« głupiej Realności swojej tożsamości cielesnej: czy naprawdę jestem »tym«, tym nieprzyjemnym zapachem ciała, tymi paznokciami, tymi odchodami? W skrócie, »wstyd« odnosi się do faktu bezpośredniego powiązania »ducha« z bezwładną, wulgarną rzeczywistością ciała – dlatego czymś wstydliwym jest załatwianie się w miejscu publicznym. Jednak kontrargument Lacana stwierdza, że wstyd z definicji dotyczy fantazji. Wstyd nie jest po prostu biernością, ale »aktywnie przyjętą biernością«: gdybym został zgwałcony, nie mam się czego wstydzić, ale gdybym czerpał z tego przyjemność, wtedy zasługuję na wstyd” (ŽIŽEK 2013: 191-192).

funkcjonariuszy mających obowiązek chronienia ludzkości. Chodzi tutaj o mechanizmy polityczne umożliwiające alienację i wykluczenie. O Strugackich na ogół pisano z socjologizującej, politycznej perspektywy. Pominąć więc wypada nazbyt oczywiste lustro polityczne – „Oni” to władza, która stosuje aparaty przemocy bezpośredniej i aparaty ideologiczne. Tym, co najbardziej uderza w podmiot wyobcowywany, są reakcje tak zwanych zwykłych, bliskich ludzi. Szczególnie wyraźne jest to w sytuacji uciekającego Abałkina – jego nauczyciel, kochanka Maja, agent Kramer, zwierzchnik Komkonu z Sikorski – wszyscy patrzą na niego „z ukosa”, z perspektywy wiedzy o zagrożeniu, które on hipotetycznie niesie ze sobą. Obcy, wykluczony, politycznie i biologicznie niebezpieczny, ze swojej perspektywy również jest otoczony przez obcych. Odkrywa ich w swoich ukochanych, przyjaciółach, wychowawcach. Jednym z powodów, dla których zmuszono go do zawodu progresora była profilaktyczna konieczność by jako potencjalne zagrożenie utrzymywać go jak najdalej Ziemi, na obcych globach. Abałkin konfrontuje się zatem z przygodnością i arbitralnością swej narzuconej przez system tożsamości. Jest jak android z *Blade Runnera* Ridleya Scotta z implantowaną, sfabrykowaną pamięcią. Tyle że podróbką Lwa nie jest implant, ale całościowa umowa wspólnoty, która sfinguje w pełni otaczający go i w całości fikcyjny porządek symboliczny. Odrzucenie tego symbolicznego *fake’u* jest nie tylko ucieczką przed pozornością istnienia, ale i otwarciem na obcość w sobie, na przestwór Realnego aspektu jego somatyczności. Utożsamiając się ze swoim Realnym, uznaje swoją biologię, swoją kosmiczną i animalną naturę. Bo jeśli nie jest człowiekiem, to w każdym razie jest żywą istotą, kosmicznym stworzeniem. Był przecież przyjacielem głowana Szczekna. Utożsamia się, nawet w chwili gdy umiera, z posthumanistyczną perspektywą ulubionego dzieciennego wierszyka, który równocześnie jest mottem całego *Żuka w mrowisku*.

Ptaki, zwierzaki
pod drzwiami stały
jak do nich strzelano
to umierały
(dziecinna wyliczanka)

Czy to oznacza, że wbrew temu, co wcześniej stwierdzono, przyjaciel zwierząt, znający ich mowę Abałkin, afirmuje i przyjmuje swoją animalność? I tak, i nie. Jest w tej ekspresji współtożsamości z nieludzkim istnieniem zgoda na niepojęte. Zgoda na dosłowne, fizyczne istnienie Obcego we mnie. Jest w tym odrzucenie zasad i przemocy

ludzkiego porządku symbolicznego. Ale winniśmy pamiętać, że to ludzie pierwsi odrzucili Abałkina, podejrzewając, że jest gwiazdnym dzieckiem, utajonym Wędrowcem. To zastrzeżenie jest fundamentalne, gdy na przykład Agamben rozważa pozycję *l'uomo animale* ucieleśnione w figurze obozowego „muzułmana” (AGAMBEN 2008). Nie przyjmujemy sami naszego minimalnego człowieczeństwa jako uznania siebie za istotę czysto biologiczną. Jesteśmy separowani przez społeczeństwo na pozycję podmiotu przekreślonego, pozbawionego praw¹⁶. Abałkin nie ma innego wyjścia, jak tylko podjąć narzucone mu wyzwanie bycia kosmicznym podrzutkiem. Niedojrzała forma Obcości w nim powoduje, że musi przyjąć na siebie brzemię swej animalności. Tylko ją wyczuwa jako element nieludzki, niespójny z ludzkimi uzurpacjami, a więc obcy. Jest mesjaszem takiej naturalnej Obcości, co oznacza zasadniczo – pośrednikiem Realnego (tak jak wspomniany Małysz w *Końcu akcji „Arka”*). Niemal jednak do końca pozostaje w nim piekący wstyd, że nie uznają go za Bliźniego. Wstydi się sam Abałkin, ale może jeszcze bardziej – podążający jego tropem Kramer. Dawny progressor, obecny agent Komkonu wstydi się za odsłoniętą nagość nieludzkiej tożsamości Abałkina, za siebie, przeczute w sobie podobieństwo do niego, za swój *voyeuryzm*, gdy inwigilował Lwa, za instytucję, którą reprezentuje, za nieufność i zachowawczość całej postępowej ludzkości. Z tych wstydliwych uczuć obydwu bohaterów przeziiera ich wyalienowanie, wynikające z podważenia pewności własnej podmiotowości:

W uczuciu wstydu jedyną treścią podmiotu jest zatem jego własne odpodmiotowienie, staje się on świadkiem własnego rozpadu, własnego samozatrącenia jako podmiotu. Ów podwójny ruch, ruch równoczesnego upodmiotowienia i odpodmiotowienia, nie jest właśnie niczym innym jak wstydem (AGAMBEN 2008: 107-108).

Gdy odjęta jest już podmiotowość, gdy wszelkie porządki usprawiedliwiające istnienie zanikają Abałkin może pozostać tylko wyrzuconym na zewnątrz ludzkiego świata Obcym. I nie odmawia tej roli w poczuciu krzywdy, a zapewne i chęci zemsty.

¹⁶ W kontekście animalnego pokrewieństwa Abałkina z głowanem/psem interesujące są tutaj uwagi i wspomnienia obozowe Levinasa. W sytuacji więźniów żydowskiego komando, kiedy nawet tak zwani zwykli ludzie swoimi spojrzeniami, bezradnymi uśmiechami: „obdzierali nas z naszej ludzkiej skóry. Byliśmy jedynie pół-ludźmi, stadem małą [...] na świecie nas już nie było”. Narzucone bycie w pozycji *homo sacer*, z którym solidaryzuje się tylko pies, i z której to pozycji rozumie się psa: „I oto niemal w środku naszej niewoli – na kilka krótkich tygodni, zanim przepędzili go wartownicy – w nasze życie wszedł przybłąkany pies. Pewnego dnia przyłączył się do gromady powracającej pod silną strażą z pracy. Pędził marne życie w jakimś zapadłym kącie w pobliżu obozu. Nazwaliśmy go Bobby, egzotycznym imieniem, jak przystoi ukochanemu psu. Zjawiał się na porannych zbiórkach i oczekiwał nas przy powrocie, skacząc i wesoło szczekając. Dla niego – nie ulegało to wątpliwości – byliśmy ludźmi” (LEVINAS 1991: 162).

Kresem tej negatywnej narracji jest ofiarny mord, ale bez realnego poświęcenia ofiary, która wyrzucona poza krąg porządku pozostaje negatywnym mesjaszem obcości. Lew tak mocno się wstydzi swej nie-ludzkiej natury (której nie rozpoznaje i to jest najbardziej dla niego przerażające), że w istocie wystawia się, podkłada jako konieczny cel, ofiara biopolitycznych praktyk. Podejmuje narzuconą mu obcość i zaczyna grać według nieswojego scenariusza. Gdy Sikorski zabija Abałkina w chwili, kiedy jego działanie może (tego nie wiemy, tego nie wie nikt) stanowić zagrożenie dla ludzkości; okrutni w swej autorskiej wiedzy (ponownie – jak Dostojewski) Strugaccy oferują odbiorcy efekt repetycji, czytelnik musi poczuć niepokojące *déjà vu*. Sikorski, zasłużony nestor naukowej komisji kontaktu z obcymi cywilizacjami, zabija Obcego, bojąc się konsekwencji jego nieprzeniknionej obcości (potencjalnej wrogości). Na planecie Nadzieja jej dzicy mieszkańcy strzelali wcześniej do Abałkina i Szczekna w analogicznej sytuacji, przerażeni, że ci są Wędrowcami, a więc Realnymi Obcymi. Symetria tych wydarzeń jest upokarzająca dla Sikorskiego i Kramera, funkcjonariuszy *Komkonu*. Jest też dla nich wyjątkowo wstydliva. Nie są lepsi niż ich młodszy kosmiczni bracia w rozumie, biedne dzikusy z Nadziei. Ukrytym paradygmatem polityki ludzkiej cywilizacji jest stan wyjątkowy. Ekonomia wyjątku mieści się w ludzkiej antropologii. Żeby określić podmiot ludzkich praw, trzeba określić warunki dla niepodlegających mu wyjątków. Zgodnie z logiką separacji wyjęcie spod prawa jest gestem umożliwiającym likwidację wyjątku bez konsekwencji. Humanizm jest możliwy dzięki swoim granicom. I dzieje się to też zgodnie z logiką Girardowskiego mechanizmu ofiarniczego. Abałkin staje się kozłem ofiarnym paradoksalnej polityki *Komkonu* 2, ofiarą na ołtarzu niemożliwego kontaktu z Obcością.

Glossa

Czy istnieje w prozie Strugackich instancja, która wyzwala z piekła swojej i Innego obcości? Otóż wydaje się, że istnieje i jest nią siła kobiecości z jej graniczną, a zarazem transgresyjną rolą pomiędzy światem ludzkim (męskim?) i naturalnym. Jej możliwości mediacyjne są niebagatelne, ale zauważmy, że przy pewnych istotnych zastrzeżeniach dotyczących świata powieści Strugackich: społecznych ograniczeniach i przemocy dotyczącej kobiecej płci. Instancja mediacyjna jest w naszym patriarchalnym świecie odrzucana i sama łatwo oznaczana jako obca. Bracia bezwzględnie pokazują te degradujące procesy w powieści. Niemal niemym (czy przez swoją płć?) świadkiem rażącego niesprawiedliwości procesu izolowania nowo oznaczonego Obcego – Abałkina jest jego była

ukochana Maja Głumowa. Tyle że najpierw odrzucił i oznaczył jako obcą sam kochanek. Lew Abałkin, w typowo męski sposób, rozczarowany, że Maja nie chce być jego wyłączną własnością i nie daje się mu uprzedmiotowić histerycznie okalecza się w proteście przeciwko buntowi kobiety. Kobieta jest tutaj z pewnością kolejną lokacją Obcości, właściwie konieczną i oczywistą, szczególnie z perspektywy męskocentrycznego świata. To intrygujący motyw, bo młody Lew, komunikując się w młodości ze światem zwierząt, podporządkowywał go sobie. Podobnie traktował swoją kobietę. Kiedy po latach wraca na Ziemię, bezwzględnie odrzuca jej miłość i traktuje ją jako reprezentatywną przedstawicielkę z niezrozumiałego powodu wrogiej mu ludzkości.

A przecież Maja Głumowa, kobieta podobna do bohaterki Fiodora Dostojewskiego, jest uczestnikiem trzech ksenologicznych elementów „historii przyszłości” Strugackich. I w kolejnych odsłonach powraca w nieprzypadkowych rolach. W *Końcu akcji „Arka”* to ona jest najczulsza na dziecięcą niewinność kosmicznego Małysza, którego graniczna (mesjańska) natura mediuje w prawdziwym Kontakcie. Ale bez pośrednictwa instynktownych, nieomal matczynych emocji Mai nie byłoby nawet próby kontaktu. W *Żuku...* jest ukochaną nieudanego mesjasza Lwa Abałkina. W ostatniej części cyklu, *Falach...* powraca jako matka Towjo Głumowa, podwładnego Maksyma Kramera w Komkonie, który odkrywa, że jest nadczłowiekiem (czyli Wędrowcem, czyli Obcym). Za każdym razem rola Mai (Marii?) jest ściśle skorelowana z mesjańskim powołaniem jej męskich adwersarzy. I tylko Maja nie widzi pomiędzy ludźmi i wybrańcami separacyjnych murów, granic obcości.

English summary

The chapter *Arkady & Boris Strugatsky's Beetle in the Anthill. Arbitrary locations of strangeness* by Rafał Szczerbakiewicz argues that while it may be difficult to perceive the Strugatsky brothers' works as psychological novels, it is equally hard not to observe that the ethical level of human responsibility for the Other may be depicted as a symptom of such a tendency. *Beetle in the Anthill* belongs to the late xenological phase of the Russian brothers' book series. The Pauline character of the contemplation over the matter of Agape – understood as a challenge for the Other (Lévinas's dialogicality) – in the case of the novel, adds to the monstrosity of the Other while completing it. In science-fiction, the Other is often an alien from space, but to the Strugatsky brothers, however, it is a thoroughly mundane social affliction resulting in the transition of the Fellow Man into the Other (Žižek, Lacan) seems more intriguing. The novel illustrates the numerous and arbitrary locations of such nominal unfamiliarity. Its' discourse inclines towards a political theology of a fellowman portraying strangeness as a biopolitical separation of the excluded. The brothers would not have been faithful students of Lem if they had not noticed the third, most dangerous level of unfamiliarity – “strangeness in us” (Kristeva) – which indeed does decompose human symbolic orders by confronting the characters in the novel with an impasse of humanity: ethical and existential. The strangeness turns out to be the real aspect of existence – a biological condition *l'uomo animale*.

Źródła cytowań

- AGAMBEN GIORGIO (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek. Homo Sacer III*, przekł. Stanisław Królak, Warszawa: Sic!
- AGAMBEN GIORGIO (2004), *Open: Man and Animal*, przekł. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press.
- BAUDRILLARD JEAN (1998), *Ameryka*, przekł. Renata Lis, Warszawa: Sic!
- DOSTOJEWSKI FIODOR (2015), *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przekł. Cezary Wodziński, Lublin: Centrum Kultury w Lublinie.
- KAJTOCH WOJCIECH (1993), *Bracia Strugacy (zarys twórczości)*, Kraków: Universitas.
- KOTT JAN (1992), *Płeć Rozalindy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KRISTEVA JULIA (2007), *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przekł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LACAN JACQUES (2014), *Seminarium III. Psychozy*, przekł. Jacek Waga, Warszawa: PWN.
- LEVINAS EMMANUEL (2007), *O uciekaniu*, przekł. Agata Czarnacka i Jacek Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- LEVINAS EMMANUEL (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przekł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.
- LEVINAS EMMANUEL (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. Agnieszka Kuryś, Gdynia: Atext.
- LEVINAS EMMANUEL (2000), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. Piotr Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- RUTI MARI (2015), *Between Levinas and Lacan: Self, Other, Ethics*, New York: Bloomsbury Academic.
- SARTRE JEAN PAUL (2007), *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. Jan Kielbasa, Piotr Mróz et al., Kraków: Zielona Sowa.
- TODOROV TZVETAN (1996), *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: Fundacja Aletheia.

ŽIŽEK SLAVOJ (2010), *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przekł. Julian Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

ŽIŽEK SLAVOJ (2013), 'Bliźni i inne potwory: w obronie przemocy etycznej', w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *Bliźni*, przekł. Ewa Ulińska, Warszawa: PWN.

Autorzy rozdziałów

JOANNA HAŃDEREK — dr hab.; adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; prezes stowarzyszenia „Rewersy kultury”; wykładowca akademicki, prowadzący również zajęcia dla licealistów, dla studentów trzeciego wieku oraz cykl warsztatów dla młodzieży i dzieci CBBG na Uniwersytecie Jagiellońskim; zajmuje się filozofią kultury i filozofią współczesności, ze szczególnym uwzględnieniem postkolonializmu, globalizacji i multikulturalizmu; autorka książek *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Lévinasa* (2006) oraz *Metamorfozy i muzea* (2010); od 2013 roku organizuje cykl wykładów i spotkań poświęconych wykluczeniu w ramach projektu „Kultura wykluczenia?” oraz cykl konferencji „Filozofia technologii”; współpracuje z Racionalista.tv, dla której nagrywa rozmowy i komentarze dotyczące rzeczywistości współczesnej; członkini Polskiego Stowarzyszenia Racionalistów; z kotką na kolanach pisze filozoficznego bloga handerekjoanna.wordpress.com.

RAFAŁ ADAMETZ — mgr; ukończył z wyróżnieniem studia magisterskie na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, pisząc pracę magisterską z zakresu filozofii umysłu pod opieką prof. Józefa Bremera; tytuł magistra Wychowania Fizycznego uzyskał, napisawszy pracę na temat biochemii wysiłku wytrzymałościowego.

wego na Akademii Wychowania Fizycznego i Sportu w Gdańsku; obecnie przygotowuje projekt pracy doktorskiej na temat problemu relacji umysłu i ciała w kontekście sportów wytrzymałościowych; ultra-maratończyk, interesujący się problemem wolnej woli, sądzeniem moralnym i kognitywistyką.

URSZULA ZBRZEŹNIAK — dr; absolwentka Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego; napisała pracę doktorską poświęconą pojęciu podmiotu w myśli Ricoëura, Renauta i Foucaulta; autorka książki *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych* (2010) i artykułów poświęconych wybranym zagadnieniom myśli Foucaulta oraz filozofii edukacji; jej zainteresowania badawcze związane są obecnie z problematyką polityczną rozwijaną w ramach współczesnej filozofii kontynentalnej, a ściślej z nową myślą emancypacyjną.

ROMANA KOLARZOWA — dr hab.; wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego; absolwentka Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego; autorka książek: *Postmodernizm w muzyce: ewolucja teorii i praktyki muzycznej* (1993), *Przekroczyć estetykę: tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce początku XX wieku* (2000) oraz *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej* (2006); publikowała między innymi w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Estetyce i Krytyce” i „Tekstach Drugich”; zajmuje się antropologią kultury, kulturą żydowską i filozofią dialogu, a od kilku lat koncentruje się na problematyce konstruowania tożsamości; przedmiotem jej zainteresowań badawczych pozostaje w szczególności rola doświadczeń traumatycznych w procesie samoidentyfikacji oraz kwestia długotrwałego „nieumiejscowienia” tych doświadczeń w dyskursie humanistycznym, w perspektywie innej, niż „dyskurs o ofiarach”; bliski jest jej także narratywizm Franka Ankersmita oraz krytyczne podejście do meta-narracji Dominicka LaCapry.

PAULA WEŁYCZKO — mgr; absolwentka Etnologii i Antropologii Kulturowej i doktorantka Studiów Nauk o Kulturze Uniwersytetu Wrocławskiego; publikowała między innymi na łamach „Tematów z Szewskiej”; jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół zagadnień związanych z antropologią literatury biograficznej, biografiami naukowymi, metodologią nauk antropologicznych, a także antropologią filozoficzną; w swojej pracy badawczej dąży do integracji powyższych elementów.

KLAUDIA ADAMOWICZ — mgr; absolwentka Porównawczych Studiów Cywilizacji i Zarządzania Kulturą na Uniwersytecie Jagiellońskim (oba ukończone z wyróżnieniem); doktorantka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego i stypendystka Japan Foundation w Kansai Language Institute w Osace i Nippon Foundation w Inter-University Center for Japanese Language Studies w Yokohamie; obecnie przygotowuje pracę doktorską na temat subkultur związanych z obszarem Harajuku.

ANNA MATRAS — mgr; absolwentka teatrologii i performatyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, autorka pracy magisterskiej na temat ruchu *Slow Food* oraz przemian w polskiej kulturze kulinarnej; doktorantka w Katedrze Performatyki Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracująca nad rozprawą doktorską z zakresu performatywnych aspektów doświadczenia smaku we współczesnej kulturze; autorka artykułów o kulinarnych gustach Polaków i kolekcjonerka książek kucharskich

LUDMIŁA JANION — mgr; doktorantka na wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie przygotowuje rozprawę na temat nietypowej płci w Polsce po 1989 roku; ukończyła filozofię i amerykanistykę na Uniwersytecie Warszawskim oraz *gender studies* w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk; w Ośrodku Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego prowadzi zajęcia z historii i literatury amerykańskiej; jej główne zainteresowania badawcze obejmują feminizm i teorię *queer*.

ADAM KUBIAK — dr; absolwent filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; obecnie starszy wykładowca w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego; autor, między innymi, książek: *Twarz Wroga. Esej o protagonizmie* (2008), *Wprowadzenie do etyki dramatycznej* (2010) i *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko – semi-peryferyjne formy kultury* (2015); jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół zagadnień z pogranicza antropologii, etyki i analiz społecznych.

ŁUKASZ RZĄDZIK — mgr; absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego; pracę magisterską poświęcił pojęciu absurdu w myśli Alberta Camusa i innych egzystencjalistów; w trakcie studiów doktoranckich łączył swoje wcześniejsze obszary zainteresowań z myślą postkolonialną i tematyką wykluczenia; współpracuje ze Stowarzyszeniem „Rewersy Kultury”.

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI — dr adiunkt w Zakładzie Komunikacji Społecznej i Kulturowej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego; publikował między innymi na łamach „Estetyki i Krytyki” czy „Studiów Gdańskich: Wizji i rzeczywistości”; jego zainteresowania naukowe obejmują twórczość Czesława Miłosza oraz współczesny reportaż polski.

ALICJA RYBKOWSKA — mgr; doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; autorka książki *Humor a współczesna kondycja sztuki* (2016); interesuje się sztuką nowoczesną oraz związkami między sztuką a filozofią i ich konsekwencjami dla kultury i społeczeństwa; obecnie pracuje nad projektem „Filozoficzne korzenie wielkiej Awangardy”, finansowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego; stypendystka SYLFF.

NATALIA KOTARBA — mgr; absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów pierwszego stopnia Uniwersytetu Mikołaja Kopernika oraz Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego; doktorantka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wybitne osiągnięcia naukowe (2013).

KATARZYNA WALIGÓRA — mgr; doktorantka w Katedrze Dramatu i Teatru na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i absolwentka teatrologii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych; recenzentka teatralna, współpracuje z pismem „Didaskalia”. Jej teksty ukazywały się też na łamach „Notatnika Teatralnego”, „Dialogu” oraz na portalu taniecpolska.pl; zajmuje się badaniem materialności spektakli teatralnych;

MACIEJ KAŁUŻA — dr; pracuje w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; założyciel Polskiego Stowarzyszenia Alberta Camusa (albertcamus.pl); badacz twórczości literackiej, dramatycznej i filozoficznej Camusa; zainteresowanm przede wszystkim etycznym wymiarem powojennej myśli francuskiej; obecnie kończy pracę nad monografią, poświęconą koncepcji człowieka zbuntowanego Camusa.

NATALIA KUĆMA — mgr; doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; współzałożycielka Stowarzyszenia „Rewersy Kultury”; zajmuje się analizą komiksów z punktu widzenia filozofii kultury; interesuje się szczególnie mangami i poruszanymi w nich problemami z zakresu tożsamości, tożsamości seksualnej

i miłości; od 2013 roku jest organizatorką corocznej naukowej konferencji oraz projektu badawczego „Kultura wykluczenia?”.

KLAUDIA MUCA — lic.; studentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim (II rok studiów II stopnia); sekretarz redakcji pisma kulturalnego „Fragile”; pisze pracę magisterską na temat świadectw afazji oraz strategii pisania doświadczeń („*poiesis* doświadczenia”); jej zainteresowania badawcze obejmują literaturę najnowsza, literaturę w cyberprzestrzeni i badania performatywne.

KRZYSZTOF M. MAJ — mgr; absolwent Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracujący obecnie nad rozprawą doktorską z zakresu transmedialnej teorii światotwórstwa; laureat I nagrody im. Andrzeja Zgorzelskiego za najlepszą pracę magisterską z zakresu literaturoznawstwa (2014); fundator Ośrodka Badawczego Facta Ficta; redaktor naczelny kwartalnika popularnonaukowo-artystycznego „Creatio Fantastica”; autor książki *Allotopie. Topografia światów fikcyjnych* (2015); jego teksty, poświęcone badaniom nad światotwórstwem, utopiami, dystopiami, fantastyką i grami komputerowymi ukazywały się dotąd na łamach między innymi „Zagadnień Rodzajów Literackich”, „Tekstów Drugich”, „Ruchu Literackiego”, „Utopian Studies” czy „IMAGE. Journal of Interdisciplinary Image Science”; członek Society for Utopian Studies.

KSENIA OLKUSZ — dr; historyk, krytyk i teoretyk literatury; prezes zarządu Ośrodka Badawczego Facta Ficta; redaktor prowadząca serii „Perspektywy Ponowoczesności”; redaktor naczelna pisma naukowego „Facta Ficta Journal” i redaktor merytoryczna kwartalnika popularnonaukowo-artystycznego „Creatio Fantastica”; recenzent w Portalu Kryminalnym; jej zainteresowania badawcze obejmują studia nad literaturą i kulturą popularną, w tym szczególnie fantastyką grozy, horrorem, kryminałem oraz transfikcjonalnością i transmedialnością; naukowo zajmuje się także utopiami i dystopiami w literaturze, serialach, filmach i grach wideo; autorka książek: *Materializm kontra ezoteryka. Drugie pokolenie pozytywistów wobec „spraw nie z tego świata”* (2007) oraz *Współczesność w zwierciadle horroru. O najnowszej polskiej fantastyce grozy* (2010), obydwu przygotowywanych obecnie do wznowienia; członek Utopian Studies Society oraz Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

RAFAŁ SZCZERBAKIEWICZ — dr hab.; pracuje w Zakładzie Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; autor książki *„Niepokalana szczerść jest urojeniem”. Dekonstrukcje mitu śródziemnomorskiego w twórczości Jana Parandowskiego* (2013); jego zainteresowania naukowe obejmują eseistykę XX wieku, literaturę, kulturę popularną i nowe media, krytykę ideologii, problematykę mitu śródziemnomorskiego w kulturze nowoczesności, kino klasyczne lat trzydziestych i sześćdziesiątych XX wieku oraz utopię, science-fiction i fantastykę.

Wykaz tabel

Tabela 1 Liczba kandydatów na studia I stopnia na kierunku „Filozofia”, przypadających na jedno miejsce na przestrzeni lat 2011-2014 (opracowanie własne). **40**

Informacja o wydawcy

Wydawcą serii „Perspektywy Ponowoczesności” oraz tomu *Wykluczenia* jest Ośrodek Badawczy Facta Ficta w Krakowie, powołany w styczniu 2015 roku w celu promowania interdyscyplinarnej refleksji nad najistotniejszymi ponowoczesnymi nurtami krytycznymi, filozoficznymi, kulturowymi, medialnymi i artystycznymi w polskiej i światowej humanistyce. Więcej informacji na temat Ośrodka i działającego przy nim wydawnictwa znajduje się na oficjalnej stronie fundacji (factaficta.org), w szczególności zaś w sekcji „Perspektywy Ponowoczesności” (factaficta.org/pp). Wszelkie pytania dotyczące serii najlepiej kierować pod adresem pp@factaficta.org z kopią jawną na adres contact@factaficta.org.

Tomy wydane dotychczas w serii „Perspektywy Ponowoczesności”:

- Tom 1: *Zombie w kulturze*, red. Ksenia Olkusz, Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta 2016, ISBN: 978-83-942923-1-7, ss. 300.
- Tom 2: *Światy grozy*, red. Ksenia Olkusz, Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta 2016, ISBN: 978-83-942923-0-0, ss. 360.
- Tom 3: *Wykluczenia*, red. Joanna Hańderek, Natalia Kućma, Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta 2017, ISBN: 978-83-942923-5-5, ss. 342.



Wykluczenia to trzeci tom serii „Perspektywy Ponowoczesności”, wydawanej od 2016 roku przez Ośrodek Badawczy Facta Ficta w Krakowie w odpowiedzi na potrzebę dopełnienia krajobrazu polskiej humanistyki o istotne problemy i tematy badawcze z zakresu filozofii, kultury i sztuki końca XX i początku XXI wieku.

Problematyka związana z wykluczeniem i wykluczeniami jest jedną ze sztandarowych kwestii podejmowanych w dzisiejszych dyskusjach politycznych, filozoficznych i naukowych [...]. Szczególną rangę zyskała ona w myśli postmodernistycznej i postpostmodernistycznej. Niezależnie od tego, zagadnienia wykluczenia, obcości, inności, nienormalności, nieprzystosowania itp. przewijały się w obszarze humanistyki, nauk społecznych i filozofii we wszystkich liczących się paradygmatach przełomu XX i XXI wieku. Dobrze się więc stało, że na gruncie polskim rozpoczęto systematyczną refleksję nad tym dyskursem i dyskursami [...]. Teksty z tomu „Wykluczenia” z ogromnym rozmachem pokazują wszelkie przejawy wykluczenia ludzi we współczesnym świecie. Tak szerokie zakreślenie pola obserwacji, jakie występuje w tym zbiorze, stanowi [...] ważny jego atut. Poszczególni autorzy konceptualizują pola badawcze, które następnie mogą stać się przedmiotem pogłębionych studiów nad problematyką wykluczenia.

— z recenzji naukowej prof. Andrzeja Radomskiego



Ośrodek badawczy
Facta Ficta
factaficta.org

Cena: 0,00 zł 
Wersja elektroniczna jest referencyjna

ISBN 978-83-942923-5-5



9 788394 292355 >