

Śląskie Studia Polonistyczne
2019, nr 1 (13)

Rozprawy i artykuły

FILOZOFIA LUCE IRIGARAY

• Luce Irigaray
• Agata Araszkiewicz
Katarzyna Szopa
Dawid Kujawa
Tomasz Krupa
Joanna Bednarek
Mateusz Skucha

Prezentacje

ANNA KAŃTOCH

Śląskie Studia Polonistyczne

2019, nr 1 (13)

Rada Naukowa

Przewodniczący: Marek Piechota (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Edward Balcerzan (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Małgorzata Czermińska (Uniwersytet Gdański)

Maria Delaperrière (INALCO Paris)

Adam Dziadek (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Michał Głowiński (IBL PAN)

Jens Herlth (Universität Freiburg)

Marian Kisiel (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Krzysztof Kłosiński (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Jarosław Ławski (Uniwersytet w Białymstoku)

Jan Malicki (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Aleksander Nawarecki (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Leonard Neuger (Stockholms universitet)

Ryszard Nycz (Uniwersytet Jagielloński)

Józef Olejniczak (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Dariusz Pawelec (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

François Rosset (Université de Lausanne)

Małgorzata Smorąg-Goldberg (Université Paris IV-Sorbonne)

Jerzy Smulski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Marek Tomaszewski (INALCO Paris)

Danuta Ulicka (Uniwersytet Warszawski)

Piotr Wilczek (Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny

Maria Barłowska, Marta Baron-Milian (dział *Omówienia i polemiki*),

Kamila Czaja, Piotr Gorliński-Kucik (sekretarz redakcji, dział

Archiwalia), Mariusz Jochemczyk, Anna Kałuża (zastępczyni redaktora

naczelnego, dział *Prezentacje*), Ryszard Koziołek, Grzegorz Olszański,

Danuta Opacka-Walasek, Magdalena Piotrowska-Grot (dział *Kronika*),

Katarzyna Szopa (dział *Omówienia i polemiki*), Krzysztof Uniłowski

(redaktor naczelny, dział *Varia*)

Redaktor naukowy materiałów w części *Filozofia Luce Irigaray*

Katarzyna Szopa

Nazwiska recenzentów publikowane są raz do roku na stronie internetowej czasopisma

Adres Redakcji

plac Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice

Redakcja nie odsyła materiałów niezamówionych

Oficjalna strona internetowa czasopisma:

www.slaskiestudiapolonistyczne.us.edu.pl

Publikacja jest dostępna w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library

www.ceeol.com

University of Silesia Press – Open Journal System

www.journals.us.edu.pl

Spis treści

Rozprawy i artykuły

Filozofia Luce Irigaray

- 11 Elementy kultury politycznej dla tego, co kobiece. Rozmowa Katarzyny Szopy z Luce Irigaray
- 21 Luce Irigaray Bez kultury różnic nie ma demokracji (z angielskiego przełożyła Katarzyna Szopa, przekład przejrzała Karolina Lebek)
- 35 Agata Araszkiewicz Subwersja dziewictwa w filozofii Luce Irigaray
- 49 Katarzyna Szopa Praca różnicy płciowej. Wokół związków myśli Luce Irigaray z włoskimi ruchami feministycznymi
- 69 Dawid Kujawa Feminizm postoperaistyczny i filozofia Luce Irigaray – próba uzgodnienia stanowisk
- 81 Luce Irigaray W jaki sposób różnica płciowa może ocalić nasz świat (z angielskiego przełożyła Katarzyna Szopa, przekład przejrzała Karolina Lebek)
- 91 Tomasz Krupa Niemożliwe „stawanie-się-mężczyzną”. Ovidiu Anemþoaicei *O propunere de corpo-etică feministă. Masculinități și filosofia diferenței sexuale* [Propozycja feministycznej etyki korporalnej. Męskości i filozofia różnicy płciowej]
- 101 Joanna Bednarek Mimetyzm, *parler-femme* i mówienie prawdy: kobiece wypowiedzi konfesyjne w perspektywie myśli Luce Irigaray
- 113 Mateusz Skucha Bilitis. Między tekstem pornograficznym a tekstem lesbijskim

Prezentacje

Anna Kańtoch

- 133 „Ja tylko piszę historie”. Rozmowa Anny Marchewki z Anną Kańtoch
- 139 Kamila Czaja Pisanie „pomiędzy”. O prozie Anny Kańtoch
- 155 Anna Kańtoch Pokuta (fragment)
- 169 Piotr Cholewa Śląski Klub Fantastyki

Omówienia i polemiki

- 179 Aleksandra Więcek-Gigla Ten „zły” Berman? Słowo o książce Piotra Rypsona [dot. P. Rypson: *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*]
- 189 Anna Depta Azjatyckie tygrysyce [dot. K. Bednarz: *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*]
- 201 Anna Chromik Organiczne pulsowanie lektury: o *Poetyce rozkwitania* Katarzyny Szopy [dot. K. Szopa: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*]
- 213 Olga Szmidt Nowy ład, nowy chaos. Refleksje o mieście i transformacji na marginesie książki *Chaos* Warszawa. *Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu* [dot. J. Kusiak: *Chaos* Warszawa. *Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*]
- 227 Katarzyna Szkaradnik Zachować wierność wobec własnej nieautentyczności [dot. A. Hellich: *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*]

Varia

- 241 Kamila Dzika-Jurek Kwestie „najwyższej wagi” w twórczości Magdaleny Tulli
- 261 Monika Lubińska Śmieciowe jedzenie? Problematyka odpadów w *Pokarmie suweren* Kacpra Bartczaka
- 275 Karol Poręba Czas pokoleń. Pokolenia literackie i tożsamość ponowoczesna

Kronika

- 307 Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej *Doświadczenie archiwum: pismo, ciało, pamięć* (Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 6–8 grudnia 2017) (*Bartłomiej Bielas*)

Table of Contents

Essays and Articles

Luce Irigaray's Philosophy

- 11 Elements of Political Culture for What Is Feminine. Luce Irigaray
in Conversation with Katarzyna Szopa
- 21 Luce Irigaray There Can Be No Democracy without a Culture of Difference
(translated from English by Katarzyna Szopa, revised by Karolina Lebek)
- 35 Agata Araszkiewicz Subversion of Virginity in Luce Irigaray's Philosophy
- 49 Katarzyna Szopa Sexuate Difference at Work. On Relations of Luce Irigaray's
Thought with Italian Feminist Movements
- 69 Dawid Kujawa Post-Operaist Feminism and Luce Irigaray's Philosophy –
an Attempt at Reconciling Stances
- 81 Luce Irigaray How Sexuate Difference Can Rescue Our World
(translated from English by Katarzyna Szopa, revised by Karolina Lebek)
- 91 Tomasz Krupa The Impossible "Becoming-Man". Ovidiu Anemțoaice's *Male
Bodies and Sexual Difference. A Proposal for a Feminist Corporeo-Ethics*
- 101 Joanna Bednarek Mimeticism, *Parler-Femme*, and Truth Telling: Female
Confessional Utterances in the Perspective of Luce Irigaray's Thought
- 113 Mateusz Skucha Bilitis. Between Pornographic and Lesbian Text

Presentations

Anna Kańtoch

- 133 I Merely Write Stories. Anna Kańtoch in Conversation
with Anna Marchewka
- 139 Kamila Czaja Writing "In-Between". On Anna Kańtoch's Prose
- 155 Anna Kańtoch Atonement (an Extract)
- 169 Piotr Cholewa Silesian Science-Fiction & Fantasy Club

Discussion and Polemics

- 179 Aleksandra Więcek-Gigla The "Evil" Berman? On the Book by Piotr Rypson
[re: P. Rypson: *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*]
- 189 Anna Depta AsianTigresses [re: K. Bednarz: *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*]
- 201 Anna Chromik Organic Pulsation of Reading: On *Poetyka rozkwitania*
by Katarzyna Szopa [re: K. Szopa: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*]
- 213 Olga Szmidt New Order, New Chaos. Thoughts on the City and Transformation
Prompted by *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*
[re: J. Kusiak: *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*]
- 227 Katarzyna Szkaradnik Remaining Faithful to One's Own Inauthenticity
[re: A. Hellich: *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*]

Varia

- 241 Kamila Dzika-Jurek "The Most Weighty" Issues in the Works of Magdalena Tulli
- 261 Monika Lubińska Junk Food? The Topic of Waste in Kacper Bartczak's *Pokarm suweren*
- 275 Karol Poręba Time of Generations. Literary Generations vs. Post-Modern Identity

Chronicles

- 307 A Report from the All-Poland Scholarly Conference *The Archive Experience: Writing, Body, Remembrance* (The Ireneusz Opacki Institute of the Study of Polish Literature, Faculty of Philology, University of Silesia in Katowice, 6–8 December 2017) (Bartłomiej Bielas)

Table des matières

Dissertations et articles

La philosophie de Luce Irigaray

- 11 Éléments de la culture politique pour ce qui est féminin.
Une conversation de Katarzyna Szopa avec Luce Irigaray
- 21 Luce Irigaray Sans la culture des différences la démocratie n'existe pas
(le texte a été traduit de l'anglais par Katarzyna Szopa, la traduction
a été vérifiée par Karolina Lebek)
- 35 Agata Araszkiewicz La subversion de la virginité dans la philosophie de Luce
Irigaray
- 49 Katarzyna Szopa Le travail de la différence sexuelle. Sur les liens de la pensée
d'Irigaray avec les mouvements féministes italien
- 69 Dawid Kujawa Féminisme postopéraïste et la philosophie de Luce Irigaray –
une tentative d'accorder les positions
- 81 Luce Irigaray Comment la différence sexuelle peut sauver notre monde
(le texte a été traduit de l'anglais par Katarzyna Szopa, la traduction
a été vérifiée par Karolina Lebek)
- 91 Tomasz Krupa Un impossible de « devenir-un-homme ». *O propunere
de corpo-etică feministă. Masculinități și filosofia diferenței
sexuale* par Ovidiu Anemțoaicei
- 101 Joanna Bednarek Mimétisme, parler-femme et le discours de vérité : les énon-
cés féminins de confession dans la conception de Luce Irigaray
- 113 Mateusz Skucha Bilitis. Entre le texte pornographique et le texte lesbien

Présentation

Anna Kańtoch

- 133 « Moi, j'écris seulement des histoires ». Une conversation d'Anna Marchewka
avec Anna Kańtoch
- 139 Kamila Czaja Ecriture entre. Sur la prose d'Anna Kańtoch
- 155 Anna Kańtoch La Pénitence (extrait)
- 169 Piotr Cholewa Le Club silésien de la fiction

Commentaires et polémiques

- 179 Aleksandra Więcek-Gigla Ce « mauvais » Berman? – un mot sur le livre de Piotr Rypson [réf : P. Rypson : *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*]
- 189 Anna Depta Les tigresses asiatiques [réf : K. Bednarz : *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*]
- 201 Anna Chromik La pulsation organique de la lecture : sur la *Poetyka rozkwitania* Katarzyna Szopa [réf : K. Szopa : *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*]
- 213 Olga Szmidt Un nouvel ordre, un nouveau chaos. Les réflexions sur la ville et la transformation dans la marge du livre *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu* [réf : J. Kusiak : *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*]
- 227 Katarzyna Szkaradnik Garder la fidélité envers de sa propre inauthenticité [réf : A. Hellich : *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*]

Textes divers

- 241 Kamila Dzika-Jurek Les questions du « poids lourd » dans l'œuvre de Magdalena Tulli
- 261 Monika Lubińska La malbouffe ? La problématique des déchets dans *Pokarm suweren* de Kacper Bartczak
- 275 Karol Poręba Le temps des générations. Les générations littéraires et l'identité postmoderne

Chronique

- 307 Compte rendu du Colloque scientifique polonais *Expérience des archives : écrits, corps, mémoire* (Institut des études littéraires polonaises Ireneusz Opacki, Faculté des Lettres de l'Université de Silésie, Katowice, 6–8 décembre 2017) (Bartłomiej Bielas)

Rozprawy i artykuły

Filozofia Luce Irigaray



Elementy kultury politycznej dla tego, co kobiece Rozmowa Katarzyny Szopy z Luce Irigaray*

Niniejsza rozmowa z Luce Irigaray jest pierwszą zaadresowaną do polskich czytelniczek z okazji stulecia praw wyborczych wywalczonych przez kobiety w Polsce. Autorka *Speculum. De l'autre femme* (1974) rozpoznawana jest w polskim środowisku jako „feministyczna pisarka”, „psychoanalityczka” czy przedstawicielka „postmodernizmu”, a rzadziej jako filozofka czy aktywistka polityczna. Powodem utrwalenia takiej recepcji jest sytuacja, z jaką mieliśmy do czynienia w Polsce po 1989 roku, kiedy to zaobserwować można było eksplozję zachodnich teorii feministycznych, w przeważającej mierze francuskich i anglo-amerykańskich, które wpłynęły na polską debatę akademicką wokół feminizmu w jego teorii i praktyce. Był to również czas mieszania się różnych paradygmatów i dyskursów, takich jak dekonstrukcja i feminizm, zaadaptowanych przez anglo-amerykańską krytykę lat osiemdziesiątych i uznanych za ujednoliconą formację French Theory czy French Feminism, które pozbawione zostały swoich politycznych, a nade wszystko marksistowskich korzeni. W konsekwencji myśl Irigaray została zmieszana z perspektywą Héléne Cixous czy Julii Kristevej, oskarżona o „esencjalizm”, uznana za „apolityczną” i z tego powodu nie cieszyła się zainteresowaniem w Polsce. Do tej pory tylko jedna książka Irigaray (oraz kilka artykułów) została przetłumaczona na język polski: *Ta płęć (jedną) płcią niebędąca* (przeł. Sławomir Królak), mimo iż kolejne pokolenia badaczek zainteresowanych feministyczną krytyką literacką, sztuką i filozofią bardzo często powołują się na kluczowe terminy myśli Irigaray, takie jak „relacja matka – córka”, „kobiece genealogie” czy „różnica płciowa”, by wymienić tylko kilka. Istotne jest zatem przedstawienie Irigaray raz jeszcze, zaprezentowanie rozmaitych aspektów jej myśli i tym samym zachęcenie do pogłębionej analizy jej prac.

KATARZYNA SZOPA: Zacznijmy od usytuowania Twojej myśli w tradycji intelektualnej. W Polsce jesteś rozpoznawana głównie jako feministka, ale też jako psychoanalityczka, poststrukturalistka

* Rozmowa została przeprowadzona w 2018 roku w ramach badań sfinansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2018/02/X/HS2/01060).

czy przedstawicielka postmodernizmu. Tymczasem wiemy już, że sprzeciwiasz się wszelkim klasyfikacjom swojej myśli, a także że nigdy nie identyfikowałaś się z anglo-amerykańskim konstruktem znanym jako „feminizm francuski” (French Feminism) ani z dekonstrukcją czy psychoanalizą. Zatem w jakiej tradycji umieściłabyś swoją filozofię i dlaczego?

LUCE IRIGARAY: Na początku chciałabym zauważyć, że o ile filozofia danego mężczyzny jest zwykle widziana i uznawana za pracę tego właśnie mężczyzny – na przykład filozofia Hegla, Marksa, Nietzschego, Merleau-Ponty’ego – w przypadku mojej myśli konieczne staje się przypisanie jej do konkretnych korzeni, do jakichś „ojców” lub ich substytutów, a nie jej zgłębianie. Dlaczego? Dlatego że jestem kobietą? A może dlatego, że moja filozofia zapoczątkowuje nową tradycję, której wiele osób nie rozpoznaje jako takiej lub po prostu nie przyjmuje, ponieważ zaburza ona ich zwyczajowy sposób myślenia i bycia? Tymczasem moja filozofia w głównej mierze wzięła się z zakwestionowania tak zwanej neutralności naszej minionej tradycji, która ukształtowana została wyłącznie przez jeden podmiot, czyli podmiot męski, uznany za reprezentanta wszelkiej prawdy. Żadna z tych tradycji, do których się odwołujesz, nie zakłada, że podmioty ludzkie są co najmniej dwa i że jako dwoje nie mogą ustanawiać jednej jedynej prawdy. Nawet Simone de Beauvoir i jej uczennice utrzymują, że istnieje tylko jeden podmiot – męski – kobieta zaś musi domagać się prawa do bycia mu równą, by nie być tą drugą w odniesieniu do niego płcią. Dla Simone de Beauvoir i jej uczennic podmiotowość i kultura tego, co kobiece, nie istnieją i nie muszą istnieć. Oczywiście stoi to w sprzeczności z moim własnym stanowiskiem. I właśnie z tego powodu moja pozycja nie mieści się w żadnej z tradycji, które przywołujesz.

K.S.: W tym roku obchodzimy pięćdziesięciolecie społecznej i politycznej rewolucji Maja ’68. Wart podkreślenia wydaje się fakt, że Twoja myśl wyłoniła się w kontekście politycznego zaangażowania – poczynając od Maja ’68 we Francji, przez współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI), aż po działalność we francuskich i włoskich ruchach feministycznych. Czy mogłabyś powiedzieć nieco więcej na temat tego, w jaki sposób aktywizm polityczny wpłynął na Twoją myśl? Dlaczego, Twoim zdaniem, istotne jest, by nie oddzielać teorii od praktyki politycznej?

L.I.: W pewnym sensie w Twoim drugim pytaniu ujawnia się ta sama tendencja, co w pierwszym: „Twoja myśl **wyłoniła się** w kontekście” i „w jaki sposób aktywizm polityczny **wpłynął** na Twoją myśl”. Rzadko kiedy stawia się pytania o to, w jaki sposób moja myśl wpłynęła na ruchy społeczne. Nie ulega wątpliwości, że konteksty polityczne zmuszały mnie do wyjaśniania i rozwijania mojej myśli,

jednakże jej początek sięga znacznie głębiej, a mianowicie do starożytnych kontekstów historycznych. Moja myśl wynika z mojego własnego doświadczenia jako kobiety i z dialogu z greckimi starożytnymi i późniejszymi filozofami naszej zachodniej tradycji, o czym świadczy moja książka *Speculum*. Moim zdaniem wyzwolenie kobiet zależy przede wszystkim od radykalnej zmiany kontekstu kulturowego, od wyłonienia się podmiotowości i kultury tego, co kobiece, a także od możliwości zaistnienia relacji między dwiema różnymi istotami ludzkimi, która nie ogranicza się wyłącznie do prokreacji i posiadania dzieci, lecz dąży do tworzenia nowego świata kulturowego. Współpracowałam z Włoską Partią Komunistyczną i brałam udział w protestach, walcząc o społeczno-polityczne prawa kobiet, ponieważ było to zgodne z moim sposobem myślenia. Gdyby moja myśl wynikała wyłącznie z politycznej działalności, nie musiałabym tak bardzo walczyć o uznanie podwójnej podmiotowości i praw odpowiednich dla każdego z podmiotów.

K.S.: W 1993 roku polski rząd w porozumieniu z Kościołem katolickim wdrożył jedno z najbardziej restrykcyjnych antyaborcyjnych praw na świecie. Do tej pory aborcja w Polsce jest przestępstwem z wyjątkiem trzech przypadków: jeśli występuje zagrożenie dla życia matki, stwierdzono wady płodu lub gdy ciąża jest wynikiem gwałtu (oczywiście prawo w tym zakresie nie zawsze jest przestrzegane). Prawo to opinia publiczna nazywa „kompromisem”. Jednakże od 2016 roku podejmowane są próby zaostrezenia tego prawa, których celem jest uniemożliwienie przerwania ciąży nawet w tych trzech przypadkach. Odpowiedzią na te projekty były masowe protesty kobiet w całym kraju, które zmusiły rząd do odstąpienia od zapowiedzianych zmian, choć wracają one ciągle jako groźba, co mobilizuje kobiety do walki o swoje prawa. Jako polityczna bojowniczka walczyłaś o prawo kobiet do aborcji w latach siedemdziesiątych. Zaobserwowałaś również, że demokracja, która odmawia kobietom prawa do bycia odpowiedzialnymi za siebie, jest wyłącznie demagogiczną iluzją. Jak szanować życie – poczynawszy od pielęgnowania różnicy płciowej – w kraju, w którym wciąż konieczna jest walka o podstawowe prawa kobiet? Jaką rolę powinny odgrywać ruchy działające na rzecz wyzwolenia kobiet w walce o prawa reprodukcyjne?

L.I.: Mój udział w latach siedemdziesiątych w protestach, których celem było wywalczenie prawa dającego kobietom wybór, czy chcą być w ciąży, czy nie, jest tylko jednym z przykładów mojego trwającego zaangażowania w ustanowienie płciowych praw (*sexuate rights*), czyli określonych praw dla kobiet, a zwłaszcza prawa do decydowania o ich ciążach. Napisałam wiele tekstów na ten temat w książkach takich jak *Thinking*

the Difference, Je, tu, nous, Democracy Begins Between Two, Sexes and Genealogies, I Love to You. Nie napisałam, że „demokracja, która odmawia kobietom prawa do bycia odpowiedzialnymi za siebie, jest wyłącznie demagogiczną iluzją”, ale że „nie istnieje demokracja” bez szacunku do praw, które byłyby odpowiednie dla wszystkich. To nie do końca to samo. Kiedy mowa o jakichkolwiek ludziach, to zwykle są to wyłącznie mężczyźni. A demokracja powinna być ustanowiona tak, by zapewniać równe prawa wszystkim obywatelkom i obywatelom, nie zaś wyłącznie mężczyznom. W okresie między 1968 a 1980 bardzo walczyłyśmy o prawa kobiet, a zwłaszcza o prawa związane z antykoncepcją i aborcją. Niestety młode kobiety nie pamiętają o tych walkach i nie odnoszą się do nich w sposób wystarczający. Na przykład we Francji przyjęło się uznawać Simone Veil za tę, która wywalczyła dla kobiet prawo do aborcji, bez żadnej wzmianki o naszych walkach, które umożliwiły Veil dopominanie się o to prawo. Jednakże młode kobiety nie reagują na tamte wydarzenia. Sądzę, że kobiety mogłyby wywalczyć o wiele więcej, gdyby praktykowały między sobą więcej form solidarności. Uważam również, że mogłyby wywalczyć więcej, gdyby domagały się swoich praw w sposób bardziej konstruktywny, a nie negatywny. Zbyt często, zwłaszcza dziś, kobiety poprzestają na krytyce, zamiast domagać się swoich praw jako czegoś niezbędnego, co przyczyni się do rozwoju i rozkwitu kobiet, również w miłości.

K.S.: Skoro mowa o prawach, to chciałabym zapytać o konieczność ustanowienia „płciowych praw” (*sexuate rights*), czyli o kwestię, która jest poruszana w wielu Twoich pracach, takich jak *Thinking the Difference* czy *Democracy Begins Between Two*. Wielu filozofów odnosi się krytycznie do dyskursu „praw człowieka” z powodu jego indywidualistycznych, antropocentrycznych i uniwersalistycznych założeń, twierdząc, że w rzeczywistości jest on wykorzystywany do tego, by wykluczać pewne grupy ludzi lub tworzyć totalne i neutralne wspólnoty. Dyskurs ten używany jest również przez neoliberalnych polityków do uzasadnienia interwencji militarnych i podtrzymywania ekonomicznych, politycznych i społecznych nierówności. Tym, co również Ty poddajesz krytyce, jest „uniwersalne” prawo człowieka, które jest, Twoim zdaniem, abstrakcyjne i częściowe, ponieważ nie bierze pod uwagę płciowej specyfiki kobiet, jak również nie daje im możliwości kształtowania ich obywatelskiej tożsamości. Jednakże dyskurs praw sam w sobie przysparza wielu trudności. Po pierwsze, przyznając prawa ludziom, zawsze pociąga za sobą ryzyko odmawiania praw tym, których nie uznaje za ludzi, lub – co wydaje się najgorsze – zakłada, że może istnieć jedna poprawna definicja tego, czym

lub kim jest „istota ludzka”. Drugi problem odnosi się do faktu, że dyskurs praw zawsze dotyczy jednostki ludzkiej, jest więc nieodłącznie związany z antropocentrycznym indywidualizmem lub odnosi się do wspólnoty rozumianej jako homogeniczna i nieróżnicowana totalność. Wydaje się zatem, że dyskurs praw sam w sobie zakłada, że istnieją grupy istot, ludzkich lub nie-ludzkich, które należy włączyć do wspólnoty politycznej przez przyznanie im praw, podczas gdy tym, co powinniśmy zaakceptować, jest raczej fakt, że zawsze już żyjemy wspólnie i tworzymy taką wspólnotę. Jak uniknąć problemu wykluczenia innych przez przyznanie pewnym grupom ludzi lub innym istotom żywym praw i jaką rolę w tym procesie odgrywa różnica płciowa?

L.I.: Po pierwsze, pisałam o płciowych prawach (*sexuate rights*) i o nie walczyłam. Oskarżanie mnie o „tworzenie totalnej i neutralnej wspólnoty” byłoby zatem kompletnym nieporozumieniem. Tym, co w szczególności podaję w wątpliwość, jest właśnie rzekoma neutralność prawa, dlatego deklaruję konieczność zdefiniowania określonych praw, a zwłaszcza, lecz nie tylko, praw kobiet. By móc tworzyć kulturę światową, wskazana jest walka o zdefiniowanie praw uniwersalnych, jednakże domaganie się płciowych praw oznacza, że owa uniwersalność jest u swoich podstaw podwójna, przynajmniej na tyle, na ile bierze się pod uwagę tożsamość.

Po drugie, walka o własne prawa jest tym, co umożliwia kobietom zyskanie własnej autonomii. By móc wyprowadzić naturalną tożsamość zamkniętą w rodzinie patriarchalnej ku pełnemu obywatelstwu, kobiety potrzebują praw obywatelskich. I nie bez powodu porównywano moją walkę do walk „czarnych kobiet” – walczyłam o prawa obywatelskie dla kobiet, podobnie jak czarne społeczności walczyły o dostęp do praw obywatelskich jako inni ludzie.

Po trzecie, każda społeczność ludzi musi składać się z obywaterek i obywateli, którzy cieszą się prawami obywatelskimi. Jednakże prawa te muszą działać na najbardziej uniwersalnym poziomie, a nie na wszystkich poziomach. Na przykład, jeśli każda kobieta musi posiadać prawa obywatelskie odnoszące się do jej kobiecej – czyli upłciowionej – tożsamości, to nie dotyczy to wyborów seksualnych tych kobiet. Niestety, te dwa poziomy stopniowo zostały pomieszczone, w konsekwencji niektóre kobiety sprzeciwiają się walce o prawa obywatelskie dla wszystkich kobiet, nawet w obszarze domu rodzinnego, czyli sfery, w której brak praw obywatelskich jest bardzo krzywdzący dla większości kobiet. Każda kobieta musi zrozumieć, że potrzebuje praw obywatelskich jako kobieta, niezależnie od swoich wyborów seksualnych, po to, by zyskać autonomię i wolność jako obywatelka już w obszarze domu prywatnego.

Po czwarte, uważam, że dyskurs sprzeciwiający się walce o prawa obywatelskie dla kobiet jest tragicznym błędem, przejawem regresu i ignorancji w zakresie wiedzy na temat tego, że kobiety musiały walczyć o własne prawa, by wyzwolić się spod kurateli głowy rodziny i państwa, za których własność były uważane. Ta postawa jest radykalnie antydemokratyczna. W rzeczywistości podstawą demokracji są prawa obywatelskie dla wszystkich obywateli i obywateli.

K.S.: W artykule *Bez kultury różnic nie ma demokracji** dużo piszesz o procesach indywiduacji i indywidualizacji. Czy mogłabyś wyjaśnić pokrótce, jaka jest różnica między tymi dwoma pojęciami? Jak odnoszą się one do problemu różnicy płciowej?

L.I.: Ta terminologia użyta została przez Gilberta Simondona w jego książce *L'individuation psychique et collective* (Paris: Aubier, 1989). Indywiduacja jest procesem, który odróżnia bycie od całości kształtowanej przez środowisko i jednostkę. Odnosi się do działania, za sprawą którego jednostka przechodzi przez proces różnicowania względem środowiska. Indywiduacja jest procesem uniwersalnym, który czyni podmiot (męski, kobiecy) transcendentnym wobec jego środowiska. Simondon rozważa seksualność jako pewien rodzaj relacji, która uczestniczy na poziomie indywiduacji – ja wolę mówić o płciowej tożsamości (*sexuate identity*) i płciowych relacjach (*sexuate relations*), które, ściśle rzecz ujmując, zachodzą przed seksualnością – jako pewne relacje społeczne, które dotyczą podstawowej struktury naszej tożsamości. Indywidualizacja ma więcej wspólnego z sytuacjami życia codziennego, z jakimi zmagają się jednostki i które wymuszają na nich ciągłe przekształcania. Nasza osobowość jest kombinacją indywiduacji i indywidualizacji. Nasze relacje zarówno osobiste, jak i te społeczno-polityczne muszą umieć skutecznie wyrażać indywiduację i indywidualizację. Jednakże dyskursy polityczne zbyt często ograniczają się do poziomu indywidualizacji. Dlatego też tak naprawdę nie odnoszą się do obywateli i obywateli, chyba że na poziomie czysto powierzchownym, co wyjaśniałoby, dlaczego tak często zmieniają zdanie, w tym swoje własne wybory. Wyjątkowość ruchów kobiecych i wzrastające nimi zainteresowanie dowodzą, że owe dyskursy polityczne wymagają przekształceń w obszarze relacji zachodzących między indywiduacją a indywidualizacją. Byłoby to możliwe zwłaszcza wtedy, kiedy kobiety zostałyby uznane za podmioty różne od mężczyzn.

K.S.: Skoro już mówimy o demokracji i różnicy płciowej, to chciałabym zapytać o wyzysk pracy reprodukcyjnej i pracy opieki, któ-

* Tekst w przekładzie Katarzyny Szopy zamieszczono w tym tomie „Śląskich Studiów Polonistycznych” na stronach 21–34.

rymi obciążone są w przeważającej mierze kobiety, również te żyjące w pseudodemokratycznych, lecz rozwiniętych gospodarkach krajach Zachodu. Nie ulega wątpliwości, że tego typu praca nie jest uznawana za pracę (na przykład rodzenie dzieci, opieka nad dziećmi i ludźmi starszymi) albo też, w najlepszym przypadku, nie jest uważana za pracę wartościową, dlatego jest nisko opłacana i często zrzućana na imigrantki, podczas gdy tak naprawdę gwarantuje przetrwanie i stabilność wysoko rozwiniętych krajów kapitalistycznych. Jak pokazałaś to już w swojej pierwszej książce, *Speculum*, to właśnie różnica płciowa stanowi element zapomniany, wyparty i przesłonięty przez męskie ekonomie tego samego po to, by legitymizować ich – tych ekonomii – władzę. Moje pytanie dotyczy tego, czy rozpoznanie i uznanie różnicy płciowej może być skutecznym gestem oporu wobec dewaluacji kobiecej pracy i ciał kobiet przez patriarchalny kapitalizm. Jak kwestia walki klasowej koresponduje z różnicą płciową?

L.I.: Uważam, że nie możemy porównywać pracy, jaką jest rodzenie dzieci, z pracą opieki nad dziećmi, a zwłaszcza ze wszystkim tym, co wiąże się z pracą w domu. Podczas gdy ta ostatnia, moim zdaniem, powinna być opłacana, to inaczej jest w przypadku tej pierwszej, ponieważ mogłoby to doprowadzić do nowych form prostitucji kobiecego ciała. Kobiety muszą nauczyć się, jak cieszyć się możliwością zajścia w ciążę zgodnie ze swoją własną wolą dzięki prawom obywatelskim odpowiednim dla kobiet. Rodzenie dzieci musi wynikać z pragnienia kobiety i z relacji z jej partnerką/partnerem, ale nie może być zależne od czyjejkolwiek decyzji ani od decyzji instytucji. Ciąża więc nie może być opłacana. Praca domowa musi być opłacana w sposób legalny, gwarantować odpowiednie ubezpieczenie i emeryturę. Jednakże kiedy walczyłam o przyznanie takiego prawa, jak również o prawo do pracy w niepełnym wymiarze godzin, kobiety, zwłaszcza z ugrupowań lewicowych, sprzeciwiały się temu rozwiązaniu, ponieważ uważały, że uniemożliwi ono kobietom podjęcie pracy poza domem. W moim przekonaniu kobiety muszą mieć legalną możliwość wyboru pracy, jaką chcą wykonywać i za którą muszą otrzymywać płacę.

K.S.: Przedstawiasz Antygonę jako obrończynię wartości, jaką jest życie. Co wydaje się szczególnie istotne, Antygona – zamurowana w jaskini – zostaje pozbawiona dostępu do naturalnych dóbr: powietrza i słońca. Jak piszesz w *Through Vegetal Being*, „by nie popełnić zbrodni zakazanej przez prawo, Kreon próbuje zabić ją [Antygonę – K.S.] w sposób niejawni, decydując nawet o tym, by jedzenie było dostarczane do jaskini” (IRIGARAY, MARDER, 2016, s. 20). Skazanie wszystkich istot żywych wyłącznie na przetrwanie wydaje się nową i bardziej subtelną metodą unicestwiania życia

i jego różnorodności. Problem ten odnosi się również do kapitalistycznych sposobów produkcji opartych na destrukcji, dominacji i zawłaszczeniu. W *Through Vegetal Being* pisziesz o konieczności ustanowienia „ekonomii ekologicznej”. Czy mogłabyś wyjaśnić pokrótce, co masz na myśli? Jak odzyskać lekcję udzieloną nam przez Antygonę w naszej tradycji kulturowej? I jaką rolę odgrywać będzie różnica płciowa w tym procesie?

L.I.: Tym, co wydaje się szczególnie interesujące w postaci Antygony, jest sposób, w jaki ucieleśnia ona inną epokę kulturową i przejście z ery matriarchalnej do patriarchalnej. Zatem różnica między tymi dwiema epokami jest jasno wytyczona, zwłaszcza za sprawą tragicznego losu, z jakim Antygona musi się zmierzyć (zob. *Antygona* Sofoklesa). Dlatego prawa, jakich Antygona broni przed Kreonem, są fundamentalnie ekologiczne. Należą do nich:

1) poszanowanie życia i porządku kosmicznego, który w tamtym czasie korespondował z ekonomią ekologiczną, ponieważ „kosmos” oznaczał wówczas świat jako całość: naturę i wszystkie istoty żywe, jak również ludzi i bogów (więcej na ten temat można przeczytać w rozdziale *Between Myth and History: The Tragedy of Antigone* mojej książki *In the Beginning: She Was*. London–New Delhi–New York–Sydney 2013);

2) szacunek dla genealogii matczynej, która uprzywilejowuje wartości życia, naturalne pokolenia i naturalny wzrost, w przeciwieństwie do kultury patriarchalnej, która wznosi się na wytworach mniej lub bardziej arbitralnych w odniesieniu do naturalnej przynależności, ze szkodą dla życia i jego pielęgnowania;

3) szacunek dla płciowego zróżnicowania nie tylko na poziomie seksualności, ściśle rzecz ujmując, lecz na poziomie płciowej tożsamości; rzeczywiście, Antygona rozważa małżeństwo ze swoim narzeczonym Hajmonem tuż przed pochówkiem swojego brata Polinejkesa, czyli zanim ona i jej brat zapewnili sobie płciową tożsamość w odniesieniu do naturalnego lub matczynego braku zróżnicowania; w rzeczywistości pochówek Polinejkesa był „zabezpieczeniem pamięci jej brata jako określonej tożsamości płciowej, a nie jedynie anonimowej i neutralnej materii cielesnej” i ocaleniem go „przed wieczną wędrówką jako ducha”.

W istocie te trzy punkty, odnoszące się zarówno do praw, jak i do obowiązków, mogą działać jako elementy programu politycznego na rzecz kobiet, ale też ekologii. Niemniej jednak nie jest to problem powrotu do matriarchatu, lecz tworzenie kultury opartej na nowych zasadach, które będą brać pod uwagę wartości korespondujące z podmiotowością zarówno kobiecą, jak i męską.

Bibliografia

IRIGARAY Luce, MARDER Michael, 2016: *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Luce Irigaray – urodzona w Belgii francuska filozofka, psychoanalityczka i językoznawczyni, obecnie związana z Center National de la Recherche Scientifique w Paryżu. Autorka ponad trzydziestu książek tłumaczonych na różne języki oraz licznych artykułów poświęconych filozofii i teorii feministycznej. Aktywna działaczka ruchów wspierających prawa kobiet we Francji i Włoszech, w latach osiemdziesiątych XX wieku zaangażowana również we współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI). Od 2001 roku organizatorka seminariów dla młodych studentek i studentów z całego świata prowadzących badania związane z jej myślą i dorobkiem. W swoich najnowszych książkach, takich jak: *To Be Born* (2017), *In the Beginning, She Was* (2013), a także w *Sharing the World* (2008), *The Way of Love* (2004) czy *To Be Two* (2000), konsekwentnie rozwija promowaną przez siebie filozofię różnicy płciowej.

Katarzyna Szopa – literaturoznawczyni, pracuje w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Seminarzystka i uczennica Luce Irigaray. Zainteresowania badawcze: literatura oraz współczesne teorie feministyczne. Autorka książki *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray* (seria: *Lupa Obscura*, Warszawa: Instytut badań Literackich PAN. Wydawnictwo, 2018).



Bez kultury różnic nie ma demokracji*

Nasz wiek jest wiekiem socjologii, statystyk, mass mediów i polityki. Z pewnością można uwzględnić również inne jego elementy, takie jak technika, która prawdopodobnie stanowi podłoże dla pozostałych i spaja je z sobą. Zagroza ona demokracji także dziś, przynajmniej w kwestiach dotyczących obywateli, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Ale czy to właśnie nie do obywateli i obywaterek należy ocena, czy dany system demokratyczny ma solidne fundamenty i funkcjonuje właściwie?

Demokracja u źródła naszej historii

To, co nazywamy demokracją, w zasadzie narodziło się w starożytnej Grecji i charakteryzowało się, w swoich mniej lub bardziej sprecyzowanych założeniach, oddzieleniem męskiego ciała od natury i od matki, która była tożsama ze światem naturalnym. Wiązało się z uprzywilejowaniem mężczyzny jako takiego, mężczyzny odrębnego, zwłaszcza jego upłciowionego ciała. Uprzywilejowanie odbywało się głównie dzięki konstrukcji języka, logiki i społeczeństwa stworzonych wyłącznie przez mężczyzn i między mężczyznami. W takim kontekście kulturowym demokracja służyła ludzkiej indywidualizacji, przynajmniej do pewnego stopnia. Mężczyzna ustanowił swoje własne formy – również w obszarze sztuki – jednakże różnica między poszczególnymi mężczyznami nie miała większego znaczenia. Ważniejsze było wyodrębnienie się ze stanu niezróżnicowania w odniesieniu do natury, do matki i do jakiegokolwiek całości, która mogłaby w taki czy inny sposób matkę, naturę zastąpić oraz sprawić, iż rozpoczęty proces męskiej indywidualizacji nie mógłby się dokonać.

Owa męska indywidualizacja nie realizowała się w relacji z innym. Mężczyzna nie zyskał swojej tożsamości przez odróżnienie się od jednostki ludzkiej innej niż on sam, czyli od kobiety – począwszy od relacji z kobietą będącą jego matką – lecz przez odse-

* Niniejszy tekst został opublikowany w wersji pierwotnej jako *There Can Be No Democracy without a Culture of Difference*. In: *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Eds. A. GOODBODY, K. RIGBY. Charlottesville–London: University of Virginia Press, 2011, s. 194–205. Dziękujemy Autorce za zgodę na udostępnienie praw do przekładu niniejszego tekstu.

parowanie się od niej bez jakiejkolwiek możliwości powrotu głównie za sprawą relacji z ludźmi, którzy byli tacy sami, a między którymi różnice miały charakter jedynie ilościowy, można by nawet dodać: rywalizacyjny.

Mamy świadomość wagi, jaką w tym pojedynku między mężczyznami odgrywa siła fizyczna, wręcz siła wojownika. Nie mniej istotna od siły fizycznej jest biegłość intelektualna mężczyzn, przynajmniej na poziomie intencji i stawek. Jednakże to na poziomie ciała męczyzna pozostaje najbliżej samego siebie. Owo ciało nie zostało ukształtowane poprzez edukację w najbardziej odpowiedni dla niego sposób. Ustanowiona kultura jest kulturą panowania nad materią, nad tym, co zmysłowe, dzięki swej konstrukcji i logice, które są przede wszystkim mentalne. Można powiedzieć, że logos jest techniką, jaką grecki męczyzna zdefiniował i wykorzystał po to, by zawłaszczyć świat, bez zastanowienia się nad fundamentalną alienacją i eksploatacją człowieka, które są konsekwencją owego zawłaszczenia. Bez logosu nasz technologiczny wszechświat nie byłby możliwy, nie miałby też takiej siły panowania nad ludzkością.

Do zainicjowania procesu indywidualizowania się męczyzna nie wykorzystał relacji z innym, a zwłaszcza z matką, raczej rywalizację mającą na celu podbój wszechświata dokonywany przez mężczyzn i między mężczyznami, którzy są tacy sami. Prócz pojedynkowania się w formie zawodów sportowych i wojennych mężczyźni toczą pojedynki również poprzez zawłaszczanie rzeczy materialnych i mentalnych. Męczyzna zyskuje swą indywidualizację przez zawłaszczanie istniejącego uprzednio uniwersum, które staje się rzeczą, przedmiotem, ciałem i światem, jaki odseparowuje męczyznę od pierwotnego nieodróżnicowania w ramach żyjącego świata naturalnego.

Na początku zawłaszczenie to służyło procesowi indywidualizacji tego, co męskie. Jednakże troska o obiektywność i uniwersalność stopniowo neutralizowała konstrukcję świata, jaką stworzyli Grecy. Neutralność w pewnym sensie zajęła miejsce relacji w różnicy, tym razem nierozpoznanej różnicy jakościowej. Neutralność przekształciła się w arbitra ilościowych pojedynków między mężczyznami – wyróżnia się tutaj jako idealny przykład pretorium – także w obywatelskim i politycznym dyskursie oraz debacie. Demokracja ustanowiona wyłącznie przez i dla mężczyzn musi być zarządzana przez neutralność, gdyż jedynie neutralność może maskować i regulować zamięłowanie do rywalizacji między tymi, którzy są tacy sami. Neutralność zaczęła spełniać podwójną funkcję: rozsądzania rywalizacji, gdy w grę wchodziły różnice ilościowe, a także zajmowania miejsca lub przesłaniania różnic jakościowych, których nie wzięto pod uwagę albo które nawet wyparto w tej kulturze ustanowionej między mężczyznami. Indywidualizacja uważana za ludzką doko-

nała się wyłącznie w obrębie tego, co męskie, włączając w to indywidualując¹ między mężczyznami, która ma charakter wyłącznie ilościowy.

To, co zostało wykluczone w różnicy jakościowej, uległo przekształceniu w religijny lub filozoficzny Absolut, który zawsze kieruje się normami ilościowymi, lecz którego proces szacowania uniemożliwia jakiegokolwiek porównanie czy pojedynek.

Ta konstrukcja uniwersum kultury i jego demokracji strukturalnie wciąż pozostaje w mocy. Jednakże neutralność stopniowo zniszczyła proces indywidualizacji, jaki Grecy starali się promować szczególnie przez system demokratyczny. Za najbardziej destrukcyjny etap w tym procesie ewolucji należy uznać postępujące podstawianie neutralności – przykładowo pod postacią pieniędzy – wszędzie tam, gdzie miało pojawić się to, co męskie, właśnie dzięki temu, że mężczyzna stanął wobec zadania budowy świata dla siebie. Tam, gdzie mężczyzna usiłował zdefiniować samego siebie poprzez zawłaszczenie istniejącego uprzednio świata naturalnego, sam niknął w uniwersum nieznóżnicowania, które – wbrew samemu sobie – ponownie wytwarzał, a konkretnie: w uniwersum pieniędzy. Miarą stopnia człowieczeństwa stała się suma posiadanego kapitału lub w najlepszym razie własna siła nabywcza. Relacja między ludźmi staje się coraz bardziej ilościowa i oparta na rywalizacji, lecz mierzy się tę relację wedle standardu, który nie pozwala na prawdziwie ludzką indywidualizację. O ten aspekt w szczególności przestała się troszczyć demokracja i w takiej postaci, w jakiej występuje obecnie, ryzykuje utratę indywidualizacji, zamiast pozwalać ją osiągnąć. Co więcej, im bardziej ocena ludzkiej tożsamości staje się abstrakcyjna, ilościowa i mierzona między tymi, którzy są rzekomo tacy sami, tym bardziej rośnie czysta i po części przypadkowa przemoc. Jest to sposób na wyodrębnianie siebie bez odnoszenia się do ludzkiej tożsamości jako takiej, czyli rodzaj niezagospodarowanej energii, której społeczeństwo nie jest już w stanie dłużej przekazywać lub kontrolować, za wyjątkiem jednej sfery – a i to coraz rzadziej – sfery uprawiania sportu.

¹ Irigaray, zainspirowana filozofią Gilberta Simondona, posługuje się dwoma pojęciami: „indywiduacja” i „indywidualizacja”. To pierwsze odnosi się – przez odwołanie do terminów filozoficznych – do ontologii i oznacza najbardziej podstawowy, nieprzerwany i dynamiczny proces, zarówno indywidualny, jak i uniwersalny (warto pamiętać, że uniwersalność w myśli Irigaray jest zawsze co najmniej podwójna), powstawania tego, co indywidualne. To drugie z kolei odsyła do tego, co w filozofii określane jest na poziomie ontycznym, czyli do procesu różnicowania, który jest bardziej powierzchowny, powszechny, kulturowy, polityczny i kolektywny. Simondon, jak tłumaczy Irigaray, uwzględnia seksualność w procesie indywiduacji, choć sama Irigaray określać będzie seksualność jako „płciową tożsamość” (*sexuate identity*) [przypis tłumaczkii].

Ciało w sporcie podlega jednak odtąd ocenie ilościowej, dla której fundamentalnym punktem odniesienia są pieniądze. Mięśnie atlety mają wartość rynkową, sztucznie podtrzymywaną przez biologię lub medycynę; nie są już wyrazem afirmacji człowieka jako człowieka w relacji z tym, co w doświadczeniu jawi się jako sfera nie-różnicowania w odniesieniu do świata, w którym człowiek żyje. Ciało atlety to element powodzi, jaka nas zalewa – władzy pieniądza lub innych wartości, które można poddać kalkulacji. Globalna prze-moc, jaka nieodzownie towarzyszy tej powodzi, świadczy o prze-możnej woli męskiego samostanowienia. Ale owo samostanowienie raczej przynosi śmierć niż służy kultywowaniu życia. W swym bez-silnym gniewie mężczyzna niszczy siebie i innych ludzi, tak samo jak niszczy środowisko naturalne, które do dziś stanowi dla niego źródło przetrwania: zatem nie tylko ludzkość jest zagrożona, lecz także cała ziemia.

Konieczny powrót do ludzkiej indywidualizacji

Jeśli się nad tym głębiej zastanowić, to podtrzymywanie chęci rządzenia ludzkością bez zadawania sobie pewnych podstawowych pytań o środki i cele tego rządzenia jawi się jako kompletne szaleństwo. Fakt, że ideał demokratyczny utracił swą istotę w ocenie ilościowej, o której decydują pieniądze, wydaje się szczególnie problematyczny zwłaszcza dlatego, że w procesie tym żąda się od całych społeczności wyzbycia się ich własnych indywidualności. Od tej pory władza dostępna jest dla wszystkich form totalitaryzmu, mniej lub bardziej utajonych czy oczywistych. Uwidacznia się to zarówno w zjawisku „poprawności politycznej”, w modzie na noszenie przez młodych ludzi, a zwłaszcza młode kobiety, markowych ubrań po to, by nie doświadczać wykluczenia, jak również w przestrzeni „modnych” dyskursów, które publicystyka i mass media przyjmują za jedyne wartości, mimo iż jednocześnie narzekają na brak intelektualistów zdolnych do myślenia.

Wszystkie te formy autorytaryzmu, szkodliwe na wiele sposobów, często podpira się demokratycznymi argumentami, które coraz bardziej przyczyniają się do alienacji, a nie do afirmacji indywidualności. Pilnie potrzeba nam powrotu do afirmowania indywidualności; nie chodzi jednak wyłącznie o nawoływanie do głosowania w wyborach, bez względu na płeć kandydatów. Mamy wszakże już teraz świadomość, że na to, na kogo oddamy głos, większy wpływ mają warunki zewnętrzne kandydata niż pogłębiona refleksja poszczególnych wyborców czy ich wola. Wiemy również, że nie potrafimy zaakceptować wyborczych decyzji niektórych grup wyborców. Czy zatem wciąż możliwa jest debata i praca nad wyłonieniem rządu, który cieszyłby się rzeczywistym poparciem jednostek?

Pewne działania mające na celu rozpowszechnienie idei uczestnictwa jednostek w rządzie lokalnym, a w konsekwencji pozytywny rozwój ludzkości, wciąż jednak są możliwe. Po pierwsze, zmiany powinny zająć na poziomie legislacyjnym, na którym rzekomo wspiera się politykę demokratyczną. Prawo, które rządzi naszymi społeczeństwami, dotyczy przede wszystkim własności, posiadania i towarów. Ciało samo w sobie upodabnia się do towaru, nie zawsze będącego własnością mężczyzn lub kobiet, do których w istocie przynależy. Fakt, że prawo cywilne jest określane w kategoriach dóbr, prowadzi do subtelnych form zniewolenia – ze strony obywateli, a także państw – zwłaszcza kobiet i dzieci; jest to zjawisko nie w pełni uświadamiane przez nasze demokratyczne społeczeństwo. Musimy koniecznie przesunąć w naszym prawie punkt ciężkości ze sfery posiadania na sferę bycia, czyli z prawa do gromadzenia dóbr w stronę prawa do bycia osobą. By przywrócić niezbędny proces indywidualizacji i go realizować, współczesna legislacja musi zacząć od uznania prawa osoby do istnienia w jego lub jej jednostkowej formie, jak również od zdefiniowania obowiązków owych jednostek względem ich samych jako osób oraz względem innych osób, którym należy się poszanowanie w ich odmienności, a więc musi zdefiniować obowiązki dotyczące współistnienia.

Aby przesunąć ów punkt ciężkości, należy zmodyfikować stosunek obywateli do nich samych, jak również do innych obywateli, a także stosunek wybranych przedstawicieli do obywateli. Obywatelki i obywatele mają być postrzegani jako pełne jednostki, a nie jako posiadacze mniej lub bardziej należnych im części dóbr państwa, narodu lub globalnej społeczności. Zmiana punktu ciężkości w zakresie prawa jest konieczna, jeśli chcemy zachować demokratyczne wartości, ponieważ rolą prawa jest ochrona obywateli jako jednostek, jako członków grupy i ochrona przed państwem – a nie, jak większość chce to rozumieć, bycie narzędziem w podporządkowaniu obywateli państwu. Zmiany w ustawodawstwie również są niezbędne, co w pewnym sensie sprowadza się do tego samego, to jest konieczności zmiany zależności między prawem cywilnym a prawem karnym, które często jest stosowane bez informowania obywateli, jakiego wykroczenia się dopuścili.

Ponowne podkreślenie prawa osoby do istnienia stanowi również przywrócenie szacunku do życia zamiast do własności. Najcenniejszym dobrem – jeśli używam tego określenia, to tylko w terminach stosowanych w obowiązującym ustawodawstwie – jakim cieszą się jednostki, jest życie. Obecnie zagrażają życiu rozmaite czynniki: nasze nieredukowalne miejsce do życia, nasza planeta, jest zagrożone; powietrze, którym codziennie oddychamy, jest zanieczyszczane na różne sposoby; nasze jedzenie jest często toksyczne; nasze miejsce zamieszkania, o ile je mamy, jest w przeróżny sposób pod-

porządkowane prawu zysku, a nie poszanowaniu życia; krwawe wojny prowadzone są przez reżimy rzekomo demokratyczne przy użyciu argumentów i ekonomicznych środków oraz technologii znajdujących się poza zasięgiem przeciwników; kara śmierci dopuszczalna jest w krajach, które stawiają się za wzór demokracji etc. Ponowne wyakcentowanie wartości, jaką stanowi życie, tożsame jest z wyjściem naprzeciw pojedynczym obywatelom i obywatelkom oraz zapewnieniu każdej i każdemu z osobna możliwości podjęcia na nowo procesu ludzkiej indywidualizacji, na równi ze wszystkimi. Jeśli ktoś chce mówić o równych szansach, to właśnie od tej rzeczywistości i podstawowej oraz powszechnej wartości należy zacząć.

Każdy model demokracji, w którym nie bierze się pod uwagę życia jako pierwszej i podstawowej wartości podlegającej ochronie, pozostaje niewierny ideałowi, którego ma przestrzegać i którego przestrzegania ma wymagać. Życie musi być poszanowane na poziomie świata naturalnego, gdzie powinno być ono pielęgnowane, a nie zawłaszczane i niszczone. Musi być chronione jako przestrzeń egzystencji żyjących istot. Życie musi być zachowane z uwzględnieniem jego obecnych i przyszłych możliwości.

Jednostka to dwoje

Uwzględnianie płci to wyraz demokratycznej troski powiązanej z szacunkiem do życia. Ochrona i pielęgnowanie życia wymaga poszanowania płci i związanych z nią właściwości. Odnosi się to do wszystkich istot żyjących. A jest szczególnie prawdziwe w odniesieniu do ludzi, ponieważ życia ludzkiego nie można sprowadzić wyłącznie do naturalnego procesu. Życie ludzkie zawsze splata się z kulturą. By kultura była demokratyczna, musi brać pod uwagę podwójność płci i jakość relacji między nimi. Nasza rzekomo demokratyczna kultura ukształtowana została przez potrzeby tylko jednej z płci w opozycji do drugiej płci postrzeganej jako naturalny przeciwstawny biegun [*natural pole*], który należy pokonać, by móc się odeń odróżnić. Jedną z najbardziej fundamentalnych kwestii we współczesnej polityce demokratycznej jest przyznanie, że nie może ona ograniczać się wyłącznie do potrzeb tylko jednej płci, a zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę proces indywidualizacji, gdyż owa płęć właśnie tej indywidualizacji zagraża, o czym była mowa nieco wcześniej. Kwestia ta nie może ograniczać się jedynie do przyznania płci, która przez wieki była przedstawiana wyłącznie przez pryzmat natury – tylko prawa wyborczego czy też prawa do reprezentowania innych obywateli w obrębie istniejących rodzajów demokracji. Chodzi tu raczej o przemyślenie i zbudowanie nowych podwalin samej demokracji. By uczynić to w sposób najbardziej radykalny, należy zacząć od stwierdzenia istnienia dwóch różnych

istot ludzkich: mężczyzny i kobiety, których potrzeby, zwłaszcza w odniesieniu do indywidualizacji, nie są takie same. Myśl polityczna, która twierdzi, że reprezentuje wszystkich obywateli, musi rozpoczynać od ustalenia, kim oni naprawdę są. Tak się nie stanie i nie może się stać, jeśli nie wznowi się procesu indywidualizacji odpowiedniego dla każdego z obywateli z osobna. Zadanie to powinno stać się najbardziej fundamentalnym zadaniem demokratycznego sposobu rządzenia, który w dzisiejszych czasach czerpie korzyści z utraty tożsamości przez jednostki, gdyż w ten sposób gwarantuje sobie władzę najczęściej opartą na względach ekonomicznych i na współzawodnictwie, które trudno odróżnić od nawet najbardziej liberalnych teorii i praktyk. Natomiast głoszenie egalitarnych sloganów, którymi karmią się liczne tak zwane demokratyczne dyskursy, kończy się zatopieniem jednostek w anonimowej i nieodróżnianej masie. Ów gest jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ wiąże się ze wszystkimi rodzajami mniej lub bardziej utajonych totalitaryzmów, które obecnie osiągają zasięg globalny.

Wyzwolenie kobiet daje demokracji szansę ponownego podjęcia procesu indywidualizacji ludzi jako gatunku oraz indywidualizacji każdego mężczyzny i każdej kobiety z osobna, poczynawszy od jakościowej różnicy płciowej.

W konsekwencji neutralne jednostki – czyli w rzeczywistości, i źródłowo, mężczyźni – nie będą już zaczynać procesu wyodrębniania się jako byty ludzkie od matki-natury i w opozycji do niej, ponieważ ludzkość składa się z dwóch różnych podmiotowości, którym należą się uznanie i prawa równorzędne, a zarazem specyficzne i dlatego różne. A pierwszym prawem, którego powinny dochodzić jednostki jako byty ludzkie, jest poszanowanie tego, kim są: mężczyznami albo kobietami, a nie neutralnymi, nieodróżnionymi jednostkami.

Ponowne podjęcie pracy nad indywidualizacją, tkwiącą u podstaw greckiej demokracji, wydaje się jednocześnie wysiłkiem na rzecz przywrócenia sprawiedliwości zgodnie z demokratycznym ideałem oraz środkiem do ocalenia samej demokracji, w szczególności przed zagrażającymi jej wszelkimi formami totalitaryzmu. Z pewnością nie będzie to możliwe, jeśli pozostaniemy w obszarze postrzegania polityki jako mniej lub bardziej uzasadnionej czy opartej na uczciwości prostej techniki rządzenia: czyli w obszarze polityki, która jest *a priori* niedemokratyczna. Wymaga to przemyślenia samej polityki na nowo, lecz bez jednoczesnego przyzwolenia, by polityka zawładnęła myśleniem, jak obecnie często się dzieje. Przemyślenie polityki jest konieczne, jeśli chcemy, by ponownie służyła ona obywatelkom i obywatelom oraz stanowiła pełne radości i szacunku medium, dzięki któremu one i oni będą mogli nie tylko żyć, ale też żyć razem bez anarchii i autorytaryzmu.

Zatem – powracam do najistotniejszego zadania kobiet – ważne jest, by ich dostęp do sfery publicznej odpowiadał sposobowi osiągnięcia przez kobiety własnej indywidualności poza naturalną przynależnością, do której nasza tradycja je ograniczyła, co nie oznacza, że ma się to odbyć przeciwko owej naturalnej przynależności. Wkroczenie w sferę życia publicznego musi oznaczać dla kobiet zadanie indywidualizacji, nie zaś rywalizację z mężczyznami. Owo zadanie indywidualizacji jest specyficzne dla tożsamości kobiecej. Dla kobiet jest to kwestia nie tyle przeciwstawiania się prostemu stanowi nie-różnicowania z matką, ile występowania przeciwko redukowaniu ich samych oraz matki do niezróżnicowanej natury. Z pewnością istnieje zależność między tymi dwiema kwestiami, ale nie jest to prosta sprawa. Kobiety muszą przekroczyć granice patriarchalnego świata przez odbudowywanie kobiecych genealogii, a jednocześnie muszą rozwinąć naturalną przynależność, jaką dzielą z własnymi matkami, w tożsamość obywatelską i kulturową. Proces ten nie może sprowadzać się do wejścia kobiety jako pełnego podmiotu w kulturę konstruowaną tak, by odpowiadała wymaganiom indywidualizacji tego, co męskie.

Skoro mężczyzna musi oddzielić się od matczynego początku, to kobieta, by móc stawać się kobietą, musi odseparować się od swoich własnych matczyno-naturalnych mocy, których ucieleśnieniem jest przede wszystkim syn. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że indywidualizacja mężczyzny ma więcej wspólnego z genealogią wstępowania [*ascendant*], podczas gdy indywidualizacja kobiety – z genealogią zstępowania [*descendent*]. Przynajmniej jeśli zacznie się od nowa, co wydaje się konieczne, od naturalnej przynależności obojga, którą należy zarazem ochraniać i pielęgnować, by przejść proces różnicowania nie tylko w odniesieniu do innych gatunków czy królestw, lecz także w obrębie gatunku ludzkiego, czyli miejsca, w którym człowieczeństwo jako takie może się realizować.

By wyodrębnić się jako kobieta, kobieta musi wykroczyć poza czysto naturalny stan, przypisywany jej przez tradycję; naturalny status, który nie jest zarządzany przez kobietę, i ogranicza się do pewnych przestrzeni, w których to głowa rodziny, w asyście państwa oraz religijnych ideologii lub wspólnot, ma obowiązek rozporządzania owym kapitałem jednocześnie produkcyjnym i reprodukcyjnym. Pierwszym krokiem, jaki demokratyczne społeczeństwa muszą wykonać, to powierzenie kobietom prawa do dysponowania tym, czym lub kim są, przez definiowanie praw odpowiadających ich tożsamości. Zanim kobiety zostaną uznane za osoby dorosłe z prawem głosu, a nawet z prawem do bycia politycznymi kandydatkami, muszą najpierw zostać uznane za osoby odpowiedzialne za siebie. Jeśli nie przyzna się kobietom tego prawa, to do czego miałyby się odnosić pozostałe prawa, jakie kobietom obecnie przysługują?

Jeśli nie można być odpowiedzialną za samą siebie, to jaka wartość płynie z odpowiedzialności wyrażonej w postaci prawa do głosowania, a co za tym idzie, z pełnienia funkcji w rządzie należącym do innych?

To dzięki istnieniu konstruktywnych praw obywatelskich kobieta może przejść z tożsamości jedynie naturalnej do odpowiedniej tożsamości obywatelskiej. Z owych praw wynikają również obowiązki. Przykładowo, jeśli zgodnie z zasadami demokracji kobiety mogą legalnie dysponować swoim ciałem i je kontrolować – w relacjach miłosnych, macierzyńskich oraz, mówiąc ogólnie, w życiu społecznym i kulturowym – to nie oznacza to, że czynią to bez szacunku lub brania odpowiedzialności za siebie i za społeczność, w której żyją. Do owej społeczności należą partnerki seksualne i partnerzy seksualni tych kobiet i ojcowie ich dzieci. Prawa, jakimi kobiety muszą cieszyć się w sferze miłości i macierzyństwa, są nierozzerwalnie połączone z obowiązkami wynikającymi z poszanowania naturalnego i psychicznego życia tych ludzi, którzy się angażują w owe relacje. Co więcej, takie obowiązki muszą spoczywać również na mężczyznach. W istocie zdefiniowane prawa, jakich kobiety potrzebują, by przejść od naturalnej do obywatelskiej tożsamości, będą niepostrzeżenie przyczyniać się do przemieszczania konstruktywnych praw obywatelskich ze sfery posiadania dóbr w sferę szacunku dla osób. A to może zapoczątkować pedagogikę poszanowania różnic między indywidualnościami, różnic, które nie są ilościowe i nie opierają się na posiadaniu, lecz są jakościowe i oparte na byciu.

Walka o uzyskanie praw umożliwiających przejście spod władzy ojca i męża, czy spod kurateli państwa, ku wolności i odpowiedzialności wynikającej z życia społecznego i kulturowego, powinna być pierwszą lekcją udzielaną dziewczynkom, by pomóc im uzyskać tożsamość kulturową. Bez tego wstępnego kształcenia edukacja w szkołach, pod przykrywką demokratycznego prawa do równości z mężczyznami, skutkuje pozostawieniem kobiet w stanie podwójnej alienacji: z obowiązkiem podporządkowania się męskiej kulturze, która obca jest ich źródłowym tożsamościom, oraz z wymogiem bycia czysto afektywną podmiotowością, która nie wykracza poza naturalną przynależność. Żadne z tych dwóch rozwiązań nie umożliwi kobietom osiągnięcia ludzkiej indywidualności, która uczyniłaby je zdolnymi do afirmowania tego, czym i kim są, oraz do współistnienia w społeczeństwie z mężczyznami.

Kultura tego, co kobiece

Indywidualizacja w obszarze tego, co kobiece, musi rozpocząć się raz jeszcze od tego, co dane przez naturę, i od kultury tej sfery. W szczególności musi wziąć pod uwagę wszystkie aspekty tożsamości kobiecej w jej złożoności i odkryć sposób na ich pielęgnowanie.

Niektóre tradycje celebrowały w sposób mniej lub bardziej godny uwagi deflorację oraz życie miłosne, ciążę i narodziny, macierzyństwo, menopauzę, status singielki, mężatki, bycie wdową etc. Nasza zachodnia tradycja uznała za stosowne wymazanie tego, co odnosi się do płciowej przynależności, na rzecz rzekomo neutralnej i uniwersalnej kultury. To tylko pozorne wymazanie płci bez wątpienia zagraża dziś ludzkości, dając początek różnorodnym aktom zastępowania ludzkich bytów przez abstrakcyjne i totalitarne siły, między innymi przez pieniądze i technikę. Wymazanie płci z całą pewnością odbywa się przy współudziale ideologii głoszącej zbyteczność lub nadmiar pewnych grup ludzi, co jest możliwe dzięki roszczeniu cywilizacji do opanowania naszej cielesnej, a zwłaszcza płciowej, przynależności, a także do wysuwania argumentów, jakoby abstrakcyjna uniwersalność i neutralność czy też rodzaj nijaki były nadrzędne względem żyjącego bytu. Uniwersalność rodzaju nijakiego odnosi się do fikcyjnej rzeczywistości obcej naturze ludzkiej, rzeczywistości, której nasza tradycja podporządkowała się już u swych podstaw, a która cyklicznie zwraca się przeciwko ludzkości w postaci ludobójczych totalitaryzmów. Najbardziej pierwotny z totalitaryzmów, i ten, który umożliwia inne, dąży do unicestwienia człowieka przez zniesienie [abolition] płci.

Niepokojące, choć całkowicie zgodne z kulturą Zachodu, jest to, że kobiety w pełni zgadzają się na swą przynależność do tradycji wzniesionej na ich wykluczeniu, a mówiąc ogólniej: na wykluczeniu ludzkiego bytu jako takiego. Najmniej pożądana w środowiskach politycznych i kulturowych jest zawsze i nade wszystko kobieca tożsamość płciowa, chyba że potrafi ona stanowić wierne odbicie męzczyzny i jego wartości. Szansa dla ludzkości tkwi w rozpoznaniu tego wykluczenia i przemyśleniu jego przyczyn.

Jeśli kobiety obiorą sobie za cel jedynie wkroczenie w społeczność tworzoną między-mężczyznami, będzie to równoznaczne z wyrzeczeniem się przez nie różnicowania ich własnej tożsamości. Jest to błąd i w pewnym sensie wina, jaką kobiety ponoszą nie tylko względem siebie samych, lecz także względem całej ludzkości. Ludzkość może ponownie podjąć pracę indywidualizacji wyłącznie przez zastąpienie tradycyjnej debaty na temat relacji człowieka z naturą, którą w pierwszej kolejności uosabia matka, debatą dotyczącą relacji między mężczyzną a kobietą z poszanowaniem ich wzajemnych różnic.

Na przestrzeni wieków kobieta żyła w cieniu męzczyzny. Przyписana do przestrzeni domu rodzinnego, prywatnej własności męża-ojca, w ukryciu przed spojrzeniem innych męzczyzn zaspokajała jego potrzeby jako służąca, matka i upłciowione ciało, dzięki czemu mógł on dążyć do wyodrębnienia się od matki-natury. Ów oparty na fałszywych przesłankach dylemat związany z matką i dziwką w istocie rozgrywał się przede

wszystkim w domu rodzinnym, gdzie mężczyzna mógł kontynuować swoją konfrontację z własnym naturalnym pochodzeniem. Ta konfrontacja wymagała zarówno oswojonego kontekstu wczesnego dzieciństwa, jak i uległej akceptacji żony dla seksualnej nieporadności mężczyzny, która mogła przybierać rozmaite formy agresji. Żona, jako delikatny i w założeniu dziewiczy substytut matki, musiała również, w odpowiednim momencie, występować w roli walecznej dziwki, zagrożonej przez fakt, że sfrustrowany mężczyzna uda się gdzie indziej, by potwierdzić swą wartość. Przechodzenie z jednej roli do drugiej nie było dla kobiety łatwym zadaniem, tym bardziej że nikt nie udzielił jej lekcji na temat sposobów, za pomocą których mogłaby realizować pożądanie seksualne, poczynając od swojego własnego. Sama sfrustrowana, była również frustrująca i sparaliżowana przez rozmaite formy pocucia winy, której nic nie mogło zrelatywizować: nie istniała żadna obywatelska lub kulturowa tożsamość, która pomogłaby kobiecie inaczej spojrzeć na tragedię, cierpienie, zmęczenie, a także nudę, jakich doświadczała w zamkniętej przestrzeni domu. Prokreacja, niezbędna dla męża kobiety i dla państwa, jako potwierdzenie ich władzy i gwarancja jej trwania, wydawała się usprawiedliwiać taki stan rzeczy. Fakt, że owa prokreacja była wynikiem zachowania raczej instynktownego, zwierzęcego, o ile nie czegoś gorszego, wydawał się nie stanowić żadnej przeszkody. Tyle tylko, że naturalna przynależność powinna być ograniczona do sfery prywatnej i nie powinna zakłócać funkcjonowania państwa. Oddzielenie sfery prywatnej od publicznej skrywało i wciąż skrywa niewyobrażalne akty przemocy skierowane przeciwko połowie ludzkości, przemocy, jaka w niewidzialny sposób gwarantuje funkcjonowanie społeczeństwa i jego kultury, w tym tego, co nazywamy kulturą demokratyczną.

Ruchy walczące o emancypację i wyzwolenie kobiet obnażyły to bestialstwo, ale nie zawsze były w stanie mu przeciwdziałać. Mogło to utrwalać przekonanie, jakoby taki status kobiecości był pożądany przez same kobiety.

To prawda, że zadaniem, jakie spoczywa na kobietach – co więcej: na nas wszystkich – jest przemyślenie podstaw naszej kultury i przeanalizowanie jej wykluczającego i pełnego uprzedzeń charakteru, jeszcze zanim ponownie wkroczymy na ścieżkę wiodącą ku indywidualizacji bardziej zgodnej z ludzką tożsamością.

To przede wszystkim w momencie konstytuowania naszej kultury nastąpiły dyskryminacja i wyzysk kobiet. Kulturowe rozwinięcie naszej naturalnej przynależności musi rozpocząć się od nowa, ze szczególnym uwzględnieniem naszej płciowej przynależności. Przynależność ta nie jest kwestią seksualności w ścisłym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli seksualność odgrywa tu decydującą rolę, lecz sposobu, w jaki płciowa przynależność determinuje w całości jed-

nostkę i ustanawia relacje między jednostkami. Płciowa przynależność jest kwestią cielesnej morfologii, ale też strukturyzowania podmiotowości. Relacja z sobą samą/samym, z inną/innym, ze światem w przypadku mężczyzn i kobiet nie podlega tym samym imperatywom. Mężczyzna bardziej zainteresowany jest przedmiotem, ludźmi, którzy są podobni do niego i często wchłonięci przez niewiele różniące się od siebie jednostki w grupie, podczas gdy kobieta wykazuje większe zainteresowanie podmiotem, który jest różny, i preferuje relacje między dwojgiem aniżeli z grupą. Preferowany przez jednych i drugich układ zależny jest od przyjętej przez nich pozycji w relacji z matką, a także od prób wyłonienia się z początkowego stanu niezróżnicowania.

Oboje muszą przezwyciężyć różne przeszkody. Podobnie różny jest sposób, w jaki wchodzi w relację ze swoją i z przeciwną płcią. Tym, co wpływa na tę relację między tymi, którzy są tacy sami, oraz między tymi, którzy różnią się od siebie, jest stosunek do matczynych źródeł. Pozostanie wśród jednostek, które są takie same, nie jest ryzyko nieuzyskania autonomii przez podmiot kobiecy, podczas gdy podmiot męski posiada możliwość jej zyskania. Matka jest dla dziewczynki taka sama jak ona: odróżnienie się od matki realizuje się poprzez relację z innym, czyli z mężczyzną. Dla chłopca matka w jej różnicy jest nieuchwytna, ponieważ jest tą, która daje życie. Wyłonienie się chłopca ze świata pierwotnego odbywa się przez chęć opanowania, zdominowania i od-tworzenia własnych źródeł – zwłaszcza przez ucieczkę do absolutu, jakim jest Bóg, Prawda, Dobro etc. Tu i teraz zostanie odroczone w czasie bez uwzględnienia relacji z innym w matce.

Dziedzictwo Antygony

Kobieta, pozbawiona odpowiedniej dla swej tożsamości kultury, została podporządkowana owym absolutom, które mężczyźni uczynili substytutami świata matczynego. Pozbawiło to kobietę relacji z nią samą, z jej matką, jak również możliwości kultywowania świata złożonego z relacji, który był jej światem. Najbardziej fundamentalną z przemocy względem kobiety było wykorzenienie jej z jej własnego świata, o czym zaświadczały greckie źródła naszej kultury, zwłaszcza mitologie i tragedie tamtej epoki i ich późniejszy rozwój. *Antygona* Sofoklesa jest jednym z przykładów tej ewolucji kulturowej, której myśliciele i artyści naszej tradycji nie przestają kwestionować.

Tragedia *Antygona* przedstawia destrukcyjne i mordercze wydarzenia, które zainaugurowały ustanowienie patriarchalnego świata. Uczy nas tego, w jaki sposób wartości świata bardziej kobiecego – pełnego szacunku do życia, jego rozwoju i różnicy płciowej – wypierane były przez wartości właściwe patriarchatowi i fallokra-

cji. Wartości te zostały narzucone przemocą abstrakcyjnego prawa i dyskursów, których celem było zerwanie więzi z poprzedzającą je kulturą po to, by móc ustanowić nową władzę. Antygona została złożona w ofierze, ponieważ nie przestawała przestrzegać niepisanych praw tradycji matriarchalnej. Chodziło nade wszystko o obowiązki pochówku najmłodszego syna matki Antygony, tego, który – tuż po najstarszej córce – jest spadkobiercą matczynego prawa, lecz nie ma prawa dziedziczenia władzy ojca i jego dóbr. Król Kreon, który uosabia figurę narzucającą nowe patriarchalne rządy, skazuje Antygonę na śmierć za jej wierność własnym początkom matczynym i niepiśmianym obowiązkom, jakie z nich wynikały.

Antygona zostaje żywcem zamknięta w grobie, nie zostaje jednak jawnie zabita ani pogrzebana. Król próbuje w ten sposób w oczach miasta i bogów oczyścić siebie z winy za popełnioną zbrodnię. Nie zmienia to jednak faktu, że to Kreon pozbawił Antygonę życia i miłości.

W istocie ten epizod, jaki stanowi zapowiedź nastania naszej tradycji, pozostaje aktualny w jej dalszym rozwoju i przybiera mniej lub bardziej niejednoznaczne i dające się rozszyfrować kształty. Stąd bierze się niezmienna trwałość mitu i tragedii Antygony na przestrzeni wieków, jak również zagadki, która nie przestaje opierać się wszelkim odczytaniom, jakich podejmowano się w naszej kulturze. Antygona zachęca nas do tego, byśmy nie wyrzekali się świata, jaki poprzedzał nasz obecny świat – czyli byśmy nauczyl się koegzystować i dzielić w poszanowaniu różnicy wynikającej z naszej naturalnej przynależności i wartości, jakie ona reprezentuje. Gest ten musimy wykonać najpierw w stosunku do naszych matczynych początków, by potem mógł on zmaterializować się pomiędzy nami jako kobietą i mężczyzną, kobietami i mężczyznami. Jedynie uszanowawszy wartości świata żywego przekazane Antygonie przez jej matkę, miałyby Antygona szansę dzielić pożądanie i miłość z innym, z mężczyzną, bez zaprzeczania swojej własnej tożsamości, własnym wartościom lub ideałom.

Tragedia Sofoklesa opowiada nam o tym, że Antygona nie była w stanie tego osiągnąć w swoim życiu. Z kolei nasza Historia jeszcze nie pozwoliła nam osiągnąć tego etapu. Musimy więc uznać i przezwyciężyć dylemat związany z wyborem między dwoma światami przez zbudowanie między nami kultury współistnienia w różnicy, poczynawszy od naszych płciowych tożsamości, tych, które są pierwszym i uniwersalnym łącznikiem między naturą a kulturą.

*Z angielskiego przełożyła Katarzyna Szopa
Przekład przejrzała Karolina Lebek*

Luce Irigaray

There Can Be No Democracy without a Culture of Difference

Summary: The text aims at outlining a new concept of democracy that is based on respecting differences, starting with sexuate difference which – according to Luce Irigaray – makes up a foundation for human individuation. Drawing upon philosophical and political democracy models originating in ancient Greece, Irigaray unmasks their exclusion-based character, proving that they are incapable of facilitating a culture filled with respect for differences amongst citizens regardless of their sex/gender. Luce Irigaray proposes that a new democratic model is required, the one that would include democracy's most profound facet, namely – human subjectivity

Keywords: democracy, individuation, individualization, sexuate difference, Luce Irigaray

Luce Irigaray

Sans la culture des différences la démocratie n'existe pas

Résumé : Le texte essaye d'esquisser une nouvelle conception de la démocratie basée sur le respect des différences, tout d'abord de la différence sexuelle (sexuate difference) qui selon Luce Irigaray constitue un fondement de l'individuation humaine. En analysant les modèles philosophiques et politiques de la démocratie en Grèce antique, Irigaray dévoile leur caractère exclusif et prouve qu'ils n'empêchent pas la création de la culture qui respecte entièrement toutes les citoyennes et tous les citoyens. La philosophe postule alors la nécessité de la création d'un nouveau modèle de la démocratie qui honore sa plus profonde dimension soit la subjectivité de l'homme.

Mots clés : démocratie, individuation, individualisation, différence sexuelle (sexuate difference), Luce Irigaray



W niniejszym tekście chciałabym prześledzić wywrotowość symbolicznej subwersji dotyczącej wątku dziewictwa w myśli francuskiej filozofki Luce Irigaray. By zrekonstruować potrzebne nam zaplecze refleksji, zacznijmy od tezy, że patriarchalny porządek społeczny, w którym ciągle funkcjonujemy, ufundowany jest na swoistym rozumieniu przejścia od natury do kultury zorganizowanym wokół zasady upodrzednienia kobiet. Składa się na nią kilka elementów. Najważniejszy z nich to fakt, że to, co instynktowne i „zwierzęce”, a więc cielesne, relacyjne i bardziej pierwotne, musi zostać wyparte w edypalnej strukturze kultury i odesłane w sferę represji i stłumienia. W psychoanalizie Lacana porządek symboliczny, który możemy utożsamiać z porządkiem społecznym, zostaje zdefiniowany jako przejście od zależności i współobcowania z innymi, a nawet od miłości i namiętności do „walki i pracy” (IRIGARAY, 1977, s. 89). Uwidacznia się tutaj patriarchalna zasada rozdziału prawa i cielesności, a ceną za wyparcie preedypalnego erosa jest obietnica relacji heteroseksualnej i prokreacji. Patriarchalna heteroseksualność jest społeczną matrycą regulowaną przez fenomen męskiej dominacji w sensie symbolicznym, ekonomicznym i seksualnym wraz prawem, czy też przymusem, substytucji, czyli zastępowalności kobiet jako obiektów pożądania. W tym kontekście najważniejszą zasadą, porządkującą trwanie kultury patriarchalnej, jest opisana w *Antropologii strukturalnej* przez Claude’a LÉVI-STRAUSSA (1970) wymiana kobiet.

Według badacza, system pokrewieństwa nie opiera się na żadnych obiektywnych więzach krwi między jednostkami. Istnieje tylko w świadomości ludzi i jest arbitralnym sposobem przedstawiania, nie zaś spontanicznym rozwinięciem sytuacji faktycznej. Lévi-Strauss twierdzi kategorycznie: „w społeczeństwie ludzkim mężczyźni wymieniają kobiety między sobą, nie zaś kobiety mężczyzn” (LÉVI-STRAUSS, 1970, s. 107). Najprostszą, zdolną do pomyślenia strukturą pokrewieństwa jest – zdaniem filozofa – struktura czteroczłonowa: brat, siostra, ojciec i syn, w której siostra jest obiektem wymiany w męskiej genealogii wedle ekonomiczno-rynkowego wzoru. Sprawne funkcjonowanie organizacji społecznej, fundujące nam ratunek przed „zwierzęcą” anarchią,

zapewnia więc uczynienie z kobiet obiektów wymiany. Symbolicznym zabezpieczeniem takiego funkcjonowania struktury społecznej jest wartościowanie kobiet wedle ich strukturalnej pozycji w obrębie tej wymiany. Ten „cywilizacyjny” gest jest możliwy tylko przez wykluczenie podmiotowości kobiet i uczynienie z nich stawki zasady kontraktu społecznego między męskimi podmiotami. Irigaray podejmuje tezy Lévi-Straussa w swym tekście *Rynek kobiet*, w którym dowodzi, że porządek patriarchalny musi być ufundowany na zaprzeczeniu zasadzie określonej przez filozofkę jako czerwona krew, a więc wyeliminowaniu figury matki (które Irigaray określa jako matkobójstwo) oraz genealogii kobiecej. „Funkcjonowanie kultury, a przynajmniej kultury patriarchalnej” – pisze Irigaray – „oparte jest więc na zakazie powrotu do czerwonej krwi [rozumianej tu również jako związki cielesne – A.A.], w tym do seksu”¹ (IRIGARAY, 1977, s. 89). Struktura symboliczna i społeczna funkcjonuje więc na pierwotnym zawłaszczeniu pozytywnej dynamiki możliwej afirmacji kobiet, jak również na zrepresjonowaniu znaczeń, jakie reprezentują one w patriarchalnej wyobraźni. Najbardziej wyrazistym symbolem „urynkowienia” kobiet jest figura kobiety-dziewicy – dziewica na rynku ma czystą wartość wymienną. „Nie jest [ona – A.A.] niczym więcej jak miejscem, możliwością, znakiem relacji między mężczyznami” (IRIGARAY, 2003, s. 26)² – pisze filozofka.

„Relacja seksualna nie istnieje”

Myślenie Irigaray pokazuje, jak bardzo wszystko to, co może być określane „kobiecością”, podporządkowane jest formom i prawom męskiej aktywności. Po stronie natury mamy więc „zwierzęcość”, „seks”, preedypalność i kobiety bez przynależności. Po stronie kultury natomiast „cywilizację”, „zasady prokreacji”, edypalność oraz kobiety przynależne mężczyznom i podporządkowane regułom wymiany (choć zawsze pozostanie w kobietach coś z natury). Patriarchalna natura kontraktu społecznego polega więc na zapewnianiu mężczyznom dostępu do kobiet i ustanowieniu różnicy seksualnej jako podziału na sferę publiczną i prywatną, do której oddelegowane są kobiety, a także na useksualnionym podziale ich funkcji i pracy. Kontrakt symboliczny, podobnie jak kontrakt społeczny, jest także kontraktem seksualnym: zgodnie z jego zasadami, mężczyźni zyskują dostęp do kobiet (kobiety zostają wykluczone z transakcji symbolicznych między mężczyznami i stają się obiektami tych transakcji). Sama możliwość społeczno-kulturowej wymiany wymaga więc tylko tego, by wzięli w niej udział sami mężczyźni,

1 Jeżeli nie podano inaczej, cytaty w tłumaczeniu autorki artykułu.

2 Por. mój komentarz do tego tekstu (ARASZKIEWICZ, 2007, s. 136-145). W niniejszym artykule posiłkuję się w dużym stopniu rekonstrukcją tez z tego artykułu.

kobiety – jeśli chcą zachować pozycję podmiotów – mogą uczestniczyć w wymianie tylko jako „fałszywi” mężczyźni. Kobieta jest bowiem przede wszystkim stawką kontraktu społecznego, znakiem symbolicznych operacji (dotyczy to również wejścia kobiety w kulturę, język, prawo).

Porządek społeczny zakłada więc patriarchalną władzę przechodzącą z ojca na syna, męski monopol dostępu do wszystkiego, co znaczące, określane przez Irigaray jako „hom(m)oseksualność” (polega ona również na zakazie jawnych praktyk homoseksualnych jako zbyt subwersywnych). Oznacza takie uczestnictwo w systemie symbolicznym, w którym wszystko, co znaczące, pochodzi od mężczyzny i ogranicza się do męskiej metafory. „Hom(m)oseksualność” przede wszystkim czyni niewidzialną relację matka – córka, uwypuklając genealogię ojciec – syn, która wszędzie dowodzi swej symbolicznej skuteczności. Ustrukturuwanie sfery popędowej w dynamikę „hom(m)oseksualną” powoduje, że normatywna heteroseksualność jest domeną wykluczania wszelkich alternatywnych form ekspresji tego, co cielesne, to zaś wiąże się z pragnieniem, pożądaniem, namiętnością i pasją. A właściwie z represją samej seksualności. Słynne stwierdzenie Lacana, że „nie ma relacji seksualnej”, oznacza w tym kontekście, że jedyne, co istnieje, to „fałszywie” braterska czy sta relacja hom(m)oseksualna. Edypalny porządek społeczny bazuje na konieczności poświęcania i ograniczania w zamian za obietnicę (i nakaz!) heteroseksualnego dostępu do kobiet. W tym sensie kolejne słynne twierdzenie Lacana – „kobieta nie istnieje” – należy rozumieć przede wszystkim w sensie symbolicznym. Kobieta nie istnieje jako symboliczny podmiot. Ale dla Irigaray oznacza to właśnie, że obietnica relacji heteroseksualnej nie może zostać dotrzymana. To, co się tu odbywa, to zawłaszczona transakcja dominacji i kontroli seksualnej, dokonana na wypartym wzorze możliwej alternatywności innego – relacyjnego, wielopodmiotowego – spotkania. Przemieszczony wzór hegemonii seksualnej rozgrywa się wokół całkowitego wyparcia kobiety. Kobieta nie istnieje również dlatego, że nie może wziąć udziału w społeczno-symbolicznym kontrakcie. Pozostaje na zewnątrz niego i może do niego przystąpić jedynie „jako mężczyzna” (WHITFORD, 1991, s. 177) (w tym sensie pozostaje także zawsze częściowo po stronie „natury”). „Jako kobieta” zostaje wykluczona z braterstwa i staje się jego cementującą podstawą – jest tylko obiektem męskiej przyjemności i wymiany.

Dziewictwo będzie w tym sensie formą możliwego wyodrębnienia podmiotowości kobiety, o ile podporządkujemy je innym, alternatywnym sposobom konceptualizowania afirmacji: samotności i samowystarczalności (nawet wobec relacji seksualnych z mężczyznami), ekonomii utraty (poza zasadą kumulacji i wymiany), odmowie zasady posłuszeństwa (przy zachowaniu otwartości i świadomości).

mości samostanowienia). Dziewictwo to odpuszczenie potrzeby dominacji wobec swoistego continuum kobiecej zmysłowości, seksualności i potencjalnej macierzyńskości. To istnienie poza zasadą uprzedmiotowienia i hierarchii płci, ustanowione w miejsce wykluczenia. To obecność paradoksalna, której siła będzie polegała na subwersji symbolicznego porządku.

Od gwałtu do dziewictwa

Należy podkreślić, że patriarchalny wzór relacji heteroseksualnej cechuje się przede wszystkim zawłaszczeniem w sensie symbolicznym seksualności jako sfery cielesnej, popędowej i relacyjnej, jak również przekształceniem jej dynamiki w porządek stłumienia i męskiej kontroli. Zabezpieczenie zasady wymiany kobiet wymaga, by kontrola ta dokonywała przerwania kobiecej genealogii oraz zatopienia jej w męskiej. Cóрка zostaje oddzielona od matki, a następnie także od swojej rodziny, a następnie niejako przeniesiona do rodziny męża – nosi jego nazwisko, wychowuje „jego” dzieci. Separacja córki od matki (miłość między nimi ma być niemożliwa w patriarchalnym układzie, w którym co najwyżej mogą one być rywalkami) dokonuje się przez zastąpienie figury matki przez męczyznę kochanką, który porywa córkę. Związek między córką i matką zostaje zmieniony na „jej kult dla dzieci męża i samego męża jako męskiego dziecka” (IRIGARAY, 1991, s. 199).

Sytuacja ta najlepiej opisana została w micie o Demeter i Korze (ARASZKIEWICZ, 2001). Jest on tutaj szczególnie istotny przede wszystkim dlatego, że uważa się go za pozostałość religii Matki i Córki. Analizy Karla KERÉNYIEGO (2004) wskazują, że mniej więcej w latach 1400–1100 przed naszą erą istniała taka religia, a jej rytualną formę stanowiły misteria eleuzyńskie. W swych analizach Irigaray podkreśla, że bardziej istotny dla niej jest aspekt przerwanej genealogii i poddanie córki przemocowemu prawu Ojca (postać Kory) niż aspekt odradzającej się kobiecej siły i mimo wszystko silnej podstawy relacji między kobietami (Demeter). Hades porywa Korę (*kore* po grecku znaczy ‘córka, dziewczyna’) za zgodą Zeusa. Męczyzna z ciemności, *alter ego* ojca, porywa córkę wbrew jej woli i wbrew woli jej matki w biały dzień całkowicie bezkarnie. Córki nie chroni już żadne prawo. Porwanie dokonuje się w świetle słońca, które występuje tu już jako symbol męskiej władzy – obowiązujące prawo czyni córkę widzialną i wydaną na przemoc, niezdolną do zachowania integralności ani do ukrycia się przed niebezpieczeństwem. Skazuje to młodą dziewczynę na rezygnację ze swoich praw, zmusza do szukania ratunku w podwójnym zaprzeczeniu – w cieniu i ukrywaniu się w ciszy. Domeną kobiecości staje się noc i nieświadomość. Demeter w swej rozpacz nie zwraca się już do własnej matki – genealogia kobiet zostaje przerwana.

Kultura patriarchalna, świat społeczny mężczyzn, system socjalizacji funkcjonują jak Hades (czyli mityczna grecka podziemna kraina śmierci) dla małej dziewczynki. W jej rozwijającej się heteroseksualności zawsze dominuje poczucie utraty siebie oraz wczesnego związku z matką. Mit pokazuje wyraźnie, jak bardzo heteroseksualny freudowski wzór kobiecej dojrzałości – polegający na uznaniu przez kobietę męskiej dominacji – skrywa to, że ufundowany został na gwałcie, przywłaszczeniu dziewictwa córki przez ojca, zakazie mówienia nałożonym na matkę i córkę. Od tej pory matkę będzie się przedstawiać jako zagrożenie niosące regres, skażenie, śmierć. Córka bez matki osunie się w niewidzialność, zapomnienie samej siebie, utratę tożsamości i duchową sterylizację.

Odebrane dziewictwo stanie się przedmiotem wymiany w rękach mężczyzn, choć dziewczynce wmówiono, że stanowi ono o jej integralności moralnej i psychicznej. Porwana Kora może na siebie patrzeć tylko przez pryzmat męskich wartości. Zachowa dziewictwo niby dla siebie, zapominając, że stanowi ono cenę na rynku rządzonego przez mężczyzn. Zachowa prawo do uwodzenia, ale tylko w funkcji męskich popędów. Mężczyzna porywacz staje się najważniejszą prefiguracją męskiej dominacji – kimś, kto pragnie uprawiać zdobywczą miłość cały czas, ale gdy walczy o przyjemność, unika reprodukcji. Zagroziłoby to męskiej władzy i potwierdziło moc macierzyńską. Matrofobia pozwala mężczyźnie zamaskować przerażający fakt: patriarchyat jest ufundowany na gwałcie, kradzieży dziewictwa córki i użyciu go w sposób eksploatacyjny na poziomie wymiany dóbr, symbolicznej władzy, jak również na poziomie religijnym.

Córka, całkowicie poddana kontroli ojca, staje się jego kochanką. Wtrącenie dziewczynki w świat zinstytucjonalizowanych męskich popędów to przecięcie jej jedności duchowo-cieleśnej, zaciemnienie tożsamości dziewczynki dla niej samej i dla innych kobiet, a także dla mężczyzn. To również oddzielenie jej ciała i rozkoszy od języka, miłości od pożądania (podmiotowości kobiet od męskich pragnień), oddzielenie porządku boskiego od praw ziemskiej rzeczywistości. Oznacza to ponadto, że „matka, instrument reprodukcyjny, naznaczony imieniem ojca i zamknięty w domu” – pisze Irigaray – „jest własnością prywatną, wobec niej obowiązuje zakaz wymiany” (IRIGARAY, 2003, s. 26). Matka nie może krążyć jako obiekt wymiany, gdyż groziłoby to upadkiem porządku społecznego. W obu przypadkach i dziewica, i matka są pozbawione prawa do własnej rozkoszy.

Mit o Demeter i Korze świadczy też jednak o tym, że mała dziewczynka dochowuje tajemnicę swego związku z matką, wyraża bezgłośnie pragnienie, aby słowo kobiecego dziewictwa było respektowane. To opowieść o przerwanej relacji matki i córki, ale obie pozostają jeszcze bohaterkami opowieści. Kora, nim porwie ją Hades,

bawi się na łące wśród kwiatów, a scena ta podkreśla niewinność i seksualną czystość dziewczyny. Zmysłowość i próba ocalenia prawa do rozkoszy jest zapisana w tym obrazie. Heroiczna samotność Kory w jej przygodzie w pewnym sensie zwraca dziewczynie integralność, która w sensie symbolicznym podważa funkcję falliczną. Podobne znaczenie ma macierzyństwo Demeter, które jest rodzajem silnego olśnienia wobec możliwej utraty, osobistego przeżycia, które wzmacnia jej kobiecą moc. Ta para – matka i dziewczica – wyraża tutaj niewidzialną kobiecą genealogię, oddaje jej głos. W micie zasmuconą po stracie córki Demeter rozśmiesza Baubo – dziwna postać, której brzuch i łono tworzą twarz. Kobięca płeć Baubo jest równocześnie jej podmiotowością, zapisuje się na jej brzuchu. W greckich posążkach Baubo to właśnie brzuch dominuje jej wizerunek. Silne miejsce cielesności, seksualności i macierzyńskości jako miejsce połączenia matki i córki jest tutaj ciągle bardzo wyraźnie zaznaczone.

Subwersja, czyli podwójny los dziewictwa

Czy możliwy jest do pomyślenia inny niż istniejący obecnie system społeczny oraz symboliczny, a co za tym idzie, inny model ekonomii i języka? To najważniejsze pytanie filozofii Irigaray otwiera nas na inne rozumienie dziewictwa. W patriarchalnym rozdaniu dziewczica, jako figura przemocowej koncepcji różnicy płci – jest tylko „miejscem, możliwością, znakiem relacji między mężczyznami” (IRIGARAY, 2003, s. 26). Zrytualizowane przejście od dziewicy do matki dokonuje się zaś przez „transgresję zasłony”, czyli przerwanie błony dziewiczej. Ten akt równocześnie usuwa kobietę z wymiany między mężczyznami i odsyła w strefę męskiej własności. Dla francuskiej filozofki najważniejsze zadanie do przemyślenia to przerwanie połączenia między dziewictwem a defloracją: to nie zerwanie dziewiczej błony określa, czym jest dziewictwo. Irigaray akcentuje znaczenie dziewictwa dla tożsamości kobiecej – dziewictwa jako ogólnoludzkiej wartości duchowej, konstytuującej podmiotowość i intersubiektywność, uwolnionej od zależności ekonomicznej i seksualnej od mężczyzny.

Dziewictwo jest tą częścią seksualności, która zostaje w kobiecie jako część jej integralności i nie może zostać przez nikogo zabrana. „Zachować dziewictwo” – pisze filozofka – „oznacza, że nie zatrącimy się w pociągu do drugiej osoby, nie pozwolimy, by reguły innych całkowicie nami zawładnęły. [...] To oznacza, że możemy dać sobie kobiecie umysł i duszę, wewnętrzne schronienie, które nie jest tylko fizyczne, ale również duchowe: odsyła do oddechu, mowy, myśli” (IRIGARAY, 2004, s. 161). Język odsyłający do duchowości nie jest tu przypadkiem. Dla Irigaray patriarchat jako ufundowany na kradzieży i gwałcie dziewictwa córki, żeruje także na użyciu tego

dziewictwa do handlu między mężczyznami, w tym handlu religijnego (IRIGARAY, 1989, s. 122). Reperacja tego nadużycia musi mieć nieuchronnie charakter duchowy, ponieważ dziewictwo reprezentuje kobiecą autonomię naraz cielesną i duchową. „Stawanie się dziewicą jest więc synonimem odzyskania przez kobiety aspektu duchowego” (IRIGARAY, 1987, s. 117). Autonomia dziewictwa, jak i renegotiacja relacji matka – córka, świadome stałe przepracowywanie treści wypartych do nieświadomości są dla filozofki nieodzownym krokiem, by kobiety mogły osiągnąć zintegrowaną tożsamość. To również poszerzy obszar ich cywilnej wolności. Próba tworzenia alternatywnych wizji społecznych nie może być oddzielona od duchowego wymiaru (nawet jeśli nie chodzi tu o restytucję żadnego współczesnego sacrum, wobec czego filozofka się dystansuje). Dla Irigaray wizja społeczeństwa, w którym kobiety mają poszerzone pole osobistej i duchowej jedności, to „bardziej sprawiedliwy porządek, który oznaczałby, że kobieta mogłaby być dziewicą albo matką dla siebie samej” (IRIGARAY, 1992, s. 136). I dalej: „te właściwości, tak ważne dla natury [kobiety – A.A.], fundowałyby jej duchowe stawanie się, jej prawa i powinności, zamiast ograniczać je jedynie do elementarnego naturalizmu, wedle którego dziewictwo równa się obecności hymenu, a macierzyństwo łączy się z faktem urodzenia dziecka” (IRIGARAY, 1992, s. 136).

Te podstawy zawarte w swoistej koncepcji dziewictwa jako projektu symbolicznego sprzyjałyby również stworzeniu innej przestrzeni współistnienia kobiet. By kobieta mogła wejść w inną formę organizacji społecznej, potrzebne jest inne rozumienie religii, inny język, inny model ekonomii, gdyż kobiety mogą wprowadzać inne wartości, odpowiadające kreacyjnym zdolnościom kobiet. Kobieca społeczność, społeczność między-kobietami, świat dla kobiet, który jak sięgamy pamięcią, nigdy nie istniał, jest jednocześnie obecny, możliwy, uśpiony i zrepresjonowany. Jest to świat innej miłości, innej ciągłości i kulturowej płodności między nimi. W myśleniu Irigaray ważne jest tutaj podkreślanie aktywizmu feministycznego. „Pierwszym krokiem przerwania ciszy dotyczącej eksploatacji doświadczanej przez kobiety – pisze filozofka, która bywa też aktywistką – jest systematyczna odmowa »bycia cicho«, realizowana przez ruch wyzwolenia kobiet” (IRIGARAY, 1977, s. 126). Dla kobiet najważniejszą sprawą jest kwestia ich „terytorialności” jako podmiotów, niezależnie od tego, czy ten, kto wchodzi w ich granice, jest zaproszonym gościem czy intruzem. Z tego powodu nie tylko związana z macierzyństwem kwestia aborcji – jako prawa, by odmówić niechcianej obecności – lecz także na nowo rozumiane dziewictwo – czyli prawo, by odmówić przekraczania naszych granic – są bazą praw cywilnych kobiet, warunkiem ich możliwego samostanowienia, bycia samych-dla-siebie (WHITFORD, 1991, s. 160).

Myślenie Irigaray można w tym kontekście przeczytać jako swoisty nowy projekt „stawania się dziewicą”. Jego fizyczność zaznaczona jest silną cielesnością integralnej materialnej autonomii kobiecego ciała. Jego duchowość to swoista gama przepracowanych aluzji religijnych, które przewartościowują naszą uwagę skupioną na summum patriarchalnego przekazu paternalistycznej religii chrześcijańskiej, zawierającej się w figurze poświęconego mężczyzny reprezentującej porządek „w imię Ojca i Syna”. Genealogia męska zinkorporowała tu całkowicie genealogię kobiecą, upodrzędniając figurę kobiety jako matki jedyne „boskiego” dziecka – syna. Macierzyński porządek czerwonej krwi zostaje tu całkowicie zamieniony w męskocentryczny obrzęd (zdanie „oto ciało moje i krew moja” powinno przecież odnosić się do kobiet). Przywrócenie postaci Kory, której dziewictwo jest nie tyle obiektem męskiego zawłaszczenia, ile wartością wzmacniającą relację dziewicy i matki (w miejsce poświęconego „boskiego” syna), odwraca porządek inkorporacji kobiecej genealogii przez męską. Ze wszystkimi tego konsekwencjami. Patriarchat zatapia kobiecą genealogię w męskiej, tworzy przemocową wersję różnicy płci, a równocześnie uniwersalizuje ludzkie podmioty pomimo różnicy. Rodzaj seksualny miesza się z rodzajem ludzkim, staje się „ludzką” rasą, która odzwierciedla tak naprawdę męską wspólnotę, odrzucającą – świadomie lub nie – możliwość innego rodzaju – kobiecego. W tak zdefiniowanym ludzkim rodzaju seks ma znaczenie tylko ze względu na reprodukcję lub jako domena realizacji męskich popędów. „Bycie” dziewicą zaś, zapisane tutaj jako forma do spełnienia czy do wytworzenia, to także odnowa kultury w sensie społecznym i duchowym. „Kobieta jest boska od narodzin, ale aby mogła pozostać boska, musi zachować swoją autonomię i dziewictwo, [...] strzec swej integralności przez zabezpieczenie swego własnego wnętrza” (IRIGARAY, 2004, s. 146–147) – pisze Irigaray.

Inny rodzaj wejścia kobiet w społeczną organizację i symbolikę jest możliwy, ale wtedy status kobiet musiałyby się różnić od statusu mającego na celu realizację czystej funkcji reprodukcyjno-macierzynskiej, która pozbawia kobiety podmiotowości. Struktura społeczna nie mogłaby polegać na uśmiercaniu kobiecych popędów, co – jak dotąd – jest jej fundamentalną, bazową zasadą. Póki co większość istniejących form i norm społecznych jest ufundowana na oddzieleniu kobiet od siebie – kobiety od niej samej, ale także od innych kobiet. Odcięcie genealogii macierzynskiej (mężczyzna pozostaje odcięty od kobiety/matki) powoduje, że odcięta jest także możliwość seksualnej relacji, a kobiety zmuszone są do zastąpienia miejsca matki i agresywnej z nią rywalizacji. „A co z relacją dziewczynki i jej własnej matki?” – pisze Margaret Whitford, badaczka filozofii Irigaray – „Irigaray proponuje po macierzynskiej stronie inną ekono-

mię [...], uzależnioną od ciągłości związków, ekonomię, w której płodność zajęłaby miejsce poświęcenia” (WHITFORD, 1991, s. 181). Miłość, namiętność, płodność to więc zrepresjonowane wartości, które edypalny patriariat zastępuje walką, pracą i poświęceniem. Aby je odrestaurować, potrzebna jest inna symbolizacja relacji matka – córka; w relacji tej córka nie musiałaby być zamiast matki, ale mogłaby być z nią. Inna kobieca podmiotowość to cielesność i inna seksualność niebędące tabu. Inne upłciowienie podmiotowości i inne rozumienie reprodukcji. I wreszcie – co najważniejsze – inne rozumienie dziewictwa: jako subwersji, nieposłuszeństwa, odmowy uznania rynku kobiet i otwartego projektu nowej kobiecej, zintegrowanej fizycznie i duchowo podmiotowości.

Figura dziewicy jest tutaj istotna, ponieważ daje możliwość podwójnej lektury, ale także przepracowania tego rozdwojenia. W filozofii Irigaray często pojawia się wątek kobiety, będącej jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz tego, co symboliczne, doznającej siebie w wiecznym konflikcie, który jest efektem alienacji, związanym z wykluczeniem kobiety, czy opuszczeniem jej przez symbolikę, określanym jako *déréliction*. Ale jej „relikty” zawsze gdzieś pozostają, więc owo doznanie fragmentaryczne, niespójne, niepoddające się jednorodnej wykładni, poczucie bycia jednocześnie tu i gdzie indziej jest po prostu odzwierciedleniem symbolicznej pozycji kobiety. „Czy pod pretekstem wyzwolenia – pyta Irigaray – nie dezertuje ona podwójnie od siebie samej: nie odkrywa siebie jako takiej, jako scalonej, opuszczając siebie, by się szukać tam, gdzie jej nie ma?” I dalej komentuje: „Wymazuje ślady kobiecości już zakopane albo tak sekretne, że nawet nie są one widzialne” (IRIGARAY, 1996, s. 10–11).

Kora jest właśnie owym śladem, tropem do przemyslenia i przyswojenia na nowo. Jej samotność i pragnienie powrotu do matki ukazują w duchowym wymiarze ukłon Kory w stronę cielesnych więzi i szacunek dla nich. Uprzywilejowuje to współzależność i relacyjność. Kory pragnienie innej cielesności, innych relacji z mężczyznami przede wszystkim wyraża uparte trwanie przy relacjach z kobietami. Kora jako „inna” dziewica to wykluczona figura kobiecej genealogii, która odsyła mężczyznę, męski, patriarchalny, „ludzki” podmiot do szacunku dla matki i kobiety. I wreszcie „stawanie się dziewicą” to projekt integralnej, odzyskanej kobiecej podmiotowości: kobiety dla niej samej, w jej skomplikowanym samodoznaniu, samospełnieniu i samopobudzeniu. Nieodciętej od swej popędowości ani podmiotowości, niedefiniowanej wedle rangi wartościowania na rynku kobiet, integralnej, dziewiczej i płodnej. Ale także kobiety wśród kobiet, wyłaniającej się z kobiecej genealogii, czerpiącej rozkosz z relacji z kobietami, sprawczej w świecie społecznym (i z mężczyznami) i przekształcającej jego struktury. To powrót do czegoś

utraconego, co może być bazą na nowo przemyślanej wolności i autonomii kobiet. To wreszcie intensywny postulat odwracania znaczeń kultury patriarchalnej, próba odzyskania dostępu do namiętności i ufundowanego na niej myślenia, które, rewidując początek, zmieniają rozumienie świata, w którym funkcjonujemy.

Para dziewczica i matka – dziewczica, która staje się kobietą na swoich prawach, i matka, która pozostaje w pewnym sensie nową, „inną” dziewczicą – interpeluje nie tylko religijny patriarchalny mit kobiety odciętej od swego ciała będącego na usługach uprzywilejowanej symbolicznie męskiej genealogii. Dziewictwo i ciąża (IRIGARAY, 2004, s. 197) (czyli symbol bycia matką i macierzyńskości, a także reprodukcji), jak podkreśla Irigaray, konstytuują podstawę myślenia o prawach kobiet dzisiaj, akcentując nie tylko to, co wolno nam mieć, ale przede wszystkim to, jakie możemy być.

Samopobudzenie:

różnica seksualna kontra etyka różnicy płci

Zatrzymajmy się na chwilę przy jednej z najciekawszych kategorii myślenia irigariańskiego, opisanego przez Katarzynę Szopę, czyli samopobudzeniu (SZOPA, 2018, s. 206–214), kategorii, która staje się jeszcze bardziej czytelna w kontekście projektu innego rozumienia dziewictwa. Samopobudzenie odnosi się najściślej do „energii relacyjnej, rozumianej jako skłanianie się ku innemu” (SZOPA, 2018, s. 206) i wiąże się z przewyciężaniem dualizmów i hierarchii podmiotowości. Matryca owej relacyjności leży w pierwotnym związku z matką, który filozofka stale przedefiniowuje, analizując modele rozwoju przypisane dla obu płci. Dziewczynka konstruuje swoje pragnienie bycia-z-innym(i), czyli swoją relacyjność, opierając się przede wszystkim na fakcie, że pierwszy obiekt pożądania tej dziewczynki ma tę samą płć. W tym sensie między dziewczynką-córką a matką istnieje pewna forma pierwotnej więzi homoseksualnej, która musi zostać wyparta przez heteroseksualny porządek. Proces ten wytwarza również ów efekt poczucia nieprzystosowania i fragmentaryczności (oraz latentną pozycję homoseksualną, gdyż heteroseksualność jest tu zawsze nieomknięta). Mężczyzna zaś, wchodząc w porządek „w imię Ojca”, przyjmuje łatwiej kulturę matkobójstwa i związany z nią przymus substytucji – zastępuje matkę innymi kobietami, znajdując się w całkowitej konfuzji wobec ich podmiotowości. Owa nieprzepracowana relacja z początkiem wytwarza heteroseksualny porządek nadużycia: kobieta w pewnym sensie nie może wyrwać się z obszaru męskich fantazmatów i ustanowić swojego integralnego kulturowego, symbolicznego statusu, a mężczyzna musi utracić zdolność współ-bycia i współ-dzielenia się w relacji. Bliskość i intymność muszą zostać zastąpione kategoriami własności (przy-

właszczenia) i wymiany. Występująca więc jednocześnie obecność i obcość kobiet jest rodzajem niedoreprezentowania symbolicznego, które należy przepracować, ustanawiając z otchłani męskich fantazmatów własny wzór bycia. Mężczyzna zaś, aby przekroczyć przymus substytucji, musi odzyskać kontakt z życiem, dotąd zdominowany przez zwrócenie się do śmierci, i przepracować (w stronę szacunku i afirmacji) swój stosunek do inności i obcości.

Kategoria samopobudzenia (*self-affection*) w wypadku kobiet oznacza więc rodzaj „powrotu do siebie” na nowych zasadach. To zdolność do zachowania własnej przestrzeni integralności wewnętrznej, zdolność do pocucia wewnętrznego kontaktu i „relacji bycia w sobie i z sobą, słowem: bycia (z) sobą” (SZOPA, 2018, s. 210). Samopobudzenie więc, jako przede wszystkim umiejętność pozostawania sobą, odbywa się w intymnym wymiarze podmiotowości, ale równocześnie jest siłą, która wytwarza warunki otwarcia się na inność. W greckim micie Kora, nieświadoma niczego, zrywa kwiat narcyza i wtedy rozstępuje się ziemia, a z niej wyłania się Hades, który dokonuje porwania. Irigaray naciska na nie-narcystyczne znaczenie działania samopobudzenia, które nie może być ani autystycznym skupieniem się na immanencji, ani egocentryczną ekspansją kastrującą innych. Gdyby odwrócić scenę porwania i przepracować inne wzory kształtowania się podmiotowości, to być może nasza wewnętrzna praca, jako praca kobiet z tematem narcyzmu, mogłaby prowadzić nas w stronę innego autodoznania i doznania świata. Świata, który nie traktowałby naszego rozwoju z przemocą i ograniczeniami oraz wpisaniem w reguły pozbawiające nas prawa do samostanowienia. Chodzi o autodoznanie wzmacniające nasze poczucie sprawczości i mocy tworzenia relacji z innymi, także z mężczyznami, którzy nie musieliby odpowiadać przemocą i uprzedmiotowieniem w sytuacji odzyskania prawa do bliskości i intymności, polegającego na uprzywilejowaniu pocucia wspólnoty i współ-odpowiedzialności. Dziewictwo mogłoby wtedy zaistnieć jako kategoria, która może zostać rozwinięta przez samopobudzenie, ono zaś przez Irigaray jest rozumiane jako dyspozycja zarówno cielesna, jak i duchowa, jako kategoria ściśle związana z energią relacyjną, dzięki której podmiot może wchodzić w relacje z innymi ani nie tracąc (nie zawłaszczając) ich wolności, ani jej nie tracąc, czy nie przeżywać lęku o wieczne jej zagrożenie.

Co za tym idzie, koncepcja niesymetrycznej różnicy seksualnej, która hierarchizuje płcie i legalizuje zawłaszczanie tego, co kobiece, przez męskość, rozumianą jako hegemonia symboliczna, uległaby modyfikacji w postulowaną stale przez Irigaray etykę różnicy płciowej. Sama koncepcja różnicy płciowej odnosi się w myśli filozofki do tego, czym istniejące rozumienie różnicy seksualnej nie jest. Różnica płciowa oznacza pewne otwarte miejsce do wypowiadania, usytu-

wane poza kategoriami identyczności czy opozycji, miejsce wykluczone przez dyskurs, w którym być może wystąpiłoby ono jako nie-spójne kulturowo czy niemożliwe do pomyślenia (SZOPA, 2018, s. 176) (narzędzia, żeby to miejsce wytworzyć, musimy ciągle wypracowywać). Dla Irigaray istotna jest tu płciowość jako materialność, różnica upłciowiona (a nie useksualniona), która otwierać się może na wszelkie dotąd niedoreprezentowane, choć uwzględnione potencjalności, przede wszystkim na te, które zostały wykluczone. Koncepcja różnicy płciowej wypracowuje się poprzez etyczne rozważania o fakcie istnienia człowieka w relacyjności, w relacjach z innymi i samym sobą, dla innych i również dzięki nim. W tym sensie każde zetknięcie z innym wydarza się przez poznanie jego odmienności i autonomii w nieredukowalnej przestrzeni bliskości, owego „pomiędzy”, które wydarza się w spotkaniu. Dla Irigaray różnica płciowa jest projektem, który z definicji obejmuje to, co alternatywne, przepracowane i fantazmatyczne, sytuuje się po stronie nieskończoności niestabilnych i otwartych procesów wchodzenia w relacje, poddanych nieustannej mocy wydarzania się nieprzerwanie. Ostatecznie oznacza to totalną renegocjację zastanych „trybów produkcji podmiotowości, opartych na normatywnych ramach” (SZOPA, 2018, s. 189) i otworenie oraz współ-tworzenie kultury przez występowanie wszelkich, dających się wypracować, pomyśleć i zmanifestować, różnic.

Na nowo przemyślane dziewictwo oraz związane z nim samopobudzenie, które jako zróżnicowane „heteropobudzenie” jest doświadczeniem ujmującym różnorodność wewnątrzrelacyjną, konstruującą się poza podziałem na stronę bierną i czynną czy poza relacjami podmiotowo-przedmiotowymi (które „heteropobudzenie” wypierają) – to podstawy pomyślenia i praktykowania etyki różnicy płciowej, otwartej na proces, innowację, zaskoczenie i afirmację w nieredukowalnych różnicach.

Bibliografia

- ARASZKIEWICZ Agata, 2001: *Poza zakazem kazirodztwa*. W: *Lektury inności. Antologia*. Red. Mieczysław DĄBROWSKI, Robert PRUSZCZYŃSKI. Warszawa: Wydawnictwo Elipsa.
- ARASZKIEWICZ Agata, 2007: *Czarny ląd czarnego kontynentu. Relacja matka – córka w ujęciu Luce Irigaray*. W: *Ciało, płęć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*. [Red. Magdalena HORNING, Marcin JĘDRZEJCZAK, Tadeusz KORSAK]. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- IRIGARAY Luce, 1977: *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions de Minuit.
- IRIGARAY Luce, 1987: *Sexes et parentés*. Paris: Editions de Minuit.

- IRIGARAY Luce, 1989: *Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*. Paris: Librairie Générale française, Livre de poche.
- IRIGARAY Luce, 1991: *The Necessity for Sexuate Rights*. In: *The Irigaray Reader*. Ed. Margaret WHITFORD. Oxford–Cambridge: Blackwell Publishers.
- IRIGARAY Luce, 1992: *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'Histoire*. Paris: Grasset.
- IRIGARAY Luce, 1996: *Introduction*. In: *Le souffle des femmes. Luce Irigaray présente des credos au féminin*. Ed. Luce IRIGARAY. Paris: Action Cathol.Gen.Femine.
- IRIGARAY Luce, 2003: *Rynek kobiet*. Przeł. Agata ARASZKIEWICZ. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1 (3).
- IRIGARAY Luce, 2004: *The Redemption of Women*. In: *EADEM: Key Writings*. Ed. Luce IRIGARAY. London–New York: Continuum.
- KERÉNYI Karl, 2004: *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*. Przeł. Ireneusz KANIA. Kraków: Homini.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1970: *Antropologia strukturalna*. Wstępem poprzedził Bogdan SUCHODOLSKI. Przeł. oraz Słownik Pojęć Antropologii Strukturalnej oprac. Krzysztof POMIAN. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SZOŃKA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- WHITFORD Margaret, 1991: *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London–New York: Routledge.

Agata Araszkiewicz

Subversion of Virginity in Luce Irigaray's Philosophy

Summary: Symbolically subversive facet of the virginity motif in Luce Irigaray's philosophy is the major focus of the presented text. It commences by citing a thesis by Claude Lévi-Strauss speaking of the patriarchal social structure, which exercises heteronormative sexuality and reproduction control, being based upon the principle of the exchange of women. What the said subjugation of women and turning them into means of exchange by masculine subjects entails, is repression of feminine subjectivity, corporeality, sexuality, masculine dominance becoming paramount, and the coercion of heterosexual male substitution, that is, transformation of women into replaceable entities. Irigaray calls this phenomenon “the women market” – the principle of patriarchal culture which establishes their prices based on their structural position in circulation. The virgin – an obvious sign of transaction taking place between men – is utilized by Irigaray as a basis for a new project of female autonomy which, in turn, instigates entirely new order of the corporeal, drives and desires, designed for symmetry,

closeness, and relationality. Juxtaposing this project with a category of "self-excitability," which sees feminine subjectivity as immanently causative, lead us to a redefinition of the traditional pattern of sexual/sexual difference founded on hierarchy and repression, aimed at the ethics of sexual/sexual difference and their inclusive openness to newly-defined, variegated, and manifold subjectivities.

Keywords: virginity, virgin, the exchange of women, the women market, female subjectivity, sexual/sexual difference, ethics of sex/sexual/sexual/gender difference, self-excitation, Luce Irigaray, Demeter and Kore

Agata Araszkiewicz

La subversion de la virginité dans la philosophie de Luce Irigaray

Résumé : Le texte se concentre sur la valeur révolutionnaire de la subversion relative au motif de la virginité dans la pensée de la philosophe française Luce Irigaray. Le point de départ pour l'auteure de l'article est une thèse de Claude Lévi-Strauss que la structure patriarcale de la société consistant à contrôler hétéronormativement la sexualité et la reproduction est fondée sur le principe d'échange des femmes. La soumission féminine et l'échange des femmes par les sujets masculins sont liés à la répression de la subjectivité, de la corporéité et de la sexualité féminines, la suprématie du principe de la domination masculine et la contrainte de la substitution masculine hétérosexuelle c'est-à-dire de la substituabilité des femmes. Irigaray appelle ce phénomène « le marché des femmes » – le principe de la culture patriarcale qui estime les femmes en fonction de leur position structurelle dans la circulation. La vierge – le signe pure de la transaction entre les hommes – devient pour Irigaray prétexte pour créer un nouveau projet de l'autonomie féminine qui occasionne un autre ordre du corps, des instincts et des désirs visant la symétrie, la proximité et la relation. Le rapprochement de ce projet de la catégorie de « l'autoagitation » qui permet de comprendre la subjectivité féminine en tant que constamment causative nous mène à une redéfinition du modèle traditionnel de la différence sexuelle basé sur la hiérarchie et la répression vers l'éthique de la différence sexuelle et son ouverture inclusive aux subjectivités définies de nouveau, différenciées et multiples.

Mots clés : virginité, vierge, échange des femmes, marché des femmes, subjectivité féminine, différence sexuelle, éthique de la différence sexuelle, auto-excitation, Déméter et Coré



Katarzyna Szopa

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

 <https://orcid.org/0000-0002-5880-092X>

Praca różnicy płciowej Wokół związków myśli Luce Irigaray z włoskimi ruchami feministycznymi*

Afektywny opór rozpoczyna się od uświadomienia sobie tego, że ostatecznie nigdy nie można oddzielić kwestii efektywności politycznej działalności od sprawy jej afektywności. Są one nieodłącznie i nieuchronnie splecione. Stosunki społeczne, które tworzymy każdego dnia, zapowiadają przyszły świat nie tylko w sensie metaforycznym, ale też zupełnie dosłownie: naprawdę są one wyłonieniem się innego świata ucieleśnionego w nieustannym ruchu i wzajemnych oddziaływaniach ciał.

Stephen SHUKARTIS (2010, s. 130)

Cała męska ekonomia jawi się jako zapomnienie życia, brak uznania długu wobec matki, wobec matczynego rodowodu, wobec kobiet, które wykonują pracę reprodukowania i podtrzymywania życia.

Luce IRIGARAY (1994, s. 7)¹

Wstęp

Niniejszy tekst stanowi niejako posłowie, ale też konieczne uzupełnienie mojej książki poświęconej filozofii różnicy płciowej Luce Irigaray (SZOPA, 2018). Tym razem chciałabym zaprezentować swoje uwagi dotyczące Irigariańskiej filozofii różnicy płciowej w nieco innym świetle, a konkretnie przez pryzmat koncepcji pracy reprodukcyjnej czy też pracy opieki we włoskim feminizmie marksistowskim.

Związki Irigaray z włoskimi ruchami feministycznymi nie są wystarczająco dobrze opisane, co uznać należy za jedną z wielu genealogicznych wyrw istniejących w obszarze feministycznych historiografii. Choć zdominowana przez recepcję anglo-amerykańską, filozofia Irigaray w istocie zakorzeniona jest nie tylko we francuskim, ale nade wszystko we włoskim ruchu feministycznym. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z obustronnym wpływem. W Polsce jedynym śladem tej feministycznej kooperacji jest artykuł Hanny Serkowskiej poświęcony związkom filozofii Irigaray z włoską grupą feministyczną Diotyma, a także z jej odłamem znanym jako Affidamento (które należałoby tłumaczyć jako „zawierzenie”) (SERKOWSKA, 2002). Wypada jednakże na wstępie podkreślić, że stosunek Irigaray do Affidamento jest bardzo ambiwalentny, czemu filozofka daje wyraz w wielu swoich książkach i wywiadach, jak

* Artykuł został napisany w ramach badań sfinansowanych ze środków Narodowego Centrum Nauki (projekt badawczy nr 2018/02/X/HS2/01060).

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty w przekładzie autorki artykułu.

choćby w rozmowie z Luisą Muraro (IRIGARAY, 1993a, s. 93–99)². Głównym punktem spornym jest właśnie wspomniana wcześniej idea zawierzenia, która polega na takiej relacji dwóch różniących się od siebie kobiet, w której jedna podlega drugiej (maternalizm). Krytyka Irigaray wymierzona jest zatem zwłaszcza w hom(m)ospołeczny charakter Affidamento oraz w fetyszyzację figury matki i powielanie patriarchalnego wzorca zamkniętego systemu (BATTERSBY, 1998, s. 119).

Sądzę, że o wiele ciekawszy (i o wiele mniej rozpoznawalny) jest związek myśli Irigariańskiej z włoskim feminizmem autonomistycznym. Co prawda swoje najważniejsze teksty włoskie autonomistki publikują w latach siedemdziesiątych, czyli w momencie, w którym Irigaray działa w głównej mierze we Francji i tam też współtworzy ruch feministyczny, jednakże analizy filozofki dotyczące płciowego podziału pracy w patriarchalnym kapitalizmie zbliżają myśl Irigaray do myśli feministek autonomistycznych bardziej niż do myśli grupy Diotymy. Po pierwsze dlatego, że już od momentu wydania *Speculum. De l'autre femme* w 1974 roku we wszystkich pracach Irigaray bardzo mocno wybrzmiewa problem relacji między pracą produkcyjną a pracą reprodukcyjną, który filozofka odczytuje przez pryzmat tradycyjnego ujęcia różnicy płciowej, czyli podziału na produkcję jako domenę męską i reprodukcję będącą domeną kobiet. Po drugie, to właśnie powiązanie sproletaryzowanego położenia kobiet w kapitalistycznym systemie produkcji z wyzyskiem ich całej ekonomii podmiotowej jest tym, co łączy socjoekonomiczne analizy autonomistek z filozoficzno-psychoanalityczną perspektywą Irigariańską.

Irigaray, autonomistki i krytyka Marksa

Nie bez powodu Irigaray zaczyna demontaż zachodniej tradycji metafizycznej od krytyki Freuda. Jak piszą Selma James i Mararisa Dalla Costa, psychoanalityczna teoria głosząca rzekomą kobiecą „zazdrość o penisa” formułowana jest przez Freuda w momencie kształtowania się nowego porządku, w którym odseparowanie mężczyzn od kobiet jest efektem kapitalistycznego podziału pracy (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 51). Choć, jak twierdzi Irigaray, „wartością stanowiącą podstawę naszych społeczeństw od tysięcy lat jest prokreacja” (IRIGARAY, 1993b, s. 84), to zarówno francuska filozofka, jak i włoskie autonomistki mają świadomość, że historia wyzysku i eksploatacji kobiet poprzedza rzeczywistość kapitalistyczną.

² Luisa Muraro, jedna z przedstawicielek Diotymy, była tłumaczką prac Irigaray na język włoski. Od czasu opublikowania przez Irigaray książki *Ethics of Sexual Difference* (1984) przedstawicielki grupy Diotyma odcięły się od jej dorobku i skupiły swoją uwagę na kwestiach związanych z relacją matka – córka. (Informacje te pochodzą z mojej prywatnej korespondencji z Luce Irigaray).

Zauważają jednakże, że to właśnie w warunkach kapitalistycznej organizacji pracy wyzysk ten staje się jeszcze bardziej dotkliwy (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 23). „Nigdy dotąd taka deformacja psychicznej integralności kobiet nie miała miejsca, dzisiaj oddziałuje na całą kobietę – od jej mózgu aż po macicę” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31).

Włoskie autonomistki sprzeciwiają się zatem tradycyjnym interpretacjom marksistowskim, wedle których alienacja kobiety w przestrzeni prywatnej nosi znamiona stosunków feudalnych lub przedkapitalistycznych i stąd bierze się uzasadnienie dla odcięcia kobiety od społecznej produkcji. Kierując uwagę ku wartości pracy reprodukcyjnej (czy też pracy nienajemnej), Selma James, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati czy Alisa Del Re odsłaniają kluczowe znaczenie tej pracy dla funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej. Przez pracę reprodukcyjną Włoszki spod znaku kampanii Wages for Housework rozumieją nie tylko kwestie reprodukcji siły roboczej, mianowicie wytwarzanie warunków do życia, konsumpcję, pracę domową itd., lecz także reprodukcję biologiczną, która polega na wytwarzaniu życia samego w sobie. Dzięki niej siła robocza jest nieustannie reprodukowana i bierze udział w produkcji towarów/usług. Oznacza to, że – zgodnie z wykładnią Marksowską – praca reprodukcyjna jest w ścisłym znaczeniu tego słowa produktywna, gdyż nie wytwarza wyłącznie wartości użytkowej, lecz wartość dodatkową. W ten sposób feministki spod znaku Wages for Housework dokonały znaczącej korekty prac Marksa, który swoją uwagę skupił na wyzysku proletariuszki w przestrzeni fabrycznej, nie dostrzegł jednakże wagi kwestii pracy reprodukcyjnej – uznawał bowiem, że robotnik jest bytem samoreprodukującym swą siłę w procesie konsumpcji (FEDERICI, 2017). Jak pisała w latach siedemdziesiątych Sheila Rowbotham, dostrzegający konieczność powiązania badań feministycznych z psychoanalizą i marksizmem „Marksiści ignorowali znaczenie pracy reprodukcyjnej jako części świata materialnego, która jest czynnikiem determinującym historię. [...] Skoro praca produkcyjna została oddzielona fizycznie i przestrzennie od pracy reprodukcyjnej i opieki nad dziećmi i rodziną, okres reprodukcji zaś został zredukowany do antykoncepcji, pojawiła się tendencja w socjologii, by badać te sfery oddzielnie. Analogicznie socjologia marksistowska koncentrowała się na relacjach w pracy, a nie na relacjach rodzinnych. Świadomość robotnika jest widziana jak kształtująca się wyłącznie w sferze produkcji. Zapomnieniu ulega fakt, że robotnik pochodzi z konkretnej rodziny oraz że postrzega świat przez pryzmat relacji rodzinnych, najpierw opisanych przez język, jakiego uczy się w rodzinie, i przez obserwację ludzi, wśród których dorastał i do których przywykł właśnie w rodzinie. Dlatego powiązanie

badani nad relacjami społecznymi z reprodukcją ma ogromne znaczenie dla teorii świadomości” (ROWBOTHAM, 2014, s. 69–70).

Autonomistki skomplikowały zatem relację między sferami prywatną i publiczną, reprodukcyjną i produkcyjną, obnażając jednocześnie mechanizm panującej ideologii kapitalistycznej. Stephen Shukaitis pisze: „podczas gdy może się wydawać, że procesy produkcji i reprodukcji funkcjonują jako oddzielne sfery rządzące się różnymi prawami i zasadami, niemal tak jakby reprodukcja była »lustrzanym odbiciem, odwróconym do góry nogami obrazem produkcji«, różnica między nimi nie polega na wytwarzaniu wartości, lecz raczej na tym, że wytwarzanie wartości podczas społecznej reprodukcji »jest tworzeniem wartości, choć wydaje się, że tym nie jest«” (SHUKAITIS, 2010, s. 133).

Im szybciej jednak główne założenia ruchu *Wages for Housework* zyskiwały rozgłos i aprobatę środowisk feministycznych w innych krajach zachodnich, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, tym ostrzejsza była krytyka tych założeń (TOUPIN, 2018). Uznano bowiem, że opłacanie pracy domowej przyczyni się jedynie do pogłębienia wyzysku kobiet i stoi w sprzeczności z emancypacyjnymi postulatami głoszącymi hasła równości kobiet i mężczyzn w sferze produkcji i polityki. Autonomistki rzecz tę widziały zgoła inaczej. Pisały tak: „jeśli dostaniemy pracę, kapitał zagospodaruje przestrzeń, w których [...] wytwarzamy jedynie wartość użytkową, a nie kapitał; w ten sposób zyskamy prawo do bycia eksploatowanymi na równi z mężczyznami” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 20). Tymczasem, jak zgodnie podkreślały, „żądanie płacy za pracę domową nie jest [...] żądaniem uzyskania statusu robotnika najemnego, lecz momentem szukania efektywnych metod walki przeciwko narzuceniu pracy i dynamice władzy klasowej, która istnieje w kapitalizmie” (SHUKAITIS, 2010, s. 136). W manifestie *Wages for Housework* Federici pisze: „Kiedy walczymy o płacę, to walczymy jednoznacznie i bezpośrednio przeciw naszej roli społecznej. [...] Powinno być jasne, że kiedy walczymy o płacę, to nie walczymy o to, by stać się częścią kapitalistycznych relacji, ponieważ nigdy nie znajdowałyśmy się poza nimi” (FEDERICI, 1975, s. 5). Uwidocznienie pracy domowej jest pierwszym krokiem ku rozpoczęciu walki z kapitalistycznymi sposobami organizacji pracy i jej płciowego podziału. Shukaitis wyjaśnia: „niechęć wobec tej kampanii miała swoje źródło w błędnym traktowaniu żądania płacy za pracę jako celu kampanii (z czym wiązało się zamknięcie kobiet w domu, utowarowienie pracy opiekuńczej itd.), zamiast traktować go raczej jako pewien punkt widzenia i katalizator walki” (SHUKAITIS, 2010, s. 136). Efektem było zaciemnienie faktycznych wysiłków podejmowanych przez kobiety w celu demistyfikacji społecznych ról, jakie ustanawiały podporządkowaną pozycję tej płci.

Irigaray rzecz tę ujmowała podobnie, lecz na przykładzie analiz dyskursu filozoficznego; pisała, że

nawet w technologiach opartych na języku i jego kodowaniu konieczne wydaje się zrewidowanie stosunku kobiet do języków naturalnych i wytworzonych, zanim uznamy, że łatwiejszy dostęp do tego rodzaju pracy jest ich [kobiet – K.S.] społecznym zwyczajem. Może to przyczynić się do bardziej subtelnej alienacji ich tożsamości, a co za tym idzie, do nowego rodzaju alienacji w społeczeństwie jako całości (IRIGARAY, 1994, s. 63).

Irigaray pozostawała zatem sceptyczna wobec idei emancypacji kobiet wyłącznie przez pracę, co w głównej mierze wzbudziło protest i krytykę francuskich feministek marksistowskich. Wyjaśniała:

Kwestie związane z pracą, środki i techniki produkcji wciąż są w przeważającej mierze definiowane przez mężczyzn i nie istnieje żaden powód, dla którego kobiety miałyby się tym środkom i technikom podporządkować, jak również dowód na to, że są one jedynymi albo lepszymi modelami niż te, które kobiety są w stanie same wypracować (IRIGARAY, 1994, s. 63).

W efekcie w drugiej połowie lat osiemdziesiątych Irigaray podjęła aktywną współpracę z Włoską Partią Komunistyczną (PCI) i zaangażowała się w działania na rzecz tamtejszych ruchów feministycznych, sporo publikowała w wydawanym przez partię czasopiśmie „Rinascita”.

Historia współpracy feministek z Włoską Partią Komunistyczną różni się znacząco od doświadczeń Irigaray. W latach siedemdziesiątych Partia zamknięta była na kwestię kobiecą, nie uwzględniała w ramach walki klasowej postulatów ówczesnych ruchów feministycznych. Doprowadziło to do wewnętrznego rozłamu w PCI, jak również do ostrej krytyki zdominowanych przez mężczyzn środowisk lewicowych sformułowanej przez działaczki feministyczne. Włoskie autonomistki zarzucały działaczom „Nowej Lewicy” bagatelizowanie sytuacji kobiet i podporządkowanie ich potrzeb walce klasowej (CUNINGHAME, 2010, s. 118). Apogeum owych konfliktów miało miejsce 6 grudnia 1977 roku w Rzymie, kiedy to członkowie Lotta Continua i Comitato Autonomo di Centocelle zaatakowali feministyczną demonstrację za próby walki o prawa kobiet oraz za dążenie do autonomii (BROPHY, 2008, s. 8). Feministyczny ruch w efekcie przekształcił się w kolektyw Lotta Feminista, w którego skład weszły między innymi Mariarosa Dalla Costa, Giovanna Dalla Costa czy Leopoldina Fortunati. Kolektyw miał zasadniczy wpływ na międzynarodowy ruch feministyczny – w centrum swoich rozważań umieszczał

zagadnienia związane z pracą reprodukcyjną i jej ścisłymi związkami z przemocą wobec kobiet (DALLA COSTA, 2008). Efektem analiz przeprowadzonych przez włoskie feministki była międzynarodowa kampania Wages for Housework, do której dołączyły feministki brytyjskie (Selma James), amerykańskie (Silvia Federici, ale też Betty Friedan, Ann Oakley czy Lee Comer) i kanadyjskie (Judith Ramirez) (BROPHY, 2008, s. 7; CUNINGHAME, 2010, s. 120).

Luce Irigaray swoją współpracę z PCI nawiązała w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, czyli w momencie, w którym partia przechodziła szereg reform i zmian³. Irigaray odnotowuje zmianę programu, jaką na XVIII Kongresie zainaugurowali członkowie PCI: skierowali uwagę na kwestie związane z walką o prawa kobiet i kulturę różnicy płciowej (IRIGARAY, 1994, s. xiv). W przemowie *How Do We Become Civil Women*, wygłoszonej na jednym z posiedzeń partii w Rzymie w 1988 roku, Irigaray zwracała uwagę na kwestie związane ze sprawiedliwością genderową – mówiła o podwójnym wysiłku, jaki kobiety muszą wykonać, by zyskać status podmiotów politycznych i mieć dostęp do związanych z tym praw obywatelskich:

Podwójny wysiłek kobiet polega na interpretowaniu ich obecnej sytuacji czy statusu w terminach nie tylko ekonomicznych, lecz także symbolicznych. [...] Czemu ma służyć praca kobiet i ich afiliacja polityczna, skoro nie zyskały one jeszcze tożsamości obywatelskiej? Czy nie będą one służyć męskiej tradycji i społeczeństwu, czy nie będą promować męskiej tradycji i społeczeństwa, w którego obrębie pozostają wyalienowane, a które unicestwia je do pewnego stopnia jako osoby? (IRIGARAY, 1994, s. 40)

Irigaray zwraca zatem uwagę na konieczność powiązania walki politycznej ze zmianą kulturową i w tym punkcie, jak sądzę, postulaty filozofki spotykają się z postulatami włoskich autonomistek. Te ostatnie obnażyły bowiem nie tylko mechanizm wykluczenia przez partię komunistyczne feministycznej sprawczości, która nie wpiasywała się w formy ogólnie uznane za akcję polityczną i nie była uznawana za część walki klasowej; „pokazały również – jak pisze Harry Cleaver – że skoro mężczyźni często pośredniczą w narzucaniu tej pracy [reprodukcyjnej – K.S.] i odnoszą z niej korzyść, walka kobiet musi przebiegać niezależnie wobec buntu mężczyzn” (CLEAVER, 2011, s. 35). Tym sposobem udowodniły, że feminizm to przede wszystkim walka obejmująca wszystkie formy wykluczenia i ruch

³ Gest ten spotkał się jednak z dużą krytyką włoskich feministek, głównie z grupy Diotymy, które oskarżały Irigaray o zdradę za nawiązanie współpracy z PCI. (Informacje te pochodzą z mojej prywatnej korespondencji z Irigaray).

tworzący warunki do wyłonienia się innych podmiotowości i innych doświadczeń. Dlatego definicja feministycznego autonomizmu nie odnosi się wyłącznie do ruchu, który kształtował się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych we Włoszech, lecz może być znacznie szersza: „Feminizm autonomistyczny można więc rozumieć jako każdy nurt feministyczny skupiony na autonomicznych zdolnościach ludzi do tworzenia samostanowiących form społeczności bez hierarchicznych form politycznego zapośredniczenia i sterowania” (SHUKAITIS, 2010, s. 144).

Uptciowane obywatelstwo i kobieca ekonomia podmiotowa

Dziś nie możemy już przymykać oczu na fakt, że kapitał zagospodarowuje obszary pracy reprodukcyjnej poprzez rozwój nowych biotechnologii, wciągając je w sektor usług. Kobiety z kolei mają swój udział w napędzaniu utowarowienia pracy reprodukcyjnej. Przykładem wskazującym na ruchome granice między reprodukcją a produkcją, jaki podaje Alys Eve Weinbaum w tekście *Marx, Irigaray and the Politics of Reproduction*, jest chociażby surogacja⁴. Irigaray pisze:

Wszystkie kobiety, które zadowala fakt, że inne kobiety muszą karmić swoje dzieci dzięki datkom i wychowywać je [dzieci – K.S.] bez środków do życia (dobrowolnie lub nie), uczestniczą w pełni w systemie wartości, który najwyżej ceni poświęcenie, w systemie, w którym kobiety i dzieci mają wartość jako towary, dzięki czemu może on funkcjonować relatywnie stabilnie, bez względu na wahania waluty i ekonomiczne reżimy (IRIGARAY, 1993b, s. 85).

Co więcej, obecnie mamy również do czynienia z opłaceniem części pracy reprodukcyjnej, która w rozwiniętych gospodarczo krajach Zachodu została scedowana w przeważającej mierze na imigrantki lub przejęta przez sektor usług (CLEAVER, 2011, s. 13). Praca ta jest nisko opłacana i zazwyczaj wiąże się z dyskryminacją i eskalacją przemocy. Opłacenie tej pracy bynajmniej nie znosi tradycyjnego jej podziału, czego rezultatem są takie zjawiska, jak feminizacja i prekaryzacja zawodów związanych z wykonywaniem pracy opieki. Jak tłumaczy Cleaver, „choć kapitalizm może już nie dostarczać tej samej ilości »pełnej« (najemnej) pracy, co niegdyś, to w celu skom-

⁴ Bardzo popularne wśród par z rozwiniętych gospodarczo krajów zachodnich są obecnie zlokalizowane w Indiach kliniki, w których surogatki zmuszone są do przebywania przez dziewięć miesięcy, a następnie do zrzeczenia się praw do dziecka i nieutrzymywania żadnego kontaktu z klientami. Wynagrodzenie surogatek waha się od 2500 \$ do 6500 \$, a zarobek najczęściej potrzebny jest im do tego, by wykarmić swoje dzieci i rodziny (DALEY, 2012, s. 76).

pensowania niższego poziomu pracy *najemnej* i dochodów wykonywanej się więcej pracy *nienajemnej*” (CLEAVER, 2011, s. 13). Alisa Del Re wskazuje jednakże, podobnie jak Irigaray, na obecność niematerialnej pracy zawartej w opłaconej pracy opieki: a mianowicie ładunek emocjonalny, afektywny, kulturowy czy psychologiczny tej pracy, za pomocą którego odradza się życie ludzkie. „Jest ona [praca opieki – K.S.] bowiem jedyną realną podstawą funkcjonowania społeczeństwa. W sercu owej gospodarki nie tkwi już odtwarzanie pieniądza, lecz warunków życia, zdolności relacyjnych, gdyż odtwarzamy siebie jedynie w relacjach (z samą sobą, z innymi, z otoczeniem i procesem historycznym)” (DEL RE, 2014, s. 256). I w tym właśnie punkcie użyteczna staje się Irigaray filozofia różnicy płciowej.

Książka *I Love to You*, jedna z kilku pisanych przez Irigaray we Włoszech, traktuje o tzw. ideologii miłości, ideologii, która czyni z kobiety cielesną, seksualną i emocjonalną służącą mężczyzny. Irigaray wytyka Marksowi to, co autonomistki – pyta: skoro Marks kapitalistyczne stosunki pracy widział w analogii do stosunków między mężczyzną a kobietą, to dlaczego nie podjął tej kwestii? Początkowo założeniem Irigaray jest ukazanie, że owa relacja między produkcją a reprodukcją jest w istocie obudowana na tradycyjnej koncepcji różnicy płciowej, która staje się nadrzędną funkcją władzy przez wyodrębnienie elementu męskiego (i jego wytworów pracy, takich jak pieniądz, dziecko, rodzina) kosztem przesłonięcia drugiego elementu, jaki sytuuje się po stronie kobiecej. Ten drugi element, jak pokazuje to Irigaray, nie jest uwzględniany w procesie wytwarzania wartości, mimo że poprzez niewidzialną (bo nieopłaconą i nieuspołecznioną) pracę reprodukcyjną stanowi nieodzowną bazę funkcjonowania całego systemu kapitalistycznego. Pisze:

bazą reprodukującą porządek społeczny jest kobieta, która tworzy infrastrukturę owego porządku: cała nasza zachodnia kultura opiera się na zabiciu matki. Mężczyzna-bóg-ojciec zabija matkę, by móc przejąć władzę (IRIGARAY, 1992, s. 47).

Irigaray podkreśla zatem potrzebę renarratywizacji kobiecego ciała, które zredukowane zostaje do funkcji reprodukcyjnych. Jako że kapitał – piszą z kolei autonomistki – „odcina ją [kobietę – K.S.] od wszystkich możliwości tworzenia i rozwoju wytworów jej pracy, to pozbawia ją [kobietę – K.S.] również ekspresji jej seksualności, psychologicznej i emocjonalnej autonomii” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31). Wyzyskowi poddana zostaje nie tylko kobieca seksualność, która zredukowana zostaje do reprodukcji siły roboczej, lecz nade wszystko cała kobieca ekonomia podmiotowa, w której miejsce wkracza odpodmiotowane macierzyństwo, a wraz z nim podział na

pracę produkcyjną i reprodukcję, sferę publiczną i prywatną, twórcę i wytwórcę etc.

Dlatego, pisze Irigaray, konieczne jest, by kobiety walczyły na styku dwóch porządków: politycznego i symbolicznego, czyli zarówno o własne prawa określone jako upłciowione obywatelstwo i tożsamość obywatelska (*civil identity*), jak i o własną ekonomię podmiotową:

w naszych społeczeństwach kobiety nie mają prawa głosu, nie są obywatelkami cieszącymi się pełnią praw. [...] Im dłużej kobiety nie będą miały własnej tożsamości obywatelskiej, tym niestety bardziej prawdopodobne, że będą dostosowywać się do jedynych istniejących modeli, rzekomo neutralnych, lecz w istocie męskich. Stąd potrzeba redefiniowania obiektywnych treści praw obywatelskich, jakie stosuje się wobec kobiet i mężczyzn – odkąd jednostka neutralna nie jest niczym więcej, jak tylko kulturową fikcją – oraz próba ustanowienia legalnych podstaw możliwej wzajemności między płciami.

W istocie mężczyźni, którzy zmuszają kobiety do podporządkowywania się ich [mężczyzn – K.S.] standardom – nie tylko standardom płciowym, lecz także wszystkim innym – są nieuspołecznieni lub brak im [mężczyznom – K.S.] ogólnego poczucia obywatelskiej odpowiedzialności. niesprawiedliwe jest zatem to, że cele i warunki pracy mogą być definiowane wyłącznie przez świat mężczyzn-między-mężczyznami i że kobiety są zmuszane do podporządkowania się im, by móc zarabiać legalnie. Kobiety stanowią połowę społeczeństwa. I z tego właśnie powodu powinny określać standardy, które im odpowiadają, lecz nie w taki sposób, który prowadzi do tego, że stają się one [kobiety – K.S.] mężczyznami w ramach własnych praw tylko po to, by móc partycypować w sferze publicznej (IRIGARAY, 1994, s. 75).

Kiedy więc Irigaray pisze o odejściu od ekonomii „mężczyzn-między-mężczyznami” w kierunku ekonomii opartej na „możliwej wzajemności między płciami”, to redefiniuje tym samym relacje między kobietami i mężczyznami w istocie oparte na modelu hom(m)oseksualnym. W *Rynku kobiet* uwidoczniła ów mechanizm, pokazując, jak egzogamiczny model ekonomii w rzeczywistości funkcjonuje jako endogamiczny – przybiera postać hom(m)ospołecznego monopolu mężczyzn. Irigaray pisała wszakże, że przemilczaną bazą funkcjonowania rynku wymian są ciała kobiet, mężczyźni zaś

wymieniają się nimi, ale nie z nimi⁵. Podobnie rzecz tę ujmują Dalla Costa i James, które piszą z kolei tak: „Kapitał podnosi heteroseksualność do rangi religii, a jednocześnie w praktyce uniemożliwia kobietom i mężczyznom wzajemny kontakt, psychiczny lub emocjonalny – osłabia heteroseksualność, chyba że służy ona do seksualnej, ekonomicznej i społecznej dyscypliny” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 32). Przez redefinicję relacji między kobietami i mężczyznami Irigaray walczy o zaistnienie innego modelu ekonomii, takiego, który określić można mianem „heterospołeczności”. Heterospołeczny model ekonomii zakłada autonomię cielesną i obywatelską kobiety. Kobiety, dodaje Irigaray, muszą zatem walczyć o prawo do bycia traktowanymi jak dorosłe oraz odpowiedzialne za siebie i swoje ciała obywatelki (IRIGARAY, 1994, s. 81). Dlatego pójście kobiet do pracy, piszą Dalla Costa i James, nie jest rozwiązaniem umożliwiającym ich emancypację. „Praca to wciąż praca, obojętnie czy w domu, czy poza domem” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 35): „Dość mamy pracy. Ścinałyśmy biliony ton bawełny, zmywałyśmy biliony naczyń, szorowałyśmy biliony podłóg, przepisywałyśmy biliony słów, podłączałyśmy biliony audycji radiowych, prałyśmy biliony pieluch ręcznie i za pomocą maszyn. Zawsze wtedy, kiedy oni pozwalają nam wejść do tradycyjnie męskiej enklawy, okazuje się, że tylko po to, by wynaleźć dla nas nowe formy wyzysku” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 50).

Stawką nie jest zamiana miejsc: przejście kobiety z domu do fabryki czy z fabryki do domu. Stawką jest raczej reorganizacja płciowego podziału pracy na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. To z kolei wymaga od kobiety walki o autonomię psy-

5 Jest to kolejny ważny punkt, w którym dostrzec można zbieżność poglądów Irigaray i autonomistek, Irigaray sporo uwagi poświęciła bowiem problematyce zawłaszczania ciał i pracy kobiet, a także ich dzieci, przez mężczyzn. Na skutek braku odpowiednich praw obywatelskich kobieta i dzieci – pisała – stają się własnością głowy rodziny i państwa, dlatego ich ciała szczególnie narażone są na przemoc ze strony mężczyzn w rodzinie i poza nią. Gwałt, przemoc domowa, kazirodztwo, niechciana ciąża, przymusowa sterylizacja, przymusowa prostytutka, handel dziećmi – wszystko to Irigaray wiąże z podtrzymywaniem płciowego podziału pracy w społeczeństwach kapitalistycznych, którego celem jest legitymizowanie monogamicznej instytucji rodziny. Szczególna podatność kobiet i dzieci na przemoc nie jest w żadnym razie rozpatrywana przez państwo jako problem związany z ich ekonomiczną służebnością (IRIGARAY, 1994, s. 41). Tymczasem, jak dowodzi Giovanna Dalla Costa w książce *The Work of Love*, zarówno gwałt, jak i kazirodztwo wykorzystywane są jako techniki władzy dyscyplinujące kobiety i zmuszające je do podporządkowywania się tradycyjnym rolaom żony i matki. O ile przypadki kazirodztwa lub gwałtu w rodzinie czy w małżeństwie bywają ignorowane i przemilczane, by chronić instytucję rodziny, o tyle gwałt poza domem, zwykle rozpatrywany jako wina ofiary, a nie sprawcy, podtrzymuje kulturę seksizmu i wymusza na kobietach pozostanie pod kuratelą małżeństwa jako ich naturalnej ochrony (DALLA COSTA, 2008). Wszystko to utrwała społeczny porządek oparty na płciowym podziale pracy i wyzysku pracy reprodukcyjnej kobiet.

chiczną i cielesną; o możliwość samoprzedstawienia i uwolnienia własnego pragnienia z zamkniętego układu trójkąta rodzinnego, w którym seksualność i płciowość zostają zredukowane wyłącznie do reprodukcji i prokreacji. Irigaray pisze:

Naturalnie dwie płcie powinny mieć równe prawa do pracy i adekwatne do niej płace. Lecz by taka społeczna sprawiedliwość była możliwa, kobiety muszą jednocześnie – o ile nie wcześniej – uzyskać tożsamość obywatelską; w przeciwnym razie prawa te nigdy nie zostaną wywalczone w pełni i raz na zawsze.

Kobiety muszą uzyskać prawo do pracy i zarabiania pieniędzy jak osoby społeczne (*civil persons*), a nie jak mężczyźni, tyle że z kilkoma niewygodnymi atrybutami: menstruacją, ciążą, opieką nad dzieckiem etc. Kobiety nie mogą błagać o kawałek miejsca w społeczeństwie patriarchalnym ani tego miejsca sobie uzurpować przez udawanie półmężczyzn w ramach ich własnych praw. Kobiety są połową obywateli tego świata. Muszą zyskać obywatelską tożsamość z odpowiadającymi jej prawami; prawami człowieka, jak również prawami szanującymi pracę, własność, miłość, kulturę etc. (IRIGARAY, 1994, s. 63).

Oznacza to, że konieczna jest reintegracja seksualności z innymi aspektami twórczości, by wydobyć potencjał twórczy kobiet spod kurateli mężczyzn. Do tej pory wytwory pracy twórczej kobiet zawłaszczane były i zarazem podporządkowywane produkcji/pragnieniu mężczyzny. Konieczne jest zatem wykuwanie nowej tożsamości kobiety – chodzi o tożsamość, która możliwa jest przez kontakt z innymi kobietami – przez włączenie kwestii kobiecej w obszar walki klasowej, uwidacznianie wytworów i wartości pracy kobiet, a nade wszystko przez demontaż rodziny jako obszaru tradycyjnych stosunków płciowych. Odzyskać pragnienie przez dostęp do swojego ciała i języka – oto zadanie, jakie wyznaczają kobietom Irigaray i włoskie autonomistki.

Nie ulega wątpliwości, że pytania postawione przez autonomistki w latach siedemdziesiątych muszą być dziś zadane inaczej: współcześnie praca reprodukcyjna kobiet nie może być rozpatrywana wyłącznie w obszarze rodziny/rynku/fabryki. Jednakże zacieranie granic między sferami produkcji i reprodukcji bynajmniej nie zmienia faktu, że reprodukcja wciąż istnieje jako aktywność płciowo nacechowana (WEINBAUM, 1994, s. 105). Należy zatem uwzględnić przede wszystkim specyfikę doświadczenia kobiet w obszarze walki o uwidocznienie sfery reprodukcji. „[...] różnice tych historii nie tylko wpływają na różnice w aktualnych formach walki, ale uwidacz-

niają to, co do tej pory było niewidoczne: różne formy, jakie walka kobiet przybierała w przeszłości” (DALLA COSTA, JAMES, 1975, s. 31). Irigaray pisze z kolei, że „zrównanie” kobiet z mężczyznami nie wystarczy, ponieważ

kobiety domagają się swych praw po to, by wydobyć na jaw swą odmienność (IRIGARAY, 2010, s. 139).

Konieczne jest zatem wynalezienie między kobietami, pośród nich nowych sposobów (samo)organizacji, nowych modeli walki, nowych form sprzeciwu (IRIGARAY, 2010, s. 139).

To do kobiet należy ochrona własnego dziewictwa, macierzyństwa, kawałka natury, domów, obrazów, języków, boga/bogów lub bogini/bogin. To do nich [kobiet – K.S.] należy zatem stawianie się podmiotami zdolnymi do sublimowania płciowego pożądania, pielęgnowania ich płciowości, nadawania jej rytmu, czasowości i celów. By to zrobić, kobiety muszą mieć prawa (IRIGARAY, 1994, s. 81).

Innymi słowy, chodzi o upłciowione prawa (*sexuated rights*), czyli takie prawa, które pozwolą kobietom zachować ich cielesną i psychiczną integralność.

Autonomistki, podobnie jak Irigaray, przekonują zatem, że opór stawiać należy właśnie w tej sferze, która odpowiada za petryfikację ról genderowych i za płciowy podział pracy, czyli w sferze reprodukcji. Jest to o tyle trudne, że – jak podkreślają Del Re i Federici – kuchnia nie jest fabryką; ta, która wykonuje pracę opieki, nie może strajkować, nie może bowiem pozbawić opieki noworodka czy osoby niesamodzielnej, nie może odmówić afektu osobie ukochanej, chorej czy od tej kobiety zależnej. „Wszystko to dotyczy reprodukcyjnej odpowiedzialności, którą praktykowały i brały na siebie od zawsze kobiety” (DEL RE, 2014, s. 250). Wniosek wydaje się oczywisty: należy odzyskać ten obszar życia społecznego, który został zagospodarowany przez kapitał: relacje między kobietami i mężczyznami.

Praca różnicy płciowej: zadanie teorii feministycznych

W wielu swoich tekstach Irigaray podkreśla, że jej myśl filozoficzna stanowi przykład – użyję tutaj języka Donny Haraway – wiedzy usytuowanej. W jednym z wywiadów mówi tak:

Jako filozofka jestem zainteresowana teoretyzowaniem/
problematyzowaniem wszystkich wymiarów rzeczywisto-

ści i wiedzy. Dopiero od niedawna w historii kultury filozofia i nauki istnieją w separacji – co jest efektem metodologicznej specjalizacji, sytuującej je poza czymkolwiek zasięgiem. Hipertechniczne tendencje współczesnej nauki prowadzą do wytworzenia coraz bardziej kompleksowej formuły, a zatem – jak zwykło się wierzyć – coraz prawdziwszej prawdy. W konsekwencji jest to prawda, która umyka przed namysłem w świetle mądrości, w tym mądrości naukowców. Nie wróży to dobrze naszej kulturze i jej przyszłemu rozwojowi (IRIGARAY, 1993a, s. 81).

Filozofka sporo uwagi poświęciła rozważaniom nad sposobami wytwarzania wiedzy. W dwóch esejach: *Any Theory of the „Subject” Has Always Been Appropriated by the „Masculine”*, a także *In Science, Is the Subject Sexed?* Irigaray rozważa kwestię reorganizacji dyskursu naukowego, który – jak dowodzi w wielu swoich rozprawach filozoficznych – wznosi się na imperatywie (płciowej) neutralności i obiektywności. Nie od dziś wiadomo, że owo odpodmiotowienie dyskursu naukowego i jego stopniowa dematerializacja mają na celu przesłonięcie faktycznej płci wytwarzających go aktorów-mężczyzn, a także metod i sposobów ich panowania. Pomimo wagi tych rozpoznań i towarzyszących im krytycznych narzędzi dających możliwość przeformułowania „jedno-męsko-płciowego” dyskursu naukowego, do tej pory niewiele teoretyczek feministycznych w centrum swych rozważań stawiało kwestię różnicy płciowej i roli, jaką odgrywa ona w reprodukowaniu opresyjnych systemów kontroli i wyzysku. Pisząc o dyskursie nauk społecznych, Alison Del Re – niewątpliwie zainspirowana myślą Irigaray – podkreśla, że rzadko kiedy uznaje się, iż „przedmiot analizy, czyli człowiek, jest upłciowiony, że płeć jest zasadnicza dla społecznej konstytucji bytu ludzkiego albo że płeć dotyczy i zarazem dostarcza informacji na temat kategorii rasy, klasy i etniczności. Fakt, że różnica płciowa nie obejmuje wyłącznie jednej mniejszości, do której odnoszą się kwestie fundamentalne, lecz że jest kwestią fundamentalną *per se*, nie jest nigdy nawet wzmiankowany. Problem różnicy płciowej jest zatem pusty w znaczeniu w imię podmiotu, który w porządku symbolicznym badacza wyobrażony jest jako męski, oraz w imię społeczeństwa, którego władza i struktury organizacyjne oparte są na tym właśnie podmiocie. Pomyślenie o różnicy między kobietą a mężczyzną jako o niewspółmiernej i niesymetrycznej implikuje interpretację rzeczywistości i produkcję dyskursu, które uznają różnicę płciową za fundament społecznej rzeczywistości. Różnica ta stanowi wartość niezbędną, zdolną do tworzenia zmian; jako taka staje się narzędziem analiz przewyższających współczesne paradygmaty naukowe. Warto podkreślić,

że nie mierzymy się z zadaniem zaledwie »dodawania« kobiet tu czy tam do naszych badań; ruch tego typu wywołałby wyłącznie efekt asymilowania nowego elementu w obszarze niezmiennego porządku symbolicznego” (DEL RE, 1996, s. 99).

Pojęcie różnicy płciowej, jako jedna z nadrzędnych funkcji władzy i idących z nią w parze różnic na poziomie kulturowo-społeczno-polityczno-ekonomicznego usytuowania, domaga się więc gruntownego przemyślenia w taki sposób, by uczynić z pojęcia różnicy płciowej skuteczne narzędzie oporu. Dlatego Irigaray stawia sprawę jasno: zadaniem teorii feministycznych jest wytwarzanie takiej ekonomii dyskursywnej, w której ramach to, co kobiece, mogłoby znaleźć swój wyraz. Celem tego przedsięwzięcia nie jest wyłącznie odbudowywanie symboliki kobiecej, jak chciało wiele komentatorek Irigariańskiej filozofii, lecz uwidacznianie niewidzialnej dla patriarchalnych i ekonomicznych systemów produkcji pracy reprodukcyjnej, za jaką stoją sprawcze i upłciowione podmioty.

Irigaray odzyskuje zatem pojęcie różnicy płciowej i wykorzystuje do tego technikę twórczej *mimesis*. W początkowym etapie swojej filozoficznej twórczości dokonała mimetyzacji fallocentrycznych wyobrażeń kobiecego ciała. Odzyskując matczyność przez sięgnięcie po biologiczną funkcję, jaką w organizmie kobiety pełni łóżysko, Irigaray wydobyła ją z metafizycznych projekcji nieodróżnianej *matrix* i przedstawiła jako miejsce relacji. Tę samą strategię stosuje wobec różnicy płciowej, która w społeczeństwach patriarchalnych, a zwłaszcza w patriarchalnym kapitalizmie, funkcjonuje jako narzędzie wykluczania kobiet z udziału w życiu społeczno-politycznym. Dokonując metonimiczno-mimetycznych operacji w ramach dyskursu filozoficznego, Irigaray ukazuje różnicę płciową jako splot relacji, dzięki którym możliwe byłoby utworzenie nowej ekonomii relacyjnej – takiej, która nie jest oparta na wyzysku i wykluczeniu.

Śladem Irigaray podąża włoska badaczka Alisa Del Re, która w tekście *Women and Welfare...* kreśli paralelę między sferami produkcji i reprodukcji a różnicą płciową. Uznaje, podobnie jak Irigaray, że wymazywanie różnicy płciowej ze wszystkich obszarów społecznej produkcji idzie w parze z wymazywaniem znaczenia pracy reprodukcyjnej kobiet. To w tym punkcie mechanizmy społeczno-ekonomiczne zbiegają się z analizą stosunków społecznych. Del Re pisze: „Uwzględnienie różnicy płciowej w naukowych analizach społecznych zjawisk w radykalny sposób ujawnia kwestię często zapomnianą, bo związaną ze społeczną i z prywatną, materialną i psychologiczną reprodukcją jednostek. Dla kobiet nieustanne lawirowanie między reprodukcją a pracą produkcyjną, między emancypacją a tradycyjnymi rolami kobiecymi wiąże się z koniecznością dokonywania zmian w ich [kobiet – K.S.] interpretacji rzeczywistości, jak również w ich sposobie organizowania życia. Jednostronność tra-

dycyjnych parametrów interpretacji (takich jak wyzysk pracy opłacanej, kontrola państwa oraz kapitalistyczny kryzys i rozwój) stoi w sprzeczności z bardziej kompleksowymi wizjami zmian” (DEL RE, 1996, s. 99).

Kiedy różnica płciowa zredukowana zostaje do ról społecznych chronionych przez państwo (DEL RE, 1996, s. 106), to staje się strategicznym narzędziem władzy, służącym do legitymizowania płciowego podziału pracy, a co za tym idzie: alienacji kobiet, kontroli kobiecej seksualności, a także wyzysku ich ekonomii podmiotowej. Del Re podkreśla zatem, że konieczne jest nie tylko opłacanie i uwidocznienie pracy reprodukcyjnej – dziś bowiem została ona częściowo wchłonięta przez rynek tzw. usług czasu wolnego (DEL RE, 2014, s. 247) i służy dalszemu wyzyskowi – lecz nade wszystko zredefiniowanie relacji między kobietami i mężczyznami. W tym punkcie, moim zdaniem, zarysowuje się zbieżność między filozofią Irigaray a koncepcjami autonomistek – to zwrócenie uwagi na konieczność zmiany stosunków i relacji społecznych przez zaakcentowanie pozytywnego wymiaru różnicy płciowej.

Jeśli różnicę płciową rozumieć tak, jak chce tego Irigaray, jako różnicę na poziomie tożsamości relacyjnej (SZOPA, 2018, s. 178), to może okazać się ona – różnica płciowa – nie tylko produktywnym narzędziem analiz, lecz nade wszystko skutecznym narzędziem oporu, służącym do zmiany całego porządku społecznego, ponieważ kieruje uwagę ku temu, co uniwersalne. Irigaray podkreśla w wielu swoich tekstach, że w dobie szerzących się partykularyzmów, które w efekcie uniemożliwiają konsolidację społecznych walk, zwrot ku temu, co uniwersalne, może okazać się zwrotem strategicznym. Różnica płciowa za sprawą swej uniwersalności, która – jak pisze Irigaray – jest sama w sobie partykularna, bo składa się z płciowej złożoności ucieleśnionych podmiotów, z jednej strony podważa Uniwersalność dominującą i wykluczającą, a z drugiej kieruje uwagę ku temu, co wspólne wszystkim kobietom i mężczyznom. W efekcie zmusza do podjęcia wysiłku, czyli pracy, za sprawą której dążyć mamy do reorganizacji całego porządku społecznego.

Gdy Irigaray mówi o pracy, ma na myśli greckie pojęcie *poiēsis*, rozumiane jako akt twórczy, który pozwala nam pielęgnować naszą upłciowioną energię, niepodporządkowaną instynktom i technice. Będzie to praca, która nie przyczynia się do pogłębienia alienacji człowieka; nie odcina go od niego samego przez świat sztucznych wyrobów, lecz pozwala mu (kobiecie/mężczyźnie) wracać do siebie i wchodzić w świat żywej komunikacji. Dzięki *poiēsis* zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą kształtować swoją płciowość (*sexuation*), rozumianą czy to cieleśnie, czy mentalnie lub duchowo (IRIGARAY, 2017, s. 85). Płciowość pozwala zaistnieć tej części nas samych, której do tej pory nie wzięliśmy pod uwagę, a która konstituuje naszą tożsamość

na poziomie indywidualnym, relacyjnym i kolektywnym (IRIGARAY, 2017, s. 40, 95).

Pytając zatem o wyrwę, jaka wciąż dzieli kobiety od „feministek” czy też, ogólniej, rozmaicie definiowaną sprawczość kobiet od konkretnych praktyk feministycznych, należałoby raczej zastanowić się nad tym, dlaczego owa wyrwa wciąż istnieje i co zrobić, by ją zniwelować. W świetle poczynionych rozważań należałoby zatem postawić nieco inne pytanie: jak przekształcić teorie feministyczne, by z jednej strony uczynić z nich narzędzie przeciwstawiające się zawłaszczającym i wykluczającym praktykom dyskursywnym, a z drugiej maksymalnie poszerzać zakres działalności tych teorii, by obejmował również kobiety nieidentyfikujące się z feminizmem? Współczesne teorie feministyczne powinny więc powrócić do materialistycznej tradycji feministycznej, która w centrum swych rozważań zawsze stawiała upłciowione ciało, a co za tym idzie – wytwarzające je konteksty kulturowe, społeczne, instytucjonalne, ekonomiczne itd. To płeć owego ciała, jak pokazała Irigaray, odgrywa najważniejszą rolę w reprodukcji i podtrzymywaniu systemów społecznych i ekonomicznych, domaga się zatem uwidocznienia oraz możliwości politycznej i kulturowej ekspresji. Irigaray postuluje więc powrót do upodmiotowienia dyskursu naukowego („nigdy nie porzucaj doświadczenia podmiotowego jako elementu wiedzy” – IRIGARAY, 1994, s. 30), by przeciwstawić się normalizującym i neutralizującym ów dyskurs siłom przesłaniającym i jednocześnie wyzyskującym pracę, której wytwórczyniami są rozmaite ucieleśnione podmiotowości.

Złudzenie neutralnych, mniej lub bardziej równych sobie jednostek obecnie nie może być już dłużej podtrzymywane, zwłaszcza po lekcji, jakiej udzieliły nam marksizm i freudyzm, ruchy walczące na rzecz praw kobiet, wolności seksualnej, religijnej i społecznej, jak również w obliczu obserwowanego dziś zjawiska, jakim jest mieszanie się kultur, którego zasadnicze elementy domagają się pogłębionej refleksji (IRIGARAY, 1994, s. 62).

Irigaray podkreśla zatem, że praca reprodukcyjna usytuowana jest w przecinającej się dynamice płci, rasy i klasy. Jednakże by móc w pełni zrozumieć naturę ekonomicznego wyzysku, należy zaakcentować różnicę płciowych doświadczeń, na które oddziałują siły i struktury utrzymujące ów stan opresji. „To właśnie namysł Irigaray nad różnicą płciową dostarcza nam kompleksowych i twórczych analiz tego, jak podział natto, corynkowe i pozarynkem, jest reprodukowany płciowo” (DALEY, 2010, s. 77). Na jednym z kongresów Włoskiej Partii Komunistycznej (PCI) Irigaray mówiła:

Przed nami wciąż długa droga. A wszystkie slogany egalitarne powodują, że cofamy się. Uważam, że wszystkie te slogany promują po prostu ideologię totalitarną. Szacunek dla różnic między płciami może uchronić nas przed tą ideologią bez wypierania i okaleczania naszej człowieczej tożsamości. [...] Jak już napisałam, to właśnie tu [we Włoskiej Partii Komunistycznej (PCI) – K.S.] bije „niemalże niedostrzegalne serce nowoczesnych społeczeństw”. Owo serce troszczy się o różnicę między kobietami i mężczyznami, którą należy szanować, nie zapominając jednakże o prawach wywalczonych w imię „równości”. Jest to już inny etap Historii, który musimy zapoczątkować i ukończyć, razem, dla teraźniejszości i dla przyszłości (IRIGARAY, 1994, s. xi–xii).

Bibliografia

- BATTERSBY Christine, 1998: *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge: Polity Press.
- BROPHY Enda, 2008: *Introduction*. In: Giovanna DALLA COSTA: *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*. New York: Autonomedia.
- CLEAVER Harry, 2011: *Polityczne czytanie Kapitału*. [Przeł. Iwo Czyż]. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”.
- CUNINGHAME Patric, 2010: *Włoski feminizm, operaismo i autonomia w latach 70. Walka przeciwko nieopłaconej pracy reprodukcyjnej i przemocy*. „Przegląd Anarchistyczny”, nr 11.
- DALEY Linda, 2012: *Luce Irigaray's Sexuate Economy*. „Feminist Theory”, vol. 1 (13).
- DALLA COSTA Giovanna, 2008: *The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*. New York: Autonomedia.
- DALLA COSTA Mariarosa, JAMES Selma, 1975: *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: The Falling Wall Press.
- DEL RE Alisa, 1996: *Women and Welfare: Where is Jocasta?* In: *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. Eds. Paolo VIRNO, Michael HARDT. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- DEL RE Alisa, 2014: *Produkcja/reprodukcja*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. W: *Marks. Nowe perspektywy*. Red. Krystian SZADKOWSKI. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FEDERICI Silvia, 1975: *Wages against Housework*. Bristol: Falling Wall Press.
- FEDERICI Silvia, 2017: *Kapitał a płęć*. Przeł. Jakub KRZESKI, Anna PIEKARSKA. „Praktyka Teoretyczna”, nr 3 (25).

- IRIGARAY Luce, 1992: *Women–Mothers, the Silent Substratum of the Social Order*. In: *The Irigaray Reader*. Ed. Margaret WHITFORD. Cambridge: Blackwell Publishers.
- IRIGARAY Luce, 1993a: *Je, tu, nous. Towards a Culture of Difference*. Trans. Alison MARTIN. New York–London: Routledge.
- IRIGARAY Luce, 1993b: *Sexes and Genealogies*. Trans. Gillian C. GILL. New York: Columbia University Press.
- IRIGARAY Luce, 1994: *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*. Trans. Karin MONTIN. London: The Athlone Press.
- IRIGARAY Luce, 2010: *Ta płęć (jedną) płęć niebędąca*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IRIGARAY Luce, 2017: *To Be Born: Genesis of a New Human Being*. London: Palgrave Macmillan.
- ROWBOTHAM Sheila, 2014: *Women, Resistance and Revolution: a History of Women and Revolution in the Modern World*. London–New York: Verso.
- SERKOWSKA Hanna, 2002: *Wokół recepcji „Ciało-w-ciało” Luce Irigaray we Włoszech*. „Teksty Drugie”, nr 5.
- SHUKAITIS Stephen, 2010: *Nikt nie wie, co może zbuntowane ciało*. „Przegląd Anarchistyczny”. 28.08.2010. [Online:] <http://www.przegląd-anarchistyczny.org/artykuly/23-reprodukcja-zycia-codziennego/226-nikt-nie-wie-co-moze-zbuntowane-cialo> [29.03.2019].
- SZOPA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- TOUPIN Louise, 2018: *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972–77*. Trans. Käthe ROTH. Vancouver–Toronto: Pluto Press and UBC Press.
- WEINBAUM Alis Eve, 1994: *Marx, Irigaray, and the Politics of Reproduction*. „Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies”, vol. 6.

Katarzyna Szopa

Sexuate Difference at Work

On Relations of Luce Irigaray's Thought with Italian Feminist Movements

Summary: This article's aim is an attempt at discussing the notion of reproductive work/labour pondered over by female representatives of Italian autonomism and also eminent in Luce Irigaray's philosophy. By pointing to the said relationship between Irigaray's thought and Italian feminist movements, the author indicates the missing link in feminist historiography, referring feminist thought back to the origins of Marxist philosophy. Following the trail of thought of both the feminist female theoreticians and Luce Irigaray, the author proves that through regaining the significance of reproductive work/labour playing crucial role in patriarchal-capitalist economy, it is actually pos-

sible to redefine the gender distribution of labour/work based on exploitation of women in economic, social, political, and cultural dimension. Putting sexual difference to the eponymous work would, therefore, involve intertwining those two programmes: Irigaray's philosophy and Italian autonomism, accompanied by a political programme per se, which would transform social relations between men and women, thereby creating new worlds and new relations.

Keywords: sexual difference, reproductive work, feminism, autonomism

Katarzyna Szopa

Le travail de la différence sexuelle

Sur les liens de la pensée d'Irigaray avec les mouvements féministes italiens

Résumé : Le but de l'article est de présenter la notion du travail reproductif étant objet de la discussion des autonomistes italiennes et présente dans la philosophie de Luce Irigaray. En indiquant le lien de la philosophie d'Irigaray avec les mouvements féministes italiens, l'auteure trouve un chaînon manquant des historiographies féministes se référant aux origines de la théorie de Marx. En suivant la pensée des théoriciennes italiennes et d'Irigaray, l'auteure démontre qu'une nouvelle définition du partage du travail en fonction du sexe basant sur l'exploitation des femmes dans l'aspect aussi bien économique, sociale, politique que culturel était possible grâce à une valorisation de la signification du travail reproductif qui joue un rôle principal dans le maintien de l'économie patriarcale et capitaliste. Le travail de la différence sexuelle est une conjonction de la philosophie d'Irigaray et de l'autonomisme italien mais aussi un programme politique dont le but est de transformer les relations sociales entre les femmes et les hommes et la création des nouveaux mondes et nouvelles relations.

Mots clés : différence sexuelle, travail reproductif, féminisme, autonomisme



Feminizm postoperaistyczny i filozofia Luce Irigaray – próba uzgodnienia stanowisk

Nagle okazało się, że może istnieć reguła mówiąca, że im bardziej twoja praca
w oczywisty sposób przynosi korzyści innym, tym gorzej jesteś za nią wynagradzany.
David GRAEBER (2014)

Nie jest niczym nowym skonstatowanie faktu, że obecna sytuacja polityczna w Europie i za oceanem stwarza warunki coraz większej opresji wobec przedstawicieli i przedstawicielek mniejszości¹, które w ostatnich pięćdziesięciu latach konsekwentnie prowadziły walkę z wykluczeniem ekonomicznym, społecznymi uprzedzeniami czy po prostu „niedoreprezentowaniem” konkretnych grup tożsamościowych w sferze publicznej. Jedną z takich mniejszości są kobiety, których roszczenia – w tekście skupię się przede wszystkim na tych dotyczących pracy reprodukcyjnej – coraz głośniej wyrażane publicznie w ostatnich kilku latach, rozbijają się nie tylko o prawicowy (czy też alt-prawicowy) sprzeciw, lecz także – niestety – o ignorancję sporej części aktywistek feministycznych. Tym, co nie pozwala przełożyć praktyki jednorazowych protestów, strajków i okupacji na język organizacji i strategii walk, jest przede wszystkim liberalny model myślenia o zagadnieniach takich jak prawa obywatelskie, cielesna autonomia czy relacje seksualne, który – jak można sądzić, obserwując choćby polską publicystykę feministyczną² – całkowicie zdomi-

1 Gdy piszę o mniejszościach, nie mam oczywiście na myśli kategorii kwantytatywnych, ale kwalitatywny udział danej grupy w „widzialnej” przestrzeni życia publicznego.

2 Chodzi mi tu przede wszystkim o polską odsłonę ruchu #metoo i publicystykę autorek związanych z „Codziennikiem Feministycznym” (jak Maja Staśko, Patrycja Wieczorkiewicz czy Natalia Broniarczyk). Działaczki te wiele mówią o klasowym wymiarze swoich wystąpień (same siebie nazywają feministkami socjalnymi), ale w rzeczywistości praktyki tych autorek podporządkowane są dyskursowi feministycznemu spod znaku neoliberalnego środowiska Kongresu Kobiet. Nie angażują się one w walki o tańsze żłobki, dłuższe urlopy macierzyńskie czy wyższe zasiłki pielęgnacyjne, a częściej analizują popkulturę, jakby przekonane były o tym, że to treści przekazywane przez głównonurtowe media i przemysł rozrywkowy najsilniej wpływają na bieżącą sytuację kobiet. Z kolei starania, które podejmują, o dostęp do legalnej i taniej aborcji, choć wartościowe, są osadzone w indywidualistycznym światopoglądzie, zgodnie z którym: „moje ciało – moja sprawa”. Wszystkie kobiety powinny mieć dostęp do aborcji na żądanie.

nowa! współczesny obraz świata lewicy. W takich okolicznościach pogłębiona refleksja nad możliwymi sposobami wyjścia z impasu, stworzenia warunków do realnego oporu, który uderzyłby w słabe punkty aparatu represji, wydaje mi się absolutną koniecznością; nie uważam przy tym, by była to konieczność ściśle teoretyczna, która mogłaby po prostu „uzupełnić” *praxis* kobiet działających w przestrzeni publicznej. Próby wypracowania skutecznej teorii praw reprodukcyjnych i pracy opiekuńczej, jeśli mają być jakkolwiek użyteczne, muszą być ujmowane jako dyskursywny, ale jak najbardziej **praktyczny** udział w prowadzonych obecnie walkach.

W niniejszym tekście zestawię z sobą dwie koncepcje, w ramach których odmiennie ujęte zostały relacje między patriachatem i kapitalizmem, a które w dużym stopniu okazać się mogą dla nas funkcjonalne. Pierwsza z koncepcji stanęła u podstaw prowadzonej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku kampanii Wages for Housework i wyrasta przede wszystkim z refleksji włoskich postoperaistek, takich jak Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa czy Leopoldina Fortunati³. Druga koncepcja, filozoficzna, wiąże się bezpośrednio z dorobkiem intelektualnym Luce Irigaray, francuskiej myślicielki dawniej związanej ze szkołą Lacanowską, a następnie – po tym, jak Irigaray dokonała gruntownej krytyki Lacana w książce *Speculum. De l'autre femme* (1974) – właściwie całkowicie wykluczonej z życia uniwersyteckiego, zepchniętej na margines także w akademickim ruchu feministycznym, pochłoniętej wówczas przez nieszczególnie produktywne spory o tzw. esencjalizm⁴.

nie, jednak umocowanie takich roszczeń w liberalnej wolności jednostki niesie z sobą duże ryzyko – postulaty te mogą w przyszłości przyczynić się na przykład do całkowitego przeniesienia kosztów opieki okołoporodowej na „wolne i niezależne” kobiety. Moim celem nie jest deprecjacja wystąpień wymienionych aktywistek: chcę tylko zwrócić uwagę na fakt, że bez wyraźnego zaznaczenia miejsca pracy reprodukcyjnej w procesie akumulacji kapitału nie da się uprawiać feminizmu socjalnego.

3 Kampania Wages for Housework była ogólnoświatowa, poza Włochami prowadzono ją między innymi w Stanach Zjednoczonych (gdzie działała Federici) czy w Wielkiej Brytanii (gdzie kampanię organizowała przede wszystkim Selma James); wymieniam nazwiska Włoszek, jako że teoria cyrkulacji walk stojąca za kampanią jest ściśle związana z operaistyczną, typowo „włoską” lekturą Marksa (CUNINGHAME, 2010, s. 118–129).

4 „Debata tocząca się niemalże przez całą dekadę lat 80., w centrum której znalazł się spór o tak zwany esencjalizm, godziła nade wszystko w Luce Irigaray. Odnośząc się do wczesnego etapu jej myśli, [...] teoretyczki feministyczne [...] zarzucały filozofce, że projektuje ona apolityczną, ahistoryczną i anachroniczną wizję »kobiecości«. [...] Zarzuty te doprowadziły do uproszczenia postulowanej przez Irigaray koncepcji różnicy płciowej, której znaczenie zawężono do biologicznej różnicy między kobietą a mężczyzną i sugerowano tym samym, iż jej podpora jest jakiś statyczny i normatywny konstrukt płciowości. [...] problem dotyczył znacznie szerszego zjawiska, nie była to bowiem wyłącznie specyfika krytycznego odbioru

Już teraz zaznaczyć muszę, że porównywanie tych ujęć z konieczności musi obfitować w pewne nieścisłości i nadużycia z mojej strony: pierwsze z tych ujęć powstało bowiem jako broń służąca pracownikom nienajemnym, podczas gdy druga koncepcja ma charakter projektu filozoficznego – pojęcia powracające w obydwu nie zawsze będą zatem odnosiły się dokładnie do tych samych zjawisk. Nie będę próbował wartościować tych ujęć, a skupię się raczej na możliwościach ich wzajemnego wzbogacania się o nowe rozwiązania, ale swoje motywacje dzielił będę z ujęciem postoperaistycznym, które miało na celu przede wszystkim stworzenie właściwych instrumentów do masowych walk prowadzonych poza filozoficznym dyskursem.

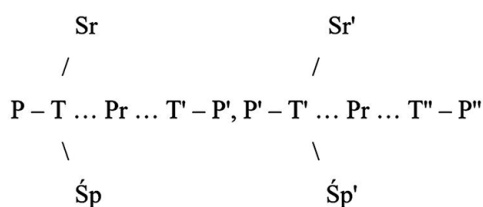
Patriarchat jako technologia władzy w kapitalizmie

Jedną z podstawowych różnic – choć oczywiście nie jedyną – między ortodoksyjnym marksizmem a włoskim marksizmem operaistycznym i postoperaistycznym jest sposób traktowania w obydwu tych tradycjach kategorii klasy: w pierwszej z nich mamy do czynienia z bardzo statycznym ujęciem klasy robotniczej, które odnosi się do pracowników najemnych, wytwarzających wartość dodatkową w procesie pracy produkcyjnej – wartość ta następnie jest im odbierana i wypłacana jedynie w pewnej części w postaci płacy. Taki sposób odczytywania akumulacji kapitału, jak łatwo się domyślić, wyklucza z tego procesu jakikolwiek udział pracowników nienajemnych. Oznacza to, że nawet tradycja socjalistycznego feminizmu – choć w jej ramach zwraca się uwagę na pracę domową, pracę reprodukcyjną czy problem przemocy domowej – sytuuje większość pracy wykonywanej przez kobiety poza ruchem okrężnym kapitału. Marks, jak zauważa między innymi Silvia Federici, nie pomijał w swoich tekstach kwestii kobiecej, ale ujmował ją w sposób, który nie był wolny od znaczących przeoczeń (FEDERICI, 2017).

Kategoria składu klasowego i jego rekompozycji pozwoliła spojrzeć na kwestię kobiecą z zupełnie innej perspektywy. Operaizm wprowadził do obiegu pojęcia składu technicznego i politycznego, a w ten sposób umożliwił bardziej dynamiczne ujmowanie zagadnienia walki klasowej: techniczny skład klasowy, najkrócej rzecz ujmując, dotyczy warunków, w jakich wytwarzana jest wartość dodatkowa, a zatem kwalifikacji robotników, ich relacji z kapitałem stałym, organizacji czasu pracy – wszystkiego tego, co pozwala dyscyplinować pracowników i wpływać na ich wydaj-

prac Irigaray, ale raczej sposobu tworzenia narracji teorii feministycznych przez krytykę anglo-amerykańską. W tym przypadku chodziło o tak zwane narracje progresywne, snute wokół drugiej fali feminizmu i *French Feminism*” (SZOPA, 2018, s. 59–60). Więcej na temat debaty konstruktywizmu – esencjalizmu w: SZOPA, 2018, s. 59–96.

ność; skład polityczny z kolei odnosi się do sposobów organizowania się pracowników, ich zdolności (*potentia*) do przeciwstawiania się kapitalistycznemu wyzyskowi, dokonywania samowaloryzacji i ustanawiania własnej autonomii. Skład polityczny zawsze determinowany jest przez skład techniczny, podobnie jak skład techniczny zawsze stanowi swoistą odpowiedź na nowe formy samoorganizacji robotników (WRIGHT, 2002). Między innymi ta koncepcja pozwoliła postoperaistom na specyficzne odczytanie mobilizacji tzw. Nowej Lewicy i związanych z nią alianckich ruchów – walki czarnoskórych, feministek czy mniejszości seksualnych nie były w ramach tej tradycji odczytywane jako jałowe batalie o uznanie, o większą reprezentację danych grup w nienaruszonej strukturze społecznej kapitalizmu, batalie dotyczące wyłącznie – mówiąc językiem ortodoksów – kapitalistycznej nadbudowy, ale jako wystąpienia uderzające bezpośrednio we władzę kapitału, wyraźnie sygnalizujące dokonującą się właśnie **rekompozycję** składu klasowego. Związanym z tymi procesami zagadnieniem, które szczególnie interesowało feministki, była kwestia zupełnie niedostrzegana w klasycznych lekturach Marksa – kwestia **udziału pracy nienajemnej w akumulacji kapitału** (DALLA COSTA, JAMES, 1975; FORTUNATI, 1995; WEEKS, 2011; FEDERICI, AUSTIN, eds., 2018). Dobrze zobrazować można to zagadnienie przy użyciu Marksowskiego schematu obrotu kapitału, uzupełnionego później przez Harry’ego Cleavera o zagadnienie pracy reprodukcyjnej:

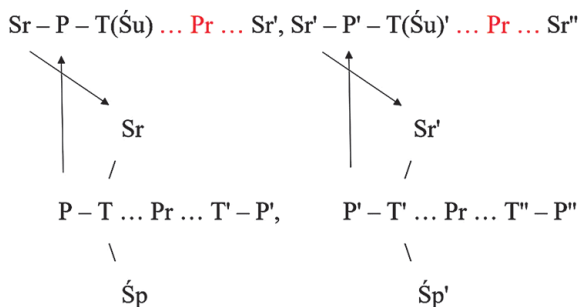


Ryc. 1. Ruch okrężny kapitału (CLEAVER, 2011, s. 112; por. MARKS, 1955, s. 25).

OBJAŚNIENIA: P – pieniądz; Pr – produkcja; Sr – siła robocza; Śp – środki produkcji; T – towar.

Okrężny ruch kapitału opisany przez Marksa opiera się na prostym założeniu: pieniądz inwestowany jest przez kapitalistę w dwa rodzaje towaru, bez których proces produkcji nie może ruszyć: siłę roboczą (kapitał zmienny) i środki produkcji (kapitał stały). W efekcie produkcji kapitalista otrzymuje wzbogacony o wartość dodatkową towar gotowy do sprzedaży; kapitał uzyskany w ten sposób kapitalista częściowo przeznacza na konsumpcję własną, częściowo zaś na ponowną inwestycję: zakup siły roboczej i zakup lub konserwację środków produkcji. Marks był oczywiście świadom tego, że siła robocza pracowników reprodukowana jest

poprzez konsumowanie płacy, nie dostrzegł jednak tego, co z feministycznej perspektywy okazuje się absolutnie kluczowe: faktu, że za reprodukcją siły roboczej stoi również realna, tyle że nieopłacona, praca.



Ryc. 2. Reprodukacja siły roboczej (CLEAVER, 2011, s. 159).

OBJAŚNIENIA: P – pieniądz; Pr – produkcja; Sr – siła robocza; Śp – środki produkcji; T – towar; T(Śu) – środki utrzymania.

Postoperaistki wykazały, że praca nienajemna, dotąd nieuwzględniana w ruchu określonym kapitału – praca domowa, seksualna, afektywna, ale także edukacja pobierana przez uczniów i studentów – nie powinna być ujmowana jako zewnętrzna wobec kapitalistycznej ekstrakcji wartości dodatkowej z prostego powodu: praca nienajemna jest fundamentalna dla kapitalistycznej produkcji, bez pracy nienajemnej bowiem nie może być mowy o jakiegokolwiek pracy najemnej. To w ramach nieodpłatnej, niewidocznej pracy następuje produkcja i reprodukcja jedynego towaru, jakim dysponuje pracownik najemny – siły roboczej.

Brak płacy za pracę reprodukcyjną nie jest rzecz jasna czymś przypadkowym: pozwala wprowadzić wewnętrzną hierarchię w obrębie klasy robotniczej (w heterodoksyjnym marksizmie ujmowanej szeroko, nie tylko w odniesieniu do pracowników najemnych), a tym samym niejako oddelegować mechanizmy dyscyplinowania pracowników nienajemnych. Choć u podstaw kapitalistycznej akumulacji stoi produkcja siły roboczej, to nie kapitaliści nadzorują i przywołują do porządku odpowiedzialne za nią pracownice: tym zajmować mają się sami robotnicy, którzy do dyspozycji dostają cały zestaw narzędzi wywodzących się z długiej tradycji patriarchalnego ucisku. Dopiero z tego miejsca oczywiste staje się to, czego liberalne feministki nigdy nie były w stanie dostrzec: gwałty, przemoc psychiczna i ekonomiczna nigdy nie są jednostkowymi ekscesami, ale stanowią absolutną podstawę funkcjonowania patologicznego systemu. Patriarchat w ujęciu postoperaistek jest oczywiście o wiele starszy niż sam kapitalizm, w kapitalizmie przyjmuje jed-

nak postać specyficznej technologii władzy, która pozwala kapitalizmowi przetrwać i uniknąć licznych kryzysów.

Różnica płciowa i koniec pracy

W słynnym passusie z *Manifestu Partii Komunistycznej*, w którym Marks i Engels komentują hipokryzję burżuazyjnych frazesów o więzach rodzinnych, czytamy: „Ale wy, komuniści, chcecie wprowadzić wspólność żon – wrzeszczy chórem cała burżuazja. Burżua widzi w swej żonie zwykłe narzędzie produkcji. Słyszy, że narzędzia produkcji mają być wspólnie użytkowane, i naturalnie nie może sobie wyobrazić nic innego niż to, że ten sam los spotka także kobiety. Nie domyśla się, że chodzi właśnie o to, by znieść taką sytuację kobiety, w której jest ona zwykłym narzędziem produkcji” (MARKS, ENGELS, 2007, s. 12). Z fragmentem tym bez wątpienia koresponduje jeden z najpopularniejszych tekstów Luce Irigaray, *Rynek kobiet*, w którym filozofka, odnosząc się do badań Lévi-Straussa i stosując marksistowski aparat pojęciowy, wskazuje na miejsce kobiet w gospodarce kapitalistycznej. Ujęcie problemu przez Irigaray w pewnym zakresie pozostaje kompatybilne z analizami postoperaistek, choć akcenty rozłożone zostały tu nieco inaczej, w związku z czym nie są to perspektywy zgodne w stu procentach.

Irigaray zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że w kapitalistycznym społeczeństwie kobieta funkcjonuje **jako towar**, posiada zatem swoją wartość wymienną (jako dziewica lub prostytutka) i wartość użytkową (jako matka). Zagadnienia wymiany kobiet i zakazu kazirodztwa, które mają w tym ujęciu stanowić fundament porządku symbolicznego, zostały opisane w literaturze, nie będę więc poświęcał szczególnej uwagi rekonstrukcji tych pojęć (ARASZKIEWICZ, 2003). O wiele bardziej zajmujące wydaje mi się to, że niewiele mówiono dotąd na temat proponowanej przez Irigaray koncepcji wartości użytkowej kobiety towaru i o konsekwencjach stosowania tej koncepcji w analizie patriarchy i kapitalizmu:

wszelkie ustroje społeczne w toku „dziejów” funkcjonują, opierając się na wyzysku pewnej „klasy” wytwórców, mianowicie kobiet. Ich reprodukcyjna wartość użytkowa (dzieci, siły roboczej) wraz z przemianą w wartość wymienną podtrzymuje porządek symboliczny jako taki, choć kobiety nie są za ową „pracę” w podobnej walucie wynagradzane. To bowiem pociągałoby za sobą rozbięcie systemu wymian, czyli rozkład monopolu imienia własnego [...] sprawowanego przez mężczyzn-ojców (IRIGARAY, 2010a, s. 145–146).

Perspektywa proponowana przez autorkę *Speculum*, jak widać, w punkcie wyjścia ma kilka założeń zbieżnych z postoperaistycznym ujęciem wyzysku pracy nienajemnej: wartość użytkowa kobiety towaru w kapitalizmie jest związana przede wszystkim z reprodukcją siły roboczej, która dla akumulacji kapitału jest niezbędna, a zatem stoi u podstaw funkcjonowania systemu kapitalistycznego w ogóle. Jedna kwestia pozostaje tu jednak problematyczna i wymaga głębszego namysłu: o ile postoperaistki opisują pracę reprodukcyjną w kategoriach nienajemnej pracy czynnie uczestniczącej w produkcji wartości dodatkowej, Irigaray łączy ten rodzaj pracy ściślej z towarowym sposobem istnienia kobiety – skutki tego są znaczące, Irigaray bowiem w ten sposób bagatelizuje towarowy charakter siły roboczej jako takiej, a zatem nadaje podmiotowy charakter męskiemu wytwórcy, choć w kapitalistycznym systemie wyalienowany robotnik zostaje przecież w dużym stopniu pozbawiony sprawczości i **zredukowany do siły roboczej** – jedynego towaru, jaki może zaproponować kapitaliście na sprzedaż. Zdawać by się mogło zatem, że Irigaray czyni kapitalizm bardziej „ludzkim” w stosunku do męskiego robotnika, który w tej optyce jest czymś więcej niż tylko utowarowioną siłą roboczą. W moim przekonaniu nie jest to jednak nieścisłość w wywodzie filozofki, a raczej działanie celowe, które pozwala jej na przeprowadzenie dobrze przemyślanej argumentacji – argumentacji, która ma wyraźny związek z teorią wartości opartej na pracy.

Właściwym celem Irigaray nie jest wcale przedstawienie pracownika najemnego jako całkowicie upodmiotowionego beneficjenta podrzędnej pozycji kobiety w kapitalizmie (MARTIN, 2004, s. 24), ale zwrócenie uwagi na fetysz pracy produkcyjnej, z którym mamy do czynienia zarówno w kapitalistycznej gospodarce, jak i w ortodoksyjnej marksistowskiej krytyce kapitalistycznego sposobu produkcji. Wyzwanie, jakie teorii wartości rzuca feminizm postoperaistyczny, dotyczy – wcześniej zupełnie lekceważonego – udziału pracy produkcyjnej w kapitalistycznej akumulacji, z kolei wyzwanie, jakie teorii wartości rzuca filozofia Irigaray, dotyczy samego prymatu produkcji nad reprodukcją i stojącego za nim Arystotelesowskiego prymatu formy nad materią (MARTIN, 2004, s. 23). W tym sensie francuska myślicielka zwraca uwagę na palący problem postfordowskiego kapitalizmu, który współcześnie jest przedmiotem licznych dyskusji i z biegiem czasu w coraz większym stopniu ujawnia się jako kluczowy dla naszych przyszłych form współbycia – mowa o pracy opiekuńczej, rozumianej nie tyle jako warunek reprodukcji siły roboczej w kapitalizmie, ile jako konieczny punkt wyjścia w rozważaniach nad wszelkimi możliwymi kształtami **postkapitalistycznej** formacji społecznej. Użyteczność proponowanego przez Irigaray pojęcia różnicy płciowej w tym zakresie jest niekwestiono-

wana: jeżeli koncepcja produkcji wartości dodatkowej oparta jest na fallogocentrycznym porządku symbolicznym, wówczas wykrócić nie poza kapitalistyczną eksploatację (rozumianą najszerzej: jako podporządkowywanie chaotycznej materii zorganizowanej, ludzkiej działalności) wymaga pogłębionego namysłu nad tym, gdzie szukać możemy fundamentów innego, przyszłego porządku społecznego. Irigaray nie ma co do tego wątpliwości: konieczne jest przejście „na drugą stronę lustra podtrzymującego wszelką spekulację” (IRIGARAY, 2010c, s. 64). „To w nieredukowalnym wymiarze różnicy płciowej dostrzega ona [Irigaray – D.K.] strategiczne otwarcie na wielość i różnorodność, jako że »dwa nigdy nie dzieli się na dwie jedności. Związki opierają się podziałom na jednostki« [...]. Ta niepodzielność i niesprowadzalność do jedności sugeruje, że jednostka to zawsze »więcej niż jedno« – bo jest i zwielokrotniona w sobie, i otwarta na aspekt relacyjny, co samo w sobie kwestionuje już podział na wewnątrz i zewnątrz. [...] Skoro płciowość jest tym wymiarem egzystencji, który wytycza granice świata, uniemożliwiając w ten sposób wszelkie myślenie w kategoriach całości, to otwiera perspektywę na to, co wykracza poza dany horyzont. Uznanie własnej płciowości wiąże się zatem z uznaniem własnej skończoności, co skutkuje otwarciem na inny świat” (SZOPA, 2018, s. 179). Filozofka opowiada się zatem po stronie materii nieuformowanej w zgodzie z paradygmatem, na którym wzniesiona została „hom(m)oseksualna” kultura. To, co – zgodnie z optyką Irigaray – obecnie stanowi jedynie „wartość użytkową” kobiety towaru, nie tylko musi zostać ujawnione jako fundament kapitalistycznej akumulacji, bez którego ta nie może się obejść, lecz musi także przekroczyć horyzont patriarchalnej spekulacji i stać się – już poza formą towarową – podłożem dla społeczeństwa opartego na *życiodajności troski* (*fécondité de la caresse*)⁵. Bez wątplenia to właśnie ma na myśli Irigaray, gdy pisze o możliwym świecie, w którym towary sprzeciwiają się pójsciu na rynek:

natura wydatkowałaby się, zarazem nie wyczerpując się;
wymieniałaby się bez pracy; darowałaby się – w ukryciu
przed męskimi transakcjami – niczego nie żądając w zamian:

5 Mam tu na myśli tekst Luce Irigaray zatytułowany *The Fecundity of the Caress* (IRIGARAY, 1993). Ze względu na skrótowy charakter tego artykułu pominąć muszę tu kwestię, która obecnie stanowi prawdopodobnie najważniejszy wątek w debatach na temat emancypacyjnego charakteru dowartościowania pracy reprodukcyjnej – chodzi oczywiście o ściśle związane z postfordowskim przekształcaniem kapitalizmu zagadnienie subsumpcji pracy opiekuńczej czy afektywnej i zaprzęgnięcia w proces produkcji wartości dodatkowej życia jako takiego (MORINI, FUMAGALLI, 2011).

bezinteresowne przyjemności, błogość bez znoju, rozkosz bez potrzeby posiadania (IRIGARAY, 2010b, s. 165).

Wszystko wskazuje więc na to, że myśl Irigaray można czytać jako projekt filozoficzny, za którym stoją postulaty niezwykle bliskie współczesnym teoretykom dóbr wspólnych (*commons*)⁶: naczelne zadanie dla ruchów antykapitalistycznych (a zatem – jak wynika ze wstępnych założeń stojących za pojęciem różnicy płciowej – uderzających także w patriarchat) filozofka widzi bowiem nie w działaniach zmierzających do natychmiastowego obalenia systemu opartego na „ruchu spiralnym”⁷, na nieskończonej akumulacji, ale w niestrudzonym tworzeniu innego porządku społecznego; w porządku tym reprodukcja (wartość użytkowa kobiety towaru) nie służyłaby wytwarzaniu i zachowywaniu siły roboczej pracownika najemnego, sprzedawanej następnie na rynku, ale dalszej reprodukcji życia całkowicie wolnego od konieczności sprzedawania siły roboczej. Społeczeństwo, które kolektywnie dąży do samozachowania wskutek wspólnego wysiłku reprodukcyjnego bez generowania wzrostu (a zatem społeczeństwo bez pracy najemnej), byłoby w jej perspektywie społeczeństwem daru bez długu, a nie obliczonej na zysk transakcji.

Choć strategia prowadzenia walki stojąca za kampanią Wages for Housework i Irigariańska koncepcja różnicy płciowej pochodzą nie-

6 „Choć commonsy istnieją tu i teraz, ich dalszy rozwój i splot może umożliwić nam odpowiedź na nieunikniony kryzys kapitalizmu i katastrofę klimatyczną w sposób, który wzmocni autonomię commonsów względem kapitału i państwowej logiki odgórnej organizacji. Jedna szczególna grupa aktywności commonsów, jak sądzę, musi odgrywać tu uprzywilejowaną rolę – chodzi o wszystkie te aktywności, które bezpośrednio służą reprodukowaniu życia, zarówno ludzkich istot, jak i natury. Wspólnoty reprodukcyjne [*commons of reproduction*] już teraz są spontanicznie tworzone przez wielu zwykłych ludzi na całym świecie, aby odpowiedzieć na niedobory, potrzeby lub aspiracje w zakresie dostępu do zdrowej żywności, mieszkalnictwa, wody, opieki społecznej i edukacji. Ale poza ich odpowiedziami na potrzeby, wierzę, że dalszy rozwój tych i podobnych im commonsów będzie na tyle istotną wartością strategiczną, że pozwoli stworzyć materialną podstawę dla renesansu commonsów w wielu sferach [...]. A to dlatego, że nie tylko przyniosą nam one korzyści w zakresie [tworzenia] nowych społeczności, nowych kultur i nowych metod budowania dobrostanu, bezpieczeństwa i zaufania w ramach złożonej organizacji; będą one także chroniły nas przed kaprysmi rynków finansowych, a przede wszystkim zwiększą one nasze bezpieczeństwo i siłę, byśmy mogli odmówić dalszej eksploatacji na kapitalistycznych rynkach. Im większa jest zdolność kapitału do szantażowania nas poprzez gorsze warunki, mniejsze bezpieczeństwo i coraz bardziej wyczerpujący rytm pracy, tym mniej mamy siły, by odrzucić jego logikę. I odwrotnie, siła ta rośnie wraz z pojawianiem się alternatywnych środków naszej reprodukcji” (DE ANGELIS, 2017, s. 13–14).

7 „Konkretnie rzecz biorąc, akumulacja sprowadza się do reprodukcji kapitału w rozszerzającej się skali. Ruch okrężny reprodukcji prostej modyfikuje się i przekształca, według wyrażenia Sismondiego, w spiralę” (MARKS, 1951, s. 626).

jako z różnych porządków – ta pierwsza jest bowiem bronią oddaną w ręce pracownic nienajemnych, a druga pojęciem filozoficznym zmuszającym nas do przewartościowania jedno-męsko-płciowej tradycji myślenia – w gruncie rzeczy mogą one być kompatybilne. Jeżeli domaganie się płacy za pracę reprodukcyjną uznamy za działanie „tu i teraz” destabilizujące kapitalistyczną akumulację, wówczas pogłębiona refleksja nad różnicą płciową okaże się jednym z wielu projektów filozoficznych, które pozwalają wyznaczyć ostateczny horyzont takich działań – jeżeli wyjście poza paradygmat nieograniczonej akumulacji będzie kiedykolwiek możliwe, ów inny porządek będzie musiał znaleźć oparcie w autonomicznym względem kapitału procesie reprodukcji życia jako takiego⁸. Nie chodzi tu rzecz jasna o gotowy, zamknięty projekt społeczeństwa komunistycznego, ale o „rzeczywisty ruch, który znosi stan obecny” (MARKS, ENGELS, 1961, s. 38) – ruch, który swobodną ludzką działalność prowadzącą ku samozachowaniu uwolni od jej produkcyjnego charakteru, a społeczne bogactwo od jego towarowej formy. Sytuując zagadnienie pracy reprodukcyjnej w punkcie wyjścia zarówno codziennych walk, jak i praktyk dyskursywnych, wykonujemy pierwszy krok na drodze ku tak rozumianej emancypacji.

Bibliografia

- ARASZKIEWICZ Agata, 2003: *Poza zakazem kazirodstwa*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1.
- CLEAVER Harry, 2011: *Polityczne czytanie „Kapitału”*. [Przeł. Iwo Czyż]. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”.
- CUNINGHAME Patric, 2010: *Włoski operaismo i autonomia lat 70. Walka przeciwko nieopłacanej pracy reprodukcyjnej i przemocy*. „Przegląd Anarchistyczny”, nr 11 (wiosna/lato).
- DALLA COSTA Mariarosa, JAMES Selma, 1975: *The Power of Women and the Subversion of the Community*. London: Butler and Tanner Ltd.
- DE ANGELIS Massimo, 2017: *Omnia sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. London: Zed Books.
- FEDERICI Silvia, 2017: „Kapitał” a płęć. Przeł. Jakub KRZESKI, Anna PIEKARSKA. „Praktyka Teoretyczna”, nr 3.
- FEDERICI Silvia, AUSTIN Arlen, eds., 2018: *Wages for Housework: The New York Committee 1972–1979. History, Theory, Documents*. 2nd ed. New York: Autonomedia.

⁸ Mogłoby to w jakimś stopniu tłumaczyć skoncentrowanie Irigaray na relacjach matka – córka, które liberalne feministki odczytywały jako konserwatywną apologię matczyności (IRIGARAY, 1993b, 2000).

- FORTUNATI Leopoldina, 1995: *Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labour and Capital*. Trans. Hilary CREEK. New York: Autonomedia.
- GRAEBER David, 2014: *Czas na rewoltę klas opiekuńczych?* Rozmowę przeprowadził Thomas FRANK. Przeł. Łukasz MOLL. „Praktyka Teoretyczna”. [Online:] <http://www.praktykateoretyczna.pl/david-graebber-thomas-frank-czas-na-rewolte-klas-opiekunczych/> [20.11.2018].
- IRIGARAY Luce, 1993a: *The Fecundity of the Caress*. In: EADEM: *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn BURKE, Gillian C. GILL. Ithaca, New York: The Athlone Press.
- IRIGARAY Luce, 1993b: *Sexes and Genealogies*. Trans. Gillian C. GILL. New York: Columbia University Press.
- IRIGARAY Luce, 2000: *Ciało w ciało z matką*. Przeł. Agata ARASZKIEWICZ. Kraków: Wydawnictwo eFka.
- IRIGARAY Luce, 2010a: *Rynek kobiet*. W: EADEM: *Ta płęć (jedną) płęć niebędąca*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IRIGARAY Luce, 2010b: *Towary między sobą*. W: EADEM: *Ta płęć (jedną) płęć niebędąca*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IRIGARAY Luce, 2010c: *Władza dyskursu. Podporządkowanie kobiecości*. W: EADEM: *Ta płęć (jedną) płęć niebędąca*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MARKS Karol, 1951: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1: *Księga II: Proces wytwarzania kapitału*. [Red. Paweł HOFFMAN, Bronisław MINC, Edward LIPÍŃSKI]. Wyd. 3. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- MARKS Karol, 1955: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 2: *Księga II: Proces cyrkulacji kapitału*. [Tłum. Julian MALINIAK. RED. Ożjasz SZECHTER, Eugenia WOLICKA]. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- MARKS Karol, ENGELS Fryderyk, 1961: *Ideologia niemiecka*. W: IDEM: *Dzieła*. T. 3. Przeł. Jerzy DEWITZ et al. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- MARKS Karol, ENGELS Fryderyk, 2007: *Manifest Partii Komunistycznej*. Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski). Warszawa. [Online:] https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf [9.04.2019].
- MARTIN Alison, 2004: *European Initiative: Irigaray, Marx, and Citizenship*. „Hypatia”, vol. 19, no. 3.
- MORINI Cristina, FUMAGALLI Angela, 2011: *Life Put to Work: Towards a Life Theory of Value*. Trans. Emanuele LEONARDI. [Online:] <http://www.ephemerajournal.org/contribution/life-put-work-towards-life-theory-value> [20.11.2018].

- SZOŁA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- WEEKS Kathi, 2011: *The Problem with Work. Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham–London: Duke University Press.
- WRIGHT Steve, 2002: *Storming Heaven. Class composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London–Sterling: Pluto Press.

Dawid Kujawa

Post-Operaist Feminism and Luce Irigaray's Philosophy – an Attempt at Reconciling Stances

Summary: In the present article the author endeavours to compare the main assumptions of Italian post-operaist feminism (mostly those related to the Wages for Housework campaign) with Luce Irigaray's sexual difference philosophy. Assuming as a departure point the notion of labour force reproduction, the author tries to prove the synergic potential sustaining between the two mentioned perspectives – the most noteworthy convergence between them is the eventually shared ontological horizon stemming from Marx's perspective on communism as “the real movement which abolishes the present state of things.”

Keywords: post-operaism, sexual difference, Luce Irigaray, Wages for Housework, reproduction

Dawid Kujawa

Féminisme postopéraïste et la philosophie de Luce Irigaray – une tentative d'accorder les positions

Résumé : L'article essaye d'accorder les questions principales du féminisme italien postopéraïste (avant tout dans la mesure de la campagne de Wages for Housework) avec la philosophie de la différence sexuelle de Luce Irigaray. En partant de la notion de la reproduction de la main d'œuvre, l'auteur tente de démontrer une possibilité d'enrichissement réciproque des deux perspectives – un pareil horizon ontologique ayant source dans la présentation de Marx du communisme en tant qu'« un véritable mouvement qui neutralise l'état actuel » est un élément qui les relie étroitement.

Mots clés : postopéraïsme, différence sexuelle, Luce Irigaray, Wages for Housework, reproduction



W jaki sposób różnica płciowa może ocalić nasz świat*

Cierpienie i zniszczenie naszego świata, jakich obecnie doświadczamy, zmuszają nas do przemyślenia sposobów, dzięki którym wciąż moglibyśmy ocalić życie, poczynawszy od naszego życia ludzkiego. Wyśilek, jakim jest myślenie, musi wyrastać z tego, co najbardziej istotne dla życia i dla jego pielęgnowania. Wymaga to od nas podawania w wątpliwość sposobów, w jakie nasza tradycja zebrała wszystkie byty w całość, jak również rozważenia wszystkich możliwości, za pomocą których moglibyśmy wspólnie zbierać się i jednoczyć – każde z nas z osobna i wszyscy razem.

Pytanie o konstytuowanie się ludzkiego bytu w całość nie zostało przemyślane. Kiedy grecki filozof pozostawał pod wrażeniem rzeczywistości, jaką napotykał i jaką go otaczała, to nie tylko nie zastanawiał się wystarczająco nad sobą samym, ale też nie przemyślał sposobu, w jaki mógłby się w sobie zebrać i z sobą zjednoczyć. Wydaje się, że jego jedność jako bytu ludzkiego wyniknęła z faktu, że rozumiał on byty, jakie napotykał. Nie wrócił do siebie, by odsłonić prawdę o sobie, a także prawdę, która stanowiła dla niego punkt wyjścia w konfrontacji z bytem. Oczywiście mamy słynną dewizę Sokratesa „poznaj samego siebie” (*know thyself*), lecz taka wiedza jak dotąd nie wzięła pod uwagę pełni naszej egzystencji. Nasza podmiotowość nie była jeszcze przedmiotem namysłu filozofa greckiego, a pytanie o naszą ucieleśnioną i jednostkową podmiotowość nie zostało postawione przez filozofię Zachodu.

Człowiek/mężczyzna stał się znakiem pozbawionym znaczenia – by zacytować fragment z Hölderlina. Wydaje się, że stopniowo zatracił swoją ścieżkę i przebywa na wygnaniu w nieznanym mu świecie. Wędruje tu i tam, robi to i owo, jednego dnia myśli tak, a następnego inaczej, swoim opuszczeniem [*dereliction*] dając świadectwo braku swojej spójności. Mężczyzna zagubił się nie tylko dlatego, że stracił poczucie znajomości świata, który go otacza – jak napisał Hölderlin – lecz także dlatego, że zapomniał o sobie samym. Nie wie już dłużej, czym i kim jest jako człowiek.

* Niniejszy tekst ukaże się w wersji pierwotnej jako *How Sexuate Difference Can Rescue Our World* na łamach „Environment Philosophy” 2020, vol. 17, no. 1 (Spring). Dziękujemy Autorce za zgodę na udostępnienie praw do przekładu niniejszego tekstu.

Jego mowa i jego słowa zaś nic już nie znaczą. Obejmuje sobą coraz to większą przestrzeń i poszukuje siebie poza sobą samym w tym, co nasza kultura uznaje za odpowiednie dla jego dobra. Lecz w ten sposób coraz bardziej oddala się od siebie przez to, co również wyczerpuje jego pokłady życia, jego energię. Nie jest już możliwy jego powrót do siebie, jego zjednoczenie z samym sobą. Dlatego też nie wie on już, czego naprawdę chce, i swoją uwagę kieruje ku temu, co doprowadza go do ruiny. Stracił źródło swojego własnego pożądania.

Nasza zdolność do robienia czegokolwiek bierze się z naszego pożądania, ale rozumianego nie jako potrzeba tej czy innej rzeczy, lecz jako pragnienie naszej własnej realizacji. Obecnie brakuje takiej tendencji; tymczasem konieczny jest taki sposób myślenia, który przyczyni się do naszego stawania się jako ludzi, do stawania się człowieczeństwa. Nazbyt często myślenie ocenia się dziś zgodnie z postawą podporządkowania nas samych urządzeniom technicznym, które czynią nas obojętnymi wobec faktu, że nie dochowujemy wierności sobie. Techniczne narzędzia – nawet jeśli spojrzeć jedynie na strukturę naszej logiki – działają niczym filtr będący następstwem rzekomej neutralności naszej kultury, a zwłaszcza tradycji uniwersyteckiej, narzucającej nam warunki zdobywania wiedzy. Niestety! Tradycja akademicka nie podaje w wystarczający sposób w wątpliwość źródeł owych rozwiązań technicznych i nie zastanawia się nad brakiem neutralności i nad krzywdzącym charakterem owej strukturyzującej ramy, z której czyni podstawę dla naszego sposobu myślenia i mówienia, czyli stawania się ludźmi.

W rzeczywistości ten najwyraźniej neutralny system, któremu uczymy się być posłuszni, odcina nas od nas samych i sprawia, że błędzimy w sztucznie wytworzonym świecie, gdzie znaki lub wskazówki wytyczające nam ścieżkę wymagają od nas wiary w to, czego nas nauczono, zamiast nauczyć nas, że nasza własna percepcja i sposób jawienia się mogą nas doprowadzić do nas samych. Bycie etyczną/etycznym w pierwszej kolejności wymaga od nas zamieszkiwania w nas samych, dochowywania wierności sobie bez konieczności zapożyczania miejsca, słów, sposobów poznawania od innej/innego lub narzucania innej/innemu naszych.

Bycie etycznym zakłada przede wszystkim dostrzeganie tego, czym i kim jesteśmy, i poszanowanie inności innej/innego. Jednakże nasza tradycja, ufundowana na reprezentacji i uprzywilejowaniu tego, co takie samo, uniemożliwia nam takie zachowanie. Myśl, która pragnie być etyczna – co należy odróżnić od podporządkowywania się regułom moralnym – musi zatem wycofać się ze zniewalających ją znaczeń kulturowych i spróbować powrócić do siebie, by znów nauczyć się dostrzegać to, co trzeba dostrzec, by

móc myśleć. Biorąc pod uwagę, iż nasz świat jest w stanie krytycznym, oznaczałoby to myślenie o tym, jak nadal możliwe jest ocalenie nadającego się do zamieszkiwania świata zarówno dla ludzi, jak i dla wszystkich żyjących organizmów.

By móc wykroczyć poza normy, którym zostaliśmy podporządkowani, musimy poddać pod rozwagę to, co dziś wydaje się konieczne, by ochronić teraźniejszość i przyszłość dla życia ludzkiego i środowiska, w którym człowiek żyje. Oczywiście, przestaliśmy dostrzegać tę konieczność i w oderwanych od niej zideologizowanych, sofistycznych debatach oddalamy się od niej coraz bardziej. Musimy zatem w pierwszej kolejności przemyśleć, co jest najważniejsze dla naszego przetrwania. Najprostsza odpowiedź, którą jednakże zazwyczaj ignorujemy, jest taka: potrzebujemy powietrza nadającego się do oddychania, wody zdatnej do picia, promieni słonecznych i ciepła słonecznego sprzyjających życiu, jak i żyznej ziemi, na której można żyć.

Jaka myśl tak naprawdę troszczyła się o te potrzeby? Dlaczego nasza tradycja wyobrażała sobie, że istotniejsze dla ludzi jest budowanie świata za pomocą coraz to bardziej wyrafinowanych technik niż pielęgnowanie naturalnego środowiska, w którym przyszłiśmy na świat i w którym żyjemy? Pytał o to już chór w pierwszym stasimonie tragedii Sofoklesa *Antygona*. Który filozof, zwłaszcza filozof Zachodu, naprawdę poświęcał się zdefiniowaniu kultury powietrza, wody, światła i ciepła słonecznego, ziemi? A z drugiej strony – albo i w konsekwencji – który demokratyczny przywódca martwił się o te elementy niezbędne do życia zamiast przypodobywać się elektoratowi przez odniesienie do najbardziej destrukcyjnych dla tegoż elektoratu tendencji, czyli zamiłowania do konsumpcji? Czyż ludzie biznesu, a nade wszystko szkoły biznesowe nie powinny dawać przykładu przez wymyślanie i rozpowszechnianie nowych form produkcji? W rzeczywistości ani politycy, ani naukowcy, którzy ustanawiają prawo w naszych czasach, nie są zdolni do myślenia. To do nauczycielek i nauczycieli, a zwłaszcza do wykładowczyń i wykładowców akademickich, należy uczenie młodych ludzi myślenia, a nie tylko technik, które są wymagane w określonej profesji, lecz nie inicjują już myślenia jako takiego. Jak zatem uczyć sposobów produkcji, które służą temu, co natura sama z siebie jest w stanie wyprodukować, zamiast usiłować zastąpić ją pracą ludzką, a tym samym niszczyć? Powietrze, woda, ziemia i słońce są nam dane przez naturę. W jaki sposób działalność biznesowa i ludzie biznesu mogliby poświęcić się pielęgnowaniu tych naturalnych darów? Jak mogliby naprawić szkodę, jaką wyrządzili środowisku niezbędnemu do życia wszystkich istot żywych, a następnie pielęgnować naturalny potencjał tego środowiska, by mogło ono sprzyjać rozwojowi istot żywych – zwłaszcza świata roślin niezastąpionemu

w oczyszczaniu powietrza, modulowaniu temperatury, regulowaniu poziomu wilgoci w atmosferze, utrzymywaniu płodności ziemi, jak również przyczynianiu się do naturalnego piękna naszego otoczenia? W jaki sposób biznes, a bardziej ogólnie: ludzie świata kultury mogą troszczyć się o środowisko niezbędne do życia i dzielić się nim, co jest gestem bardziej demokratycznym niż wszelkie próby dystrybucji bogactwa uzyskanego dzięki eksploatacji wszystkiego, co żyje?

Jak kształcić przyszłych naukowców, by potrafili oni szanować naturalne rytmy, a nie zmuszać je lub zachęcać siłą do niszczenia ich w imię produkcji, bez przywiązywania wagi do wyczerpywania się zasobów naturalnych? Jak uczyć młodych ludzi, by przede wszystkim troszczyli się o życie, a zwłaszcza o tę istotę żywą, jaką jest człowiek: czyli ten, kto jest lub powinien być odpowiedzialny za gospodarowanie światem? Po zatroszczeniu się o atmosferę niezbędną dla każdego życia istotne jest wzięcie pod uwagę sposobów, w jakie możemy zatroszczyć się o człowieka jako takiego – czyli o kolejny wytwór natury, który musimy pielęgnować.

W jaki sposób byt ludzki stał się, podobnie jak natura, miejscem o wiele bardziej radykalnej eksploatacji niż ta, o której mówił Marks? Nie jest to wyłącznie problem ograniczający się do wyzysku robotników przez właścicieli fabrycznych, lecz kwestia przekształcania bytu ludzkiego jako takiego, czy jest nim właściciel, czy robotnik, w zasoby lub narzędzia podtrzymujące mechaniczny system, jakim stał się świat za sprawą organizacji pracy, system, który potrzebuje materiałów i energii, by podtrzymywać dalsze funkcjonowanie w celu konsumpcji wszystkiego, co wciąż nadaje się do skonsumowania.

W jaki sposób możemy przeciwstawiać się temu uniwersalnemu mechanizmowi już ustanowionemu? Jak możemy chronić trwały rozwój nie tylko z myślą o naturze jako ziemi, wodzie, powietrzu i słońcu, lecz również o naszej własnej naturze, o nas jako o naturze? Poznajemy nasze zasoby energii po to, by je pielęgnować, a nie po to, by je ślepo wydatkować lub pozwalać na ich eksploatację. Nie ulega wątpliwości, że nasza zdolność do nawiązywania relacji stanowi istotny potencjał, który nie został jeszcze dostrzeżony, a który został zaprzęgnięty i niedoceniony przez pracę i świat biznesu, jak również przez kulturę, która doprowadziła do tego, że zainwestowaliśmy naszą energię relacyjną w abstrakcyjne [*suprasensitive*] wartości lub jednostki, które przeszkodziły nam w dzieleniu się nią między sobą nawzajem.

Niezależnie od tego również sama praca jako sublimacja naszego pożądanego w abstrakcyjne ideały stanowiłaby być może mniejsze zagrożenie niż zredukowanie każdego z nas przez pieniądź do technicznego i politycznego funkcjonowania współczesnego świata.

Od tego czasu staliśmy się zaledwie zdawnymi do eksploatacji komponentami, służącymi akumulacji substancji i siły, zdolnymi do podtrzymywania międzynarodowego mechanizmu, który wytwarza świat takim, jakim jest on obecnie. Mogłabym równie dobrze dodać: świat taki, jaki już nie istnieje, jak bowiem możliwe jest określenie mianem świata maszynierii, którą karmimy, w której jesteśmy uwięzieni, nie mając nawet możliwości jej zamieszkiwania? Jakże właściwie zostało nam miejsce nadające się do zamieszkania?

Być może nie pozostaje nam nic innego, jak nauczyć się ukrywać, by uciec przed kulturą, która zamierza wszystko zdominować i wyeksploatować. W obliczu powołania nauki, technologii i polityki, jakim jest obserwacja wszystkiego, by móc tym zarządzać, zwłaszcza dzięki informacjom i statystykom, być może nasze szanse na zabezpieczenie przyszłości dla nas jako ludzi będą wiązały się ze stawianiem oporu przez ukrywanie naszych ludzkich zasobów przed pojawieniem się. W rzeczywistości owo pojawienie się prowadzi do ich eksploatacji przez środki produkcji, które nie znajdują się już w rękach dyrektorów firm, lecz, bardziej ogólnie, służą wytworzonemu światu kultury i polityki, który zarządzany jest przez rozpowszechnioną maszynierię, łącznie z tymi, którzy twierdzą, że się jej przeciwstawiają, ponieważ nie zdają sobie oni sprawy z jej destrukcyjnej mocy.

Jak chronić naszą energię służącą do nawiązywania relacji przed tego rodzaju zagrożeniem? Jak uniknąć oddania naszego pożądanego na rzecz naukowych lub pseudodemokratycznych idei, które zostały zdehumanizowane przez działania techniczne? Nasza kultura nie nauczyła i nie uczy nas, jak bronić się przed tym niebezpieczeństwem. W moim przekonaniu taka obrona jest możliwa przez przeciwstawienie owej maszynierii, którą karmimy, naszej energii naturalnej, czyli tych środków, które zdolne są do gromadzenia energii, jaką jest nasze upłciowione ciało. Dzięki temu, że żyjemy w ciele, i dzięki naszemu upłciowionemu pożądanemu, będącemu ramą strukturyzującą naszą energię, możemy osiągnąć zdolność do ukrywania jej przed naukowcami i technokratami oraz przed ich metodami, które polegają na odsłonięciu wszystkiego po to, by oceniać i kalkulować. Pielęgnując nasze pożądanego jako naturalną i tajemniczą energię przeznaczoną do dzielenia się z inną/innym, nie odkrywamy naszej inności, która zostałaby poddana akumulacji wynikającej ze zbiorowej eksploatacji nietroszczącej się o trwały rozwój człowieczeństwa jako takiego. I obawiam się, że osiągnęliśmy punkt, w którym socjalizm podąża tą samą drogą co kapitalizm w kwestii wyzysku. W istocie socjalizm dąży do dystrybucji tego, co kapitalizm chce zgromadzić bez kwestionowania samych środków produkcji. Celem socjalizmu wydaje się nawet akumulacja nasta-

wiona na dystrybucję w imię ideałów równości, by nie powiedzieć Tego Samego, które, poza faktem, że popadają w idealizm, nie mają niczego wspólnego z kultywowaniem samej natury. W konfrontacji z imperializmem złożonym z socjalizmu i kapitalizmu, a także ich narastających przeciwności i porażek, musimy niezwłocznie wypracować inną kulturę, która w pierwszej kolejności będzie troszczyć się o pielęgnowanie życia i nauczy nas, jak podtrzymywać naszą energię naturalną bez konieczności wydatkowania jej na produkcję pozbawionych życia przedmiotów, środowiska i obywateli przez uogólniającą maszynierię.

Od samego początku nasza zachodnia logika, nasz logos, odsłaniała naturę, w tym naturę nas samych, w celu jej eksploatacji, jednocześnie pozbawiając wszystko pierwotnych korzeni. Tak więc początkiem bytu ludzkiego winien być logos i jego technika scalania wszystkiego w całość. Jednakże ani język, ani dyskurs nie pozwoliły nam powrócić do naszej naturalnej przynależności będącej warunkiem ukształtowania kultury szanującej życie. Żadna logika nie oświeciła nas, jak ważne jest podtrzymanie niewidzialnych, niepoddających się kalkulacji i niewyczerpywalnych zasobów energii, powstałych dzięki istnieniu między nami płciowym różnicom. W najlepszym razie nasza tradycja odraczała tę kwestię, pozostawiając ją w stanie zawieszenia w postaci znajdującego się poza naszym zasięgiem Absolutu, od którego jesteśmy odseparowani przez różnicę ilościową, podczas gdy nasza różnica wynikająca z natury jest różnicą jakościową.

Logika techniczna, na której zasadza się nasza kultura, doprowadziła nas do takiego sposobu życia i myślenia, których nie wybrali byśmy dobrowolnie, a które coraz bardziej pozbawiają nas naszych zasobów niezbędnych nam do rozwoju, jak również do rozwijania relacji z inną/innym(i). Zamiast być trybikiem w maszynie, która od tamtego czasu rządzi światem, i zamiast dawać się kształtować przez dyskursy, włączając w to dyskursy pseudodemokratyczne, które coraz bardziej wykorzeniają nas z naszej naturalnej przynależności, musimy pilnie powrócić do tego sposobu zachowania, w którym jakaś wolność jest dla nas nadal dostępna. Będzie to zatem kwestia nauczania się, jak kształtować w nas samych, począwszy od danej nam materii, naszej naturalnej przynależności, z uwzględnieniem naszego trwałego rozwoju i człowieczeństwa. Wymaga to od nas, byśmy porzucili fascynację wirtualnością, która wyczerpuje nasze realne możliwości, i zaczęli ponownie od naszego potencjału fizycznego i relacyjnego. To zaś domaga się od nas, byśmy rozważyli, czy dochowujemy wierności sobie na każdym kroku, oraz zweryfikowali, czy powrót do naszej własnej natury jest w ogóle możliwy. Nasze stawanie się w tym sensie koresponduje z pracą, którą sami sobie wyznaczamy, bez poddawania się wymo-

gom, które neutralizują naszą energię po to, by skumulować ją wraz z innymi energiami w nieodróżnicowaną totalność.

To określona natura, a zwłaszcza określona natura naszej upłciowionej energii, pozwala nam na ochronę tej natury przed wyzyskiem świata technicznej maszynierii i zachowanie tej natury dla tworzenia – ποίησις [poiēsis] – które przyczyni się do nieprzerwanego rozwoju, w tym do wytwarzania i wzrostu naszej energii, zwłaszcza dzięki relacji z inną, różniącą się płciowo istotą ludzką.

Techniczna maszynieria, która dziś dominuje nad naszą egzystencją, uniemożliwia nam powrót do energii, która jest wytworem naszej własnej natury. Oznacza to, że energia ta traci swoje żywotne właściwości i jakości w procesie produkcji pozbawionym życia.

Nie odwołuję się tu, rzecz jasna, do prostego użycia technologicznych przedmiotów, ale do faktu, że ukształtowaliśmy naszą energię, aby była do nich podobna i podobnie działała, nie troszcząc się w sposób wystarczający o podtrzymanie żyjącej energii w celu odkrycia i pielęgnowania naszej ludzkiej przynależności. Przywiązywanie wagi do pielęgnowania naszego pożądanego może pomóc nam zachować energię żywą, a użycie technologii usytuować na poziomie potrzeb, a nie pożądanego.

Pożądanie wiedzie nas do przekraczania tego, czym lub kim już jesteśmy, skłania nas do wyjścia poza siebie, a w szczególności w kierunku innej/innego jako odmiennego. Pielęgnowanie naszego pożądanego musi doprowadzić nas zarówno do otwarcia nas samych na ten element, który zachęca nas do wyjścia poza nas samych, jak i do pozostania w sobie po to, by nie odciąć się od źródeł naszej żyjącej energii. Niestety, sposób pojmowania pożądanego seksualnego w naszej kulturze prowadzi do czegoś wprost przeciwnego do dbania o nie. Relacje seksualne postrzegane są jako okazja do wydatkowania lub wyczerpywania naszej energii, a nie jako przestrzeń, w której możemy odkryć znaczenie dzielenia pożądanego tak, by móc osiągnąć człowieczeństwo.

Techniki seksualne mają na celu magazynowanie i wykorzystanie naszych zasobów energii, a nie ich wytwarzanie, rozwój i kształtowanie w każdym z nas z osobna i między nami. A kiedy upłciowiona energia nie jest podporządkowana różnorodnym technikom, które dążą wyłącznie do seksualnej przyjemności jako wymówki, to służyć ma reprodukcji ludzi, ale nie rozwojowi istoty ludzkiej jako takiej.

Nasza kultura pozornie odseparowała się od świata przyrody, szczególnie od świata roślinnego, przez zdominowanie go. W ten sposób doprowadziła do oddzielenia wszystkiego od życia wierzonego swoim korzeniom, jednocześnie imitując wzrost roślin: wzra-

stanie od dołu ku górze ze względu na przyciąganie do tego, lub przez to, co daje życie: słońca. Jednakże zastępując słońce i wierność naturalnym korzeniom Dobrem Platońskim, nasza kultura oddzieliła rozwój kulturowy od rozwoju naturalnego: ten pierwszy naśladuje ruch wzrastania tego drugiego, ale nie gwarantuje go.

Człowiek może postąpić w inny sposób: może znaleźć perspektywę spojrzenia obejmującą to, co żyjące, a czym sam jest, mając na celu pielęgnowanie tego, a nie zdominowanie. To z kolei pociąga za sobą zarzucenie wertykalnego wzrostu po to, by móc pielęgnować żyjące pożądanie. Wymaga to od nas, byśmy troszczyli się bardziej o rozwój horyzontalny w relacjach z inną/innym jako inną/innym, która/który uosabia transcendencję horyzontalną, nie zaś wertykalną znajdującą się poza naszym zasięgiem.

Pielęgnowanie pożądanego dla innej/innego i wraz z nią/nim oznacza, że uczymy się przekraczać samych siebie, bez podporządkowywania się Absolutowi, który nas przewyższa – jak Platońskie Dobro czy bóg w religii monoteistycznej. To prawdopodobnie najbardziej podstawowy gest, na którym możemy budować ludzką kulturę. Wymaga od nas dochowania wierności samym sobie, powrotu do naszej naturalnej przynależności, by móc rozwinąć ją na potrzeby bycia człowiekiem z sobą samym, z inną/innym, z innymi.

Owo przedsięwzięcie doprasza się pogodzenia Bycia z życiem, zamiast wzajemnego przeciwstawiania ich sobie. Życie wzrasta i pojawia się zgodnie ze swoimi własnymi formami. Drzewo nie potrzebuje ludzkiej interwencji, by przybrać formę, natomiast kultura człowieka nie może rozwijać się bez poszanowania form odpowiadających istotom żywym, w tym ludzi jako istot żywych.

Przewyciężenie tradycyjnej metafizyki wiąże się nie tylko z koniecznością pytania o fałdę, jaka powstała z różnicy między bytem a Byciem – jak uczynił to Heidegger – lecz również z namysłem nad potrzebą takiej fałdy. Byt ludzki z natury oznacza dwoje, co nie jest tożsame z podwojeniem. Natomiast relacja między tym dwojgiem, którzy szanują wzajemną różnicę, ale nie tylko na poziomie instynktów, może nieustannie generować lub regenerować Bycie, które nie odnosi się już dłużej do trwałych esencji, lecz do rozwoju życia. Przez wejście w obecność [*entering into presence*] z poszanowaniem innej/innego jako różnej/różnego mężczyzna i kobieta mogą stworzyć Bycie człowieka, który od tej pory zdolny będzie do wykroczenia poza dawnego człowieka Zachodu i ucieleśnienia tego, co Nietzsche w dość ryzykowny sposób nazwał nadczłowiekiem. Relacja między mężczyzną a kobietą – nie mówię tu o relacji seksualnej, lecz o płciowej – dostarcza ludzkości podstaw, ale też zasobów, zwłaszcza energetycznych, dzięki którym byt ludzki może egzystować zarówno jako natura, jak i jako kultura, natura i duchowość. Są to seksualne – a raczej upłciowione – tożsamości

i różnice, które pozwalają bytowi ludzkiemu będącemu wyłącznie materią wychodzić poza siebie, przekraczać materię cielesną w kierunku osiągnięcia ludzkiego przeznaczenia.

Chodzi mi o coś więcej niż o anatomiczne przeznaczenie – o którym mówił Freud w odniesieniu do naszej płciowej przynależności – i mogłabym dodać, że różnica płciowa między bytami ludzkimi może ustanowić duchowe stawanie się człowieczeństwa bez konieczności odwoływania się do transcendentnego Absolutu pozostającego poza naszym zasięgiem.

Tak naprawdę uważam, że płciowa przynależność człowieka zdeterminowała wszelki rozwój kulturowy oraz język, lecz nie została przemyślana jako taka, ze swoim potencjałem do osiągnięcia naszego człowieczeństwa. Kluczowe są dziś troska i pielęgnowanie tego potencjału z co najmniej dwóch powodów: 1) musimy powrócić do źródeł naszej energii po to, by przetrwać i podjąć na nowo zadanie pielęgnowania życia zarówno na poziomie jednostkowym, jak i kolektywnym; 2) musimy wkroczyć na nowo na ścieżkę ludzkiego stwania się, która pozwoli na współdzielenie świata przez ludzi niezależnie od ich kultury, tradycji duchowej i języka.

Pieniądze, rzecz jasna, nie są w stanie tego dokonać. Różnica płciowa tak, o ile będziemy w stanie ją dostrzec i uznać jej znaczenie dla ludzkiego życia, jego rozwoju i dzielenia się nim.

*Z angielskiego przełożyła Katarzyna Szopa
Przekład przejrzała Karolina Lebek*

Luce Irigaray

How Sexuate Difference Can Rescue Our World

Summary: In this text Luce Irigaray enquires into questions pertaining to knowledge production, contemporarily derivative upon capitalist system of production and the ideology promoting sexual/gender neutrality, along with corporeal/bodily, class-related, and cultural non-differentiation. According to the female philosopher, the said system contributes to exploitation of not only human work, but most of all energy that fuels our ability to bond and be together. Therefore, going back to the most fundamental structure of human subjectivity determined by the sexuate difference, may prove to be not only a strategic resistance device meted out against capitalist organisation of work, but also a path leading to another world, where a coexistence acknowledging mutual/reciprocal difference may appear possible.

Keywords: sexuate difference, desire, relational energy, sexuality, Luce Irigaray

Luce Irigaray

Comment la différence sexuelle peut sauver notre monde

Résumé : Dans l'article, Luce Irigaray réfléchit sur les questions liées aux méthodes de la génération de la science qui sont actuellement subordonnées au système capitaliste de la production et de l'idéologie promouvant la neutralité sexuelle et l'homogénéité des corps, des classes et des cultures. Selon philosophe, ce système contribue à une exploitation non seulement du travail humain mais surtout de l'énergie qui est responsable de notre aptitude à nouer les relations et vivre ensemble. Le retour dès lors à la structure la plus fondamentale de la subjectivité humaine indiquée par la différence sexuelle peut s'avérer un outil stratégique de la résistance à l'organisation capitaliste du travail mais aussi le sentier menant vers un monde à part où la coexistence et les respects réciproques des différences seront possibles.

Mots clés : différence sexuelle (*sexuate difference*), désir, énergie relationnelle, sexualité, Luce Irigaray



Tomasz Krupa

CENTRE DE RECHERCHE EUROPEES-EURASIE (CREE), INALCO, PARYŻ

 <https://orcid.org/0000-0003-3200-6290>

Niemżliwe „stawanie-się-mężczyzną”

Ovidiu Anemțoaicei *O propunere de corpo-etică feministă*

Masculinități și filosofia diferenței sexuale

[*Propozycja feministycznej etyki korporalnej*

***Męskości i filozofia różnicy płciowej*]**

Ovidiu Anemțoaicei (ur. 1981), znany rumuńskim czytelnikom jako tłumacz prac Luce Irigaray (*Le partage du monde*, 2015) czy Rosi Braidotti (*The Posthuman*, 2016), wydawca, ale również profeministyczny działacz lewicowy, jest autorem bardzo dobrze przyjętej przez krytyków i nominowanej do wielu krajowych nagród książki *O propunere de corpo-etică feministă. Masculinități și filosofia diferenței sexuale* [*Propozycja feministycznej etyki korporalnej. Męskości i filozofia różnicy płciowej*]¹, powstałej jako praca doktorska, obroniona w 2014 roku na budapeszteńskim Central European University pod kierownictwem Lindy Fisher.

W swojej książce Anemțoaicei szuka odpowiedzi na pytanie, co może przynieść refleksja nad mężczyznami (ang. *men*, rum. *bărbați*)² i męskociami (ang. *masculinities*, rum. *masculinități*) w świetle filozofii różnicy płciowej (ang. *sexuate difference*, rum. *diferența sexuală*) w ujęciu Luce Irigaray. Przyjmuje Deleuzjańskie rozumienie „krytyki” i opierając się na nim, stara się zbadać tę kwestię – rozwija concept „stawania-się-mężczyzną” (ang. *becoming-man*, rum. *devenire-bărbat*), wyrastający z nomadologicznego projektu Deleuze’a i Guattariego, oraz etyczne następstwa „devenir-homme”. Zdradzający motywacje tłumaczeń dokonanych przez autora³, projekt ten jest niekiedy karkołomny, czego sam autor wydaje się świadom – przypomnę choćby przywołany w tytule niniejszej noty, a niezachowany w ostatecznej publikacji podtytuł pracy *A Sketch for an Impossible „Becoming-Man”* (ANEMȚOAICEI, 2014).

Rumuński badacz proponuje odnowienie dyskursu wokół związku pomiędzy męskimi ciałami (ang. *male bodies*, rum. *corpuri bărbătești*) a męskociami i zakreśla tym samym teoretyczne ramy „etyki korporalnej” (ang. *corporeo-ethics*, rum. *corpo-etică*): w jej obrębie podejmuje tematykę etycznego wymiaru życia mężczyzn i kobiet,

1 Książka jest dostępna od niedawna również w języku angielskim: *Male Bodies and Sexual Difference. A Proposal for a Feminist Corporeo-Ethics* (ANEMȚOAICEI, 2018).

2 Ze względu na to, że w swojej lekturze opieram na wersji w języku rumuńskim, postanowiłem podawać wybrane terminy również w tym języku, aby dać czytelnikowi namiastkę oryginalnego tekstu.

3 Chodzi o książkę Rosi Braidotti *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym* (BRAIDOTTI, 2009).

a za punkt wyjścia obiera ciała mężczyzn i ich doświadczenia. Projekt Anemtoicei jest na wskroś etyczny, jego celem jest bowiem zarysowanie tożsamości wyraźnie relacyjnej, również w wymiarze metaetycznym:

W jaki sposób mogę stawiać pytania o samego siebie, by stały się one praktyką pozytywną, tj. jak pisać jako ciało (męskie) i żyć w języku i za pośrednictwem języka, ale także poza nim? Jak mogę *myśleć* i *działać* inaczej, bym mógł sobie wyobrazić i przeżywać zmiany w wymiarze społecznym w tej oto „teraźniejszości”, a pozostając jednocześnie wierny swojemu ucieleśnionemu „ja”?⁴ (ANEMTOICEI, 2017, s. 10)

Nowe spojrzenie na problem męskich „ucieleśnionych doświadczeń” (ang. *embodied experiences*, rum. *experiențele întrupate*)⁵, tj. z jednej strony doświadczeń z własnym ciałem, a z drugiej – doświadczeń w relacji z ciałami innych, może doprowadzić, zdaniem autora, do ukształtowania się takiej męskiej podmiotowości, która nie opierałaby się już na opresji i przemocy względem ciała oraz przeżyć innych mężczyzn i kobiet, ale która rozpoznawałaby różnicę płciową w jej ujęciu przez Irigaray – bez jednoczesnego narcystycznego umiejscawiania mężczyzny na nowo w centrum zainteresowań badań feministycznych.

Warto podjąć namysł nad *men's studies*, które – jak wykazuje autor – męskie doświadczenia ciała waloryzują w mniejszym stopniu niż kobiece. Męskość hegemoniczna, ale po części również męskości mniejszościowe (*gay, queer* etc.), jest postrzegana głównie jako płeć kulturowa (ang. *gender*, rum. *gen*), podczas gdy samo ciało jest ujęte w analizie powiązań męskich ucieleśnień z męską podmiotowością głównie w perspektywie dyskursywno-konstruktywistycznej. Częste w badaniach genderowych oddzielenie pojęcia męskości od męskich ciał prowadzi do tego, że zdają się one wręcz zbędne przy definiowaniu męskości; tymczasem pytanie o nią, jakkolwiek byłaby ona konceptualnie oderwana od cielesności, musi prowadzić również, jak twierdzi autor, do odpowiedzi na pytanie o męskie ciała oraz o ich materialność (ang. *materiality*, rum. *mate-*

⁴ Jeżeli nie zaznaczono inaczej, fragmenty w przekładzie autora artykułu.

⁵ W tym miejscu należy zwrócić uwagę na obecne w języku rumuńskim rozróżnienie natury fenomenologicznej, którym kieruje się Anemtoicei, a które zdaje się nieprzetłumaczalne na język polski, tj. pomiędzy ciałem (rum. *corp*, słowo pochodzenia łacińskiego) zobiektywizowanym, widzianym z zewnątrz, medycznym oraz ciałem (rum. *trup*, proveniencji słowiańskiej), sumą przeżyć znanych jedynie od wewnątrz. Innymi słowy, autor kładzie nacisk na potrzebę analizowania mężczyzn z perspektywy ich przeżyć wewnętrznych i sposobu, w jaki te wpływają na ich życie i postrzeganie przez nich otaczającego świata, a także na ich relacje z innymi mężczyznami i z kobietami.

rialitate). Analizując w ten sposób teksty badaczy maskulinistycznych, Anemțoaicei przytacza za Julią Kristevą koncepcję abiektalnego męskiego ciała i stwierdza jego „nieobecna obecność”: jest ono w nich obecne zarówno jako obiekt badań i koncept, jak i jako pewna materialność, która, przełożona na dyskurs, wypiera ontologiczne ujęcie męskich ciał (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 61). Mając więc na uwadze to, iż w feministycznych odczytaniach ciała „ucieleśnienie” (ang. *embodiment*, rum. *întrupare*) oznacza, że istnieje zasadniczy związek pomiędzy ciałem przeżywanym (ang. *lived body*, rum. *corpul trăit*) a myślą (ang. *thought*, rum. *gândire*) oraz poznaniem (ang. *knowledge*, rum. *cunoaștere*), musimy stwierdzić, że ciała mężczyzn są nieobecne w znaczeniu ucieleśnienia, tj. nie mają żadnego statusu ontologicznego czy choćby wyodrębnionej zawartości analitycznej (z racji niemożliwości ich zróżnicowania). Właśnie temu współistnieniu dwóch wymiarów – „dyskursywnej konstrukcji męskości i męskich ciał” oraz braku studiów poświęconych ucieleśnieniu *explicite* męskiego – Anemțoaicei poświęca najwięcej uwagi w tej części swojego szkicu. Z tego współistnienia wynika bowiem podstawowy, jego zdaniem, związek pomiędzy problematyką ucieleśnienia mężczyzn (ang. *male embodiment*, rum. *întruparea bărbătească*) oraz różnicą płciową (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 62). Innymi słowy, w pewnym stopniu pomijanie kwestii męskiego ucieleśnienia szłoby ramię w ramię z zaniedbywaniem perspektywy wpisanej w różnicę płciową, która w *men's studies* miałaby wręcz status tabu.

Dążenie do odzyskania cielesności przez mężczyzn prowadzi, według autora, do rozpoznania ontologicznego rozziewu pomiędzy ciałami mężczyzn i kobiet a ich przeżyciami. Z tego powodu Anemțoaicei dostrzega potrzebę powołania fenomenologii różnicy płciowej, gdyż może być owa fenomenologia odpowiedzią na ten rozłam pomiędzy reprezentacyjnym, tj. przedstawieniowym, sposobem myślenia o męskich ciałach a ich realną materialnością. W drugim rozdziale swojego studium omawia kwestię różnicy płciowej pojawiającej się zarówno we wczesnych, jak i w późniejszych pracach Luce Irigaray – koncentruje się przede wszystkim na krytyce Irigaray psychoanalitycznych pojęć (męskiego) Wyobrażeniowego i Symbolicznego oraz ich związków z męskimi ciałami i różnymi męskosciami.

W swoich rozważaniach Irigaray dąży do zarysowania tego, co Anemțoaicei nazywa męską „zmysłową transcendencją” (ang. *male sensible transcendental*, rum. *sensibil transcendental bărbătesc/masculin*) (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 104). Jak pisze Irigaray w *J'aime à toi* (1992), transcendencja „nie jest ekstazą, porzucającą siebie, zmysłowość i ziemię dla niedostępnej całkowitej inności, a szacunkiem dla innego, którym nigdy nie będę, który jest względem mnie transcendentny, a względem którego sam jestem transcendentny” (cyt. za: ANEMȚOAICEI-

CEI, 2017, s. 110). Męski zmysł transcendentalny, wspierający się na etyce „horyzontalnej transcendencji”, tj. niehierarchicznej wymianie pomiędzy dwoma podmiotami, byłby zatem zespoleniem tych dwóch odseparowanych w klasycznej myśli europejskiej porządków (męskiej) zmysłowości (Wyobrażeniowego) oraz (męskiej) podmiotowości (Symbolicznego), swoistym ucieleśnieniem umysłu i „umysłowaniem” ciała (ang. *the enbrainment of the body and the embodiment of the mind*, rum. *întruparea minții și creierizarea corpului* – ANEMȚOAICEI, 2017, s. 167).

Autor koncentruje się w dalszej części na pojęciu (męskiego) Symbolicznego, na które składają się, według Irigaray, fallomorficzne ekspresje (ang. *phallomorphic expressions*, rum. *expresii falomorfe*) męskiego „analnego” Wyobrażeniowego. Anemțoaicei podnosi, w ślad za takimi badaczami, jak Calvin Thomas, Leo Bersani, Catherine Waldby czy Brian Pronger, pojęcie „analności” (ang. *anal*, rum. *analitate*)⁶, jako korporalną figurację, alternatywną wobec fallicznego, monolitycznego męskiego ciała, co pociąga za sobą oczywiście przeformowanie męskiej podmiotowości (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 146). W rozumieniu Irigaray figuracja ta może jednak prowadzić do aktualizacji pragnienia (męskiego) analnego Wyobrażeniowego, a w konsekwencji do zamazania różnicy płciowej. Dlatego też pęknięcie w porządku reprezentacyjnym może być ujęte z jednej strony poprzez zarysowanie innego męskiego Wyobrażeniowego, a z drugiej – poprzez krytykę samego języka czy męskich przedstawień.

Możemy zatem stwierdzić, pisze Anemțoaicei, że natura doświadczeniowa (ang. *experiential*, rum. *experiențial*) męskiego ciała została ukryta pod uniwersalnością „ludzkości”, „człowieczeństwa”, a wiele koncepcji męskości opiera się na patriarchalnych projekcjach tego, jak powinny wyglądać, czuć i istnieć męskie ciała. Dlatego też przeobrażenie (ang. *re-imagining*, rum. *re-imaginare*) podmiotowości i cielesności, która odpowiadać ma postfallogocentrycznej wizji męskości, opierać się musi na koncepcji męskiego ucieleśnienia.

To nowe ujęcie męskiego Wyobrażeniowego i Symbolicznego, ujęcie, w wyniku którego wyłoniłaby się męskość „niekompletna i ograniczona” (ang. *a limited and incomplete masculinity*, rum. *o masculinitate incompletă și limitată*), staje się możliwe dzięki zmianie stosunku mężczyzny do własnego upłciowionego ciała: testykalarność (ang. *testicularity*, rum. *testicularitate*), czyli dostrzeżenie i zaakceptowanie niefallicznej seksualności własnego ciała, na przykład jąder (FLANNIGAN-SAINT-AUBIN, 1994), doświadczenie męskich „płynnych” (krew, ślina, sperma, mocz etc.) i „stałych” (skóra, włosy, oczy) granic oraz otworów (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 166), czy wspomniana już analność składałyby się na figurację takiego męskiego

6 O „zwrocie analnym” pisała Krystyna Kłosińska (KŁOSIŃSKA, 2010).

Wyobraźniowego, które zrywa z dominującymi heteronormatywnymi fallicznymi reprezentacjami. Takie przeobrażenie męskiego Wyobraźniowego i Symbolicznego wymaga również prze-myślenia (ang. *re-thinking*, rum. *re-gândire*) relacji z matką i jej ciałem. Etyka korporalna, według Anemțoaicei, podkreśla bowiem wagę oddechu i dotyku, tak istotnych w najnowszych pracach IRIGARAY (2016; zob. SZOPA, 2018), i odwołuje się do idei ekonomii łożyska (ang. *placental economy*, rum. *economia placentară*), która umożliwia ponowne powiązanie płci oraz samych mężczyzn z kobietą macierzyńskością (SZOPA, 2016). To pozwala zarysować taką relację etyczną, która nie bazuje już na zasadach zewnętrznych, zracjonalizowanych bądź wyobrażeniach odseparowanych od naszych ucieleśnień, lecz na szacunku względem inności i granic własnych ciał oraz na postulowanym przez Irigaray samopobudzeniu (ang. *autoaffection*, rum. *autoafecțiune*), możliwym dzięki „związku dwojga” (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 184–185).

W swojej lekturze tekstów Irigaray, a w szczególności jej ujęcia różnicy płciowej, Anemțoaicei zastanawia się, czy możliwe byłoby takie pojmowanie materialności ciała, języka oraz związku pomiędzy nimi, które umożliwiłoby zmianę położenia męskiego podmiotu w jego cielesnych ekspresjach i praktykach. Inaczej mówiąc, pyta autor: w jaki sposób można dotrzeć do innego męskiego Wyobraźniowego oraz męskiego Symbolicznego, tj. innej dla męskich ciał i męskiego podmiotu formy etycznego odniesienia do kobiecych ciał i kobiecej podmiotowości? Aby dokonać zmiany w języku mężczyzn i w ich pozycjonowaniu się w samym dyskursie, konieczne jest jego odmienne rozumienie, tj. takie, które zakładałoby bardziej cielesną, wręcz „mięsną” (ang./rum. *carнал*) ekspresję oraz otwarcie na świat, tj. spotkanie z innymi. Ta nowa, wywodząca się z myśli Heideggerowskiej koncepcja materialności języka, którą Anemțoaicei rozpoznaje w późniejszych pracach Luce Irigaray, takich jak *The Way of Love* (2002), *Le partage du monde* (2008) czy *In the Beginning, She Was* (2013), posłużyć może, jego zdaniem, do uwidocznienia dyskursywyizacji męskich ciał wobec różnych męskości i męskich doświadczeń. Jest to jednocześnie okazja do przedstawienia krytyki skierowanej przez Irigaray w stronę Lacanowskiej koncepcji języka, zgodnie z którą jego organizacja jest z jednej strony oparta na „negacji generatywnej władzy macierzyńskiej”, a z drugiej – sprzeciwia się „płynniejszej” formie „rzeczywistości”: stąd też określenie języka przez Irigaray jako „odwiecznej zмовы między racjonalnością a mechaniką stałości” oraz poświęcenie przez filozofkę uwagi pojęciom cielesnych płynów i rytmów (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 189).

Autor proponuje zatem odczytanie myśli Irigaray w sposób fenomenologiczny i postuluje doświadczeniową oraz relacyjną (ang. *relational*, rum. *relațional*) ontologię różnicy płciowej. Jak stwier-

dza, Irigaray porzuca klasyczne rozumowanie ontologii i udowadnia, że charakter doświadczeniowy naszych relacji ze światem stanowi podstawę kulturowych oraz subwersywnych ekspresji. To z kolei powoduje, zdaniem Anemtoaicei, zdetronizowanie tożsamości i pozbawienie jej dominacji nad konceptem „różnicy” (ANEMTOAICEI, 2017, s. 236). Charakter relacyjny i doświadczeniowy różnicy płciowej wiąże się bowiem z przewartościowaniem oraz uznaniem relacji z macierzyńskością (i kobiecością) w konstytuowaniu się podmiotowości: prowadzi to do koncepcji języka, wedle której jest on oparty na przenikających się wzajemnie sensie, materii, zmyśle (ang. *sensible*, rum. *sensibilul*) oraz transcendentalności (ang. *transcendental*, rum. *transcendentalul*). To odnowienie dyskursu oznacza zatem dochowanie wierności przez podmiotowość męską własnemu zakorzenieniu w ciele względem innych ciał i świata, bo podmiotowość pozostaje podmiotowością ograniczoną i relacyjną w swych spotkaniach i doświadczeniach. Przyjmując tę perspektywę, mężczyźni muszą ostatecznie uznać swój jedynie częściowy udział w dynamicznej, dwubiegunowej konstrukcji świata i człowieczeństwa, wcześniej maskowany dążeniem do bycia oraz reprezentowania ogółu (ANEMTOAICEI, 2017, s. 270).

Ujęcie różnicy płciowej w perspektywie feministycznej ontologii fenomenologicznej opiera się na dwóch ludzkich i zróżnicowanych płciowo „stawaniach-się”: „stawaniu-się-kobietą” i „stawaniu-się-mężczyzną”. To rozpoznanie, stanowiące punkt kulminacyjny wyводу Anemtoaicei, odsyła bezpośrednio do prac Deleuze’a i Guattariego, którzy detronizują i wyrzucają (męski) podmiot poza centrum, a w zamian proponują w *Tysiącu plateau* wiązkę „stawań-się”, spośród których najsłynniejsze jest „stawanie-się-kobietą” (*devenir-femme*), ambiwalentnie przyjęte przez badaczki feministyczne (DELEUZE, GUATTARI, 2015).

Poruszeniem problemu niemożliwego „stawania-się-mężczyzną”, postulowanego przez Deleuze’a i Guattariego, Anemtoaicei powraca do ich krytyki centralnej pozycji języka oraz jego stosunku do mniejszości i argumentuje, że Deleuzjańskie pojęcie „krytyki”, czytane w świetle Irigariańskiej różnicy płciowej, może być łatwo zastosowane również w ich koncepcji „stawań-się”. Dzięki perspektywie różnicy płciowej „stawanie-się-mężczyzną” okazuje się możliwe do pomyślenia i wyobrażenia, lecz jedynie poza ramami Deleuzjańskiego projektu „stawań-się”, a w szczególności po odrzuceniu „stawania-się-kobietą”, przedmiotowo założonego w celu decentralizacji standardowego mężczyzny (ANEMTOAICEI, 2017, s. 313).

Anemtoaicei pokazuje zatem, że niemożliwy – według Deleuze’a i Guattariego – „devenir-homme” może podlegać reinterpretacji i być odąd rozumiany dzięki pracom Luce Irigaray jako ontologiczna re-afirmacja różnicy płciowej. „Stawanie-się-mężczyzną” byłoby –

zdaniem Anemțoaicei – figuracją tego, co oznacza postulowane przez niego dochowanie wierności własnej ucieleśnionej płciowości w „stawaniu-się” i wyrażaniu siebie w nowy, nieoparty na przemocy i opresji sposób:

Uznanie cielesnego uwarunkowania spotkań ze światem ułatwi też nasze jako mężczyzn komunikowanie się, wymienianie i dzielenie z innymi. Zakłada zatem radykalne przeorganizowanie i podminowanie władzy, dzięki której mężczyźni skolonizowali i zmonopolizowali przestrzeń, czas, język, myśl i inne ciała. „Stawanie-się-mężczyzną” oznacza rozpoznanie tego wielowymiarowego monopolu i jego jednocześnie odrzucenie, przy czym wyraża również potrzebę stworzenia nowej *męskiej kultury wycofania, kroku wstecz* (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 345–346).

W myśl słów Irigaray: „»I am sexed« implies »I am not everything«” (IRIGARAY, 1996, s. 51) – ten gest etyczny „wycofania, kroku wstecz” (ang. *stepping back*, rum. *retragere*, pași înapoi) wobec „nie-współmierności” (ang. *incommensurability*, rum. *incomensurabilitate*) względem ciał i podmiotowości kobiecych, wieńczący etykę korporalną w rozumieniu Anemțoaicei, wydaje się również gestem (za)wrócenia, oddania zawładniętego miejsca pod zbudowanie relacji opartych na różnicach i szacunku dla innych różnic, gdzie

Eros nie byłby już Tanatosem, tj. śmiercią drugiego, lecz możliwością podjęcia drugiego w poszanowaniu jego obcości i ucieleśnionej obecności (ANEMȚOAICEI, 2017, s. 349).

Na koniec tego tekstu warto przybliżyć okoliczności publikacji książki Ovidiu Anemțoaicei w Rumunii, pozycja ta spotkała się bowiem z entuzjastycznym przyjęciem rumuńskiej krytyki literackiej, czego dowodem jest nominacja *O propunere de corpo-etică feministă...* w 2018 roku do nagrody literackiej czołowego czasopisma kulturalnego „Observatorul Cultural” w kategorii „Debiut” (obok prozy literackiej – sic!) między innymi ze względu na rolę, jaką książka może odegrać w popularyzacji tekstów i prac Luce Irigaray w Rumunii. Znamienne jest to, że filozofka jest nadal kojarzona tam głównie jako dawna uczennica Lacana; co więcej, w tekstach krytycznych dotyczących książki pada nawet zarzut braku zarysowania we wstępie do książki Anemțoaicei okoliczności zerwania Irigaray z myślą „swojego mistrza”. Trudno jednak jest się nie zgodzić z tą uwagą: wydanie rumuńskie nie tylko nie jest opatrzone wprowadzeniem dla czytelników rumuńskich do zaproponowanej tematyki, lecz także, względem pierwotnego tekstu pracy doktorskiej, pozba-

wione oryginalnego wstępu, co nie sprzyja z pewnością trafieniu do szerszego grona czytelniczego z wywodem również wymagającym glosy (co ciekawe, edycji angielskiej towarzyszy już wprowadzenie). Niemniej esej Anemțoaicei przyczyni się, zdaniem krytyków, do „synchronizacji”⁷ badań nad myślą feministyczną Irigaray w Rumunii (warto przypomnieć, że badacz uzyskał doktorat na anglojęzycznym CEU, a nie na uczelni krajowej), ta myśl zaś mogłaby stanowić cenny komentarz w tegorocznej dyskusji wokół dotyczącego definicji małżeństwa i rodziny zapisu w konstytucji tego kraju (!)⁸.

Książka Anemțoaicei jest przede wszystkim bardzo ważnym głosem w *men's studies*, gdyż aktualizuje myśl Irigaray na tym polu i nadaje nowy sens męskiej cielesności, dostrzegając w niej podstawę do stworzenia postawy etycznej na bazie poszanowania różnicy płciowej. Na koniec warto zacytować zamieszczoną na czwartej stronie okładki książki Anemțoaicei rekomendację autorstwa samej Luce Irigaray:

Postawa badawcza Ovidiu Anemțoaicei zasługuje na szacunek i pogłębioną refleksję. Różnica pomiędzy kobietami i mężczyznami nie jest dla niego powodem inicjowania niepotrzebnych dyskusji i głoszenia oczywistych socjologicznych stwierdzeń, zamiast tego próbuje on rzucić nowe światło na kwestię męskiej tożsamości płciowej oraz na to, jak pozycjonuje się ona względem kobiecej tożsamości płciowej i jej macierzyńskiego przejawu. Tak oto Anemțoaicei przyczynia się w cenny sposób do rozwoju nie tylko tożsamości męskiej, lecz także relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami w wymiarze indywidualnym oraz zbiorowym.

7 *Sincronizare* (rum.) – termin wcale nie przypadkowy, funkcjonuje bowiem od ponad wieku w kulturze rumuńskiej; opisuje dążenie za wszelką cenę do jej modernizacji i dogonienia ogólnie pojętej Europy, choćby kosztem chwilowego zaistnienia „formy bez treści” (rum. *forma fără fond*), tj. imitowania zachodnich wzorców bez wzbogacania ich własnymi doświadczeniami.

8 W październiku 2018 roku referendum w sprawie zmiany zawartej w konstytucji definicji małżeństwa i samej rodziny, postulowane przez środowiska konserwatywne i cerkiewne, zostało ostatecznie uznane za nieważne ze względu na niewystarczającą frekwencję. Miało na celu *de facto* niedopuszczenie interpretacji tego zapisu jako otwarcia drogi do legalizacji małżeństw homoseksualnych; utrzymywało jednak model patriarchalnej, maczystowskiej i prawosławnej rodziny, co uderzało przede wszystkim w samo społeczeństwo rumuńskie, zdziesiątkowane masową emigracją Rumunów na Zachód, oraz rozbite z tego powodu rodziny, niemieszczące się w proponowanej definicji.

Bibliografia

- ANEMȚOAIȚEI Ovidiu, 2014: *Masculinities, Male Bodies and Sexual Difference: A Sketch for an Impossible „Becoming-Man”*. Budapest: Department of Gender Studies, Central European University.
- ANEMȚOAIȚEI Ovidiu, 2017: *O propunere de corpo-etică feministă. Masculinități și filosofia diferenței sexuale*. București: Tracus Arte.
- ANEMȚOAIȚEI Ovidiu, 2018: *Male Bodies and Sexual Difference. A Proposal for a Feminist Corporeo-Ethics*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing.
- BRAIDOTTI Rosi, 2009: *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Przeł. Aleksandra DERRA. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 2015: *Tysiąc Plateau*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- FLANNIGAN SAINT-AUBIN Arthur, 1994: *The Male Body and Literary Metaphors for Masculinity*. In: *Theorizing Masculinities*. Eds. Harry BROD, Michael KAUFMAN. London: Sage.
- IRIGARAY Luce, 1996: *I Love to You: Sketch for a Felicity Within History*. Trans. Alison MARTIN. London–New York: Routledge.
- IRIGARAY Luce, 2016: *Niewykluczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić*. Przeł. Katarzyna SZOPA. „Kwartalnik Filozoficzny”, z. 2.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2010: *Zwrot analny*. W: EADEM: *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- SZOPA Katarzyna, 2016: *„Ekonomia łóżyska”, czyli Luce Irigaray filozofia spotkania*. W: *Kobieta, literatura, medycyna*. Red. Arleta GALANT, Agata ZAWISZEWSKA. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- SZOPA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.

Tomasz Krupa

The Impossible “Becoming-Man”

Ovidiu Anemțoaicei's *Male Bodies and Sexual Difference* *A Proposal for a Feminist Corporeo-Ethics*

Summary: In this contribution, the author attempts to critically discuss main issues referred to by Ovidiu Anemțoaicei in his book *Male Bodies and Sexual Difference. A Proposal for a Feminist Corporeo-Ethics* (published in Romanian, 2017). Anemțoaicei's is a new take on relations between male bodies, men, and masculinity that endeavours to implement, in the field of men's studies, the notion of sexual difference as understood in Luce Irigaray's thought. His readings of Irigaray's works lead Anemțoaicei to a post-

Deleuzian interpretation of the concept of "becoming-man," which allows him to outline a framework of newly-defined masculinity, a non-hegemonic ethical stance on female and male corporeality.

Keywords: masculinity, female and male in-corporation, sexual difference, Luce Irigaray, becoming-man

Tomasz Krupa

Un impossible « devenir-un-homme »

O propunere de corpo-etică feministă

Masculinități și filosofia diferenței sexuale par Ovidiu Anemțoaicei

Résumé : Dans le présent article, j'examine les thèmes majeurs du livre d'Ovidiu Anemțoaicei *O propunere de corpo-etică feministă. Masculinități și filosofia diferenței sexuale* [Une proposition d'éthique corporelle féministe. Les masculinités et la philosophie de la différence sexuelle] (2017). Anemțoaicei y propose une nouvellemise en perspective des liens entre corps masculins, hommes et masculinités, tout en actualisant la notion de différence sexuelle selon Luce Irigaray et en l'appliquant au champ des Men's studies. Les interprétations d'ouvrages de la philosophe francobelge mènent le chercheur roumain à une lecture post-deleuzienne du concept de « devenirhomme », ce qui lui permet ainsi de délimiter un cadre théorique pour une nouvelle attitude éthique masculine, non hégémonique envers les corporalités féminines et masculines.

Mots clés : masculinités, incarnations féminines et masculines, différence sexuelle, Luce Irigaray, devenir-homme



Mimetyzm, *parler-femme* i mówienie prawdy: kobiece wypowiedzi konfesyjne w perspektywie myśli Luce Irigaray

Kobiecość, jak pokazuje Luce Irigaray w swoich wczesnych pracach, jest ontologicznym paradoksem. Ukrywająca się w szczelinach klasycznych tekstów, ich niespójnościach albo pod maską tyleż podejrzanych, co niezbędnych pojęć, takich jak materia pierwsza czy *jouissance* (IRIGARAY, 1985, s. 142, 162, 164, 168–169), nie jest ani „czymś”, ani „niczym”, wymyka się metafizyce substancji i stabilnemu sensowi. Ta konstatacja staje się dla filozofki punktem wyjścia radykalnego programu, tyleż filozoficznego, co politycznego i stylistycznego: rozsadzenia fallogocentrycznej ekonomii dopuszczającej istnienie tylko jednej, męskiej, płci, odtwarzającej się dzięki niewidocznej kobiecości, za pomocą strategii mimetyzmu, wywrotowego naśladowania kobiecości wszechobecnej w tekstach kultury (bo będącej ich konstytutywnym podłożem). „Początkowo istnieje być może tylko jedna »droga«, droga, którą w dziejach wytyczono tradycyjnie dla kobiecości – mimetyzm. Tę kobiecą rolę należy przyjąć na siebie świadomie i z rozmysłem, [...] po to, by »ujawnić« w trybie ludycznego powtórzenia to, co powinno pozostawać w ukryciu – skrywaną i tłumioną możliwość odzyskania kobiecej sprawczej mocy w języku” (IRIGARAY, 2010, s. 63).

Filozofka sama dokonuje tego w swojej pierwszej książce: *Speculum: de l'autre femme*, będącej demontażem użytku, jaki robili z kobiecości wielcy filozofowie i prawodawcy Symbolicznego od Platona po Freuda. Powtarza i przepisuje ich wypowiedzi, które mają na celu opisanie, określenie kobiet, „kobiety” albo kategorii symbolicznie powiązanych z kobiecością, jak materia czy *chora*, i które w ten sposób określają kobietę jako inną, a kobiecość jako wykluczone, niewidoczne, ale zasadnicze podłoże filozofii. Proste krytykowanie tych wypowiedzi i stanowisk, dowodzenie, że kobiety nie są „w rzeczywistości” tym, czym każą im być filozofowie, nie jest bowiem – zdaniem Irigaray – skuteczne, gdyż oznacza godzenie się na fallogocentryczne kryteria racjonalności, niezdolność do ukazania mechanizmu odpowiedzialnego za wykluczenie i tym samym wymazywanie kobiecości oraz kobiet po raz kolejny. Dlatego od potępiania czy krytykowania wykluczającego charakteru konkretnych treści lepsza jest strategia rozmontowywania patriarchalnych tekstów od środka (KOZEL, 1996). Jak

podkreśla Katarzyna Szopa, „[p]oetyckość Irigariańskiej refleksji, a w szczególności »performatywny« ładunek jej poetyki, stanowi szczególnie punkt oporu wobec mitotwórczego sposobu orzekania (o istocie rzeczy, prawdzie, płci) poprzez tworzenie alternatywnych systemów wyobrażeń, snucie odmiennych narracji i myślenie o tym, co »nie do pomyślenia«” (SZOPA, 2018b, s. 26). Mówienie „o” kobietach i ich wykluczeniu jest znacznie mniej skuteczne niż mówienie z kobiecego (nie)miejsca, niemożliwej pozycji podmiotowej, które powołuje jednocześnie tę pozycję podmiotową do istnienia: „»mówienie-jako-kobieta«, bo tak należałoby tłumaczyć *parler-femme*” (SZOPA, 2018b, s. 143).

Program ten dowiódł swojej skuteczności już choćby przez to, że przekształcił oblicze filozofii feministycznej, dla której kobiecość jako różnica jest obecnie pojęciem podstawowym (SZOPA, 2018b, s. 97–151). Wydaje się, że to program idealny jako inspiracja dla teorii lub eksperymentalnego pisarstwa. Ale czy może przekształcić również inne rodzaje kobiecych/feministycznych wypowiedzi? Czy nie istnieje, ściślej mówiąc, **przynajmniej jeden** rodzaj kobiecej wypowiedzi, w przypadku której lepiej nie destabilizować sensu – w przypadku której walczyć należy o coś dokładnie przeciwnego: o prawdę i wiarygodność?

Chodzi o wypowiedź, którą można by prowizorycznie nazwać świadectwem czy też wypowiedzią konfesyjną – to relacja o kobiecym doświadczeniu, na ogół traumatycznym, zgłaszająca roszczenie do prawdziwości – nie tyle czy nie tylko faktualnej („x naprawdę się zdarzyło”), ile symbolicznej lub performatywnej („uwierzcie mi, uznajcie moją prawdę i mnie”). Pojęcie świadectwa (*testimony*) przejmując od Leigh Gilmore, która w pracy *Tainted Witness. Why We Doubt What Women Say About Their Lives* (GILMORE, 2016) analizuje konwencje rządzące sieciami świadectwa (*testimonial networks*), decydujące o tym, jak trudno jest zyskać wiarygodność kobietom opowiadającym o swojej krzywdzie.

Świadectwo może przybrać postać zeznania w procesie sądowym, wypowiedzi konfesyjnej opublikowanej na portalu internetowym, autobiografii czy fikcji. Ten ostatni przypadek wydaje się wprawdzie kontrowersyjny – o ile zeznania czy autobiografie odnoszą się, choć w odmienny sposób niż świadectwo, do faktów, fikcja, nawet ta oparta na doświadczeniach autorki, z definicji miałaby się od tych faktów oddzielać. Sądzę, że ta klasyfikacja jest zbyt pochopna; fikcja nie wyraża bowiem realnego, czyli empirycznego doświadczenia (przynajmniej nie w taki sposób, jak choćby autobiografia), ale również odnosi się do doświadczenia kobiecego – współkształtuje lub nawet tworzy konwencje, jakie wykorzystujemy, opowiada o nim czy demaskuje patriarchalne uwarunkowania pozwalające uznać daną kobietę i jej wypowiedź za wiary-

godną, a inną zdyskwalifikować. Dlatego chcę fikcję potraktować jako jeszcze jeden teren, na którym toczą się feministyczne zmagania o prawdę.

Takie podejście do fikcji jest możliwe między innymi dlatego, że w walce o kobiecą wiarygodność nie chodzi tak naprawdę o fakty. Oczywiście trzeba je ustalić i jest to ważny aspekt walki o prawdę (najważniejszy w postępowaniu sądowym). Ale nawet kiedy nie ma żadnych wątpliwości co do faktów – kiedy wiemy, że miał miejsce gwałt czy molestowanie – wiele osób często swoje współczucie kieruje ku sprawcy, a ofiarę uważa za podejrzaną i niegodną ich empatii (por. MANNE, 2018, s. 196–210)¹. Dzieje się tak dlatego, że faktów nie można oddzielić od warunków dyskursywnych umożliwiających wypowiedzenie ich – tych faktów – w danym kontekście. „Prawda świadectwa związana jest nie z faktami, ale z władzą”² (GILMORE, 2016, s. 15). W przypadku kobiecych świadectw czy wypowiedzi konfesyjnych warunki te określa patriarchalny układ sił, sprawiający, że kobieta wypowiadająca się publicznie znajduje się w niezwykle ryzykownym położeniu. Nie tylko jej słowa mogą zostać zakwestionowane – ona sama bardzo łatwo może stać się bohaterką skandalu i obiektem agresji. I słowa tej kobiety, i ona sama mogą bardzo łatwo zostać „splamione”. „W języku prawnym zarówno o niewiarygodnych świadkach, jak i o niewiarygodnych dowodach mówi się, że są splamione (*tainted*). Określenie to niesie z sobą skojarzenia zarówno z fizycznym zabrudzeniem, jak i z metafizyczną degradacją” (GILMORE, 2016, s. 19). Ofiara domagająca się sprawiedliwości często robi to w sposób „niewłaściwy” – zbyt agresywnie, zbyt płacziwie albo przeciwnie, nie zdradzając odpowiednich emocji. Ona sama też jest niewłaściwa: prowadzi zbyt aktywne życie seksualne, jest zbyt pewna siebie, nie wygląda tak, jak powinna wyglądać osoba skrzywdzona...

Istnieją też inne przejawy tych niesprawiedliwych standardów oceny: nieproporcjonalna do rzeczywistych „przewin” agresja czy drwiny, które tak często ściągają na siebie celebrytki (DOYLE, 2016); mizoginia, z którą spotykają się, zamiast merytorycznej krytyki, polityczki (BEARD, 2018). Kobieta widoczna i przemawiająca w sferze publicznej to zawsze potencjalnie „kobieta upadła”. Jej słowa są dwuznaczne, a ona sama jakby z istoty kłamliwa i działająca z nieczystych pobudek (takich jak choćby zabieganie o uwagę). Bardzo trudno jest takiej kobiecie opowiedzieć „właściwą historię” (GIL-

1 Te podwójne standardy stosowane są, rzecz jasna, nie tylko w odniesieniu do kobiet, lecz także do wszystkich podmiotów „marginalnych” (czyli niebędących białymi bogatymi mężczyznami). Skupiam się na (cis)kobietach nie dlatego, że ich przypadek jest paradygmatyczny czy ważniejszy od innych, ale z pełną świadomością, że to tylko część całej historii o standardach publicznej obecności.

2 Jeżeli nie zaznaczono inaczej, fragmenty w przekładzie autorki artykułu.

MORE, 2016, s. 9) – taką, która pozwoli opowiadającej zająć pozycję podmiotu wiarygodnego. Żeby tego dokonać, kobieta musi stać się „odpowiednią ofiarą” – godną uwagi i współczucia (jak postaram się pokazać, staje się nią niezmiernie rzadko, ale jest to możliwe).

Wydaje się, że to właśnie jest celem ruchu #metoo: chodzi o ustawienie kobiet wreszcie na pozycji podmiotów, którym się wierzy, podmiotów wiarygodnych, prawdomównych, prawomocnych. Oznacza to oczywiście zmianę reguł gry, bo obecne reguły działają na korzyść mężczyzn, w tym sprawców przemocy. Niemniej walka o tę zmianę toczona jest środkami zakładającymi wytwarzanie efektu prawdy, który na pierwszy rzut oka wyklucza performatywną wieloznaczność mimetyzmu.

Czy znaczy to, że powinniśmy próbować opowiadać „właściwą historię”? Próbować stać się „odpowiednimi ofiarami”? Co kryje się pod tymi pojęciami? Jakie byłyby konsekwencje osiągnięcia tego ambiwalentnego sukcesu?

Mówienie prawdy o sobie to, jak wiemy dzięki Michelowi Foucaultowi (2012, s. 300–305; 2018, s. 309, 321), wynalazek tyleż kluczowy dla podmiotowości, którą realizujemy jako uczestniczki nowoczesnej kultury zachodniej, co niebezpieczny. Żeby być podmiotem, trzeba mówić o sobie: ustanowić „pewien stosunek do samego siebie, tak stabilny, trwały, analityczny i szczegółowy, jak to tylko możliwe, stosunek, który da się ustanowić i który jest skuteczny tylko o tyle, o ile ze wszystkich stron podtrzymuje go dyskurs” (FOUCAULT, 2012, s. 303); zyskujemy w ten sposób obietnicę obecności, ale i „obowiązek mówienia prawdy o samym sobie, na swój własny temat, i to w formie wyznania” (FOUCAULT, 2012, s. 303). Nasze słowa otwierają dla nas przestrzeń – w dyskursie i w życiu – ale też przyszpilają nas w jednym miejscu, nadają nam tożsamość, która może stać się ograniczająca. Przede wszystkim jednak stawia się nas tu nieustannie przed niewidzialnym trybunałem, domagającym się wyznawania prawdy; choć rachunek sumienia, stawiący niegdyś, jak dowodzi Foucault, instytucję, która powołała do życia wyznanie o sobie, należy w dużej mierze do przeszłości, nadal zmuszeni jesteśmy wyznawać swoją prawdę przed wieloma różnymi instancjami – zgwałcone kobiety muszą dowodzić przed sądem, że są „odpowiednimi ofiarami”; osoby transpłciowe muszą przekonywać lekarzy i sąd, że „naprawdę” są transpłciowe, by uzyskać zgodę na korektę płci (SERANO, 2007; PRECIADO, 2013; KOSIŃSKA, 2015). *Coming out* – żądanie „uznania przez innych tego, kim jestem i za kogo się uważam” (BASIUK, 2012, s. 61) – wciąż pozostaje ważnym aspektem polityki LGBT. Teoretyczki feministyczne i *queer* wielokrotnie zwracały uwagę na to, że z jednej strony wymogi te są często ograniczające, a czasem wręcz szkodliwe dla emancypacji nienormatywnych podmiotów (McWHORTER, 1999; HUFFER, 2013).

Z drugiej strony niekoniecznie wiąże się to z przymusem rezygnacji z tożsamości (kobiecej, lesbijskiej itd.) jako kategorii pozwalającej walczyć o uznanie.

Kobieca „opowieść o traumie” lub, szerzej, „opowieść o doświadczeniu” ujmowana jako podtyp „wyznania prawdy o sobie” ma jednak kilka cech charakterystycznych, które czynią z tej opowieści szczególnie niebezpieczne zjawisko. Unaoczniają to osobiste relacje będące ważną częścią walki z kulturą gwałtu: opowieści o przeżytej traumie mają wstrząsać odbiorcami, ukazywać im powszechność i normalizację przemocy seksualnej. Jednak, jak zauważa Amber A’Lee Frost, tego rodzaju wyznania są problematyczne pod co najmniej dwoma względami. Po pierwsze, są podatne na standaryzację i przekształcenie w „przemysł traumy”: portale internetowe, dla których najważniejsza jest klikalność, specjalizują się w masowym wytwarzaniu opowieści o gwałtach i molestowaniu: „rynek wynagradza osobiste opowieści uwagą – im bardziej są szokujące i szczegółowe, tym lepiej” (FROST, 2016). Po drugie (i ważniejsze), nawet te wyznania, które pojawiają się w kontekście wykluczającym takie instrumentalne podejście do nich – na przykład w antologiach (CLARK, PINO, 2016; GAY, 2018b) – wydają się przewidywać tylko jedną reakcję: „wierzmy wam”. Zastrzeżenia do relacji ofiar często oznaczają podawanie w wątpliwość ich wiarygodności: przedstawianie ich jako niepoczytalnych, histerycznych, nadmiernie emocjonalnych, paranoicznych itd., a ich wypowiedzi jako niestosownych czy w złym guście. Akt apriorycznego zaufania, rezygnacji ze zgłaszania zastrzeżeń i z zadawania pytań ma być remedium na tę patriarchalną nierówność szans. Oznacza to jednak, że jedyne, co możemy i powinniśmy zrobić w obliczu wyznania, to wierzyć: nie analizować dyskursu, broń Boże nie krytykować, nie myśleć – tylko wierzyć i odczuwać empatię. „Podczas tego aktu upamiętnienia mamy siedzieć, nie zadawać pytań i pogrążyć się w bólu i współczuciu wywołanym jego przerażającą przyczyną” (FROST, 2016).

Podkreślam: kwestionowanie dyskursywnych uwarunkowań świadectwa nie oznacza występowania „przeciwko” ofiarom i ich potrzebie opowiedzenia o tym, co je spotkało, ani też negocjowania publicznej użyteczności świadectwa. Nie uważam także za słuszną konserwatywnej tezy, że polityka tożsamości z jej naciskiem na emocje i to, co osobiste, skaziła sferę publiczną i że kobiety oraz inne podmioty zmarginalizowane powinny, wkraczając do niej, zostawiać emocje w domu³. Upolitycznienie tego, co osobiste, wzbogaciło nasze

3 Deborah NELSON (2017) opisuje sposób tworzenia publicznej osoby przez intelektualistki działające przed zmianami, jakie wywołała w amerykańskiej polityce i życiu kulturalnym Nowa Lewica, takie jak Hannah Arendt, Joan Didion czy Mary McCarthy, zwracając uwagę na ich „twardą”, „niesentymentalną” postawę, pozwalającą im uciec od stereotypowej kobiecości i zaistnieć w męskim śródo-

środki politycznej ekspresji; dyskurs na temat własnego doświadczenia, podobnie jak wszystkie rodzaje dyskursu, ulega jednak z czasem schematyzacji i przestaje przynosić zamierzone efekty. Dlatego nie powinien być wyłączony spod krytyki.

Autobiograficzne opowieści o traumie mogą więc być nieskuteczne. Jeszcze większe niebezpieczeństwo wiąże się jednak z tekstami fikcjonalnymi zapożyczającymi od nich czy też wykorzystującymi strategię świadectwa. Niezależnie od tego, czy teksty takie mają charakter autobiograficzny czy nie, nacisk zostaje w nich położony nie na pozatekstowe, rzeczywiste doświadczenie, niewidoczne w samym tekście, ale niejako z zewnątrz go legitymizujące, lecz na konwencje pozwalające ukazać traumę w języku. Dlatego problem schematyzacji i trudności z wywołaniem empatii u odbiorczyni musi przejawiać się w tych tekstach ze szczególną ostrością.

Nie ukrywam, że refleksje te narzuciły mi się przy okazji lektury konkretnej książki – *Histeryczek* Roxane GAY (2018a). Zbiór opowiadań autorki znanej z autobiograficznych esejów (GAY, 2014) i wspomnianej już antologii na temat kultury gwałtu (GAY, 2018b) przenosi w wymiar fikcji tematykę, której dotyczą też autobiograficzne świadectwa. W centrum każdego opowiadania znajduje się bohaterka (na ogół opowiadająca swoją historię w pierwszej osobie), która doświadczyła czegoś traumatycznego – gwałtu, molestowania, związku z przemocowym partnerem albo po prostu bycia kobietą w patriarchalnym społeczeństwie. Przemoc, której doznają kobiety, pozostaje głównym tematem tych tekstów – do tego stopnia, że każdy z nich jest właściwie ekspozycją stanu wiktylizacji i niczym więcej: w większości opowiadań nie pojawiają się żadne zwroty fabularne, nie rośnie napięcie, nie ma rozwiązań. Na początku poznajemy bohaterkę jako ofiarę; kilka stron później opuszczamy ją, cały czas jako ofiarę. Te historie powinny budzić empatię – i być może u innych czytelniczek budzą, ale ja czytałam książkę z narastającą irytacją i ze znużeniem. Możliwe, że moja reakcja wynikała po części z odrazy do statusu ofiary i samych ofiar (której mogłam bezpiecznie dać upust, ponieważ były one postaciami fikcyjnymi) – ofiara jest wszak bytem abiektnym, nikt nie chce wchodzić z nią w zbyt bliski kontakt, żeby się tą abiektnością nie zarazić... Sądzę jednak, że oprócz tego chodzi o coś więcej: te opowiadania polegają, podobnie jak autobiograficzne opowieści publikowane w antologiach i w internecie, na efekcie „wierz mi” – ale nie stoi za tymi tekstami prawdziwa cierpiąca osoba, której należy wierzyć i która legitymizuje swoją domniemaną obecnością tekst, być może słaby,

wisku. Kobiety te dokonały tego jednak za cenę odcinania się od feminizmu – i pozostały postaciami wyjątkowymi, raczej potwierdzającymi stereotypy na temat własnej płci niż je kwestionującymi.

schematyczny czy patetyczny⁴. Pozostaje fikcyjny teatr okrucieństwa, w którym bohaterki poddawane są wciąż tym samym katom – nie wiadomo do końca po co.

Badaczka starożytności Mary Beard zauważa, przy okazji analizy mechanizmów podtrzymujących, także dzisiaj, wykluczenie kobiet ze sfery publicznej, że w świecie antycznym istniały dwa wyjątki, w których dopuszczano zabieranie przez kobiety głosu. Pierwszy to mówienie w imieniu kobiet jako grupy interesu. Drugi – ważniejszy w niniejszym kontekście – to skarga, opowieść o cierpieniu, którego kobieta doświadczyła. „Kobiecie wolno się wypowiedzieć jako ofierze i męczennicy, zwykle w prologu do własnej śmierci” (BEARD, 2018, s. 25). Opowiadanie o traumie jako wyznanie często ma na celu uzyskanie formy, kształtu – ale jest to kształt „cierpiącej”, jedyny zarezerwowany dla pojawiających się w sferze publicznej kobiet.

Filomela, Lukrecja czy, w nowożytności, Ofelia to postaci, których istnienie wyczerpuje się właśnie w takiej skardze; jako takie są przedmiotem fascynacji – o czym może świadczyć fakt, że często służą jako temat malarski. Zwłaszcza los Ofelii pokazuje, co dzieje się ze skrzywdzonymi kobietami, kiedy ich cierpienie spotyka się z zainteresowaniem. Choć jej postać można przetworzyć i wykorzystać w wywrotowych celach (CZECZOT, 2016, s. 33–46), w zwykłej, patriarchalnej perspektywie pozostaje Ofelia uosobieniem kobiecości tożsamej z szaleństwem, to zaś jest tożsame z naturą i ze śmiercią – elementem „romantycznej nekroestetyki” (CZECZOT, 2016, s. 13–32). Nie chodzi tylko o to, że przekształcenie Ofelii w temat malarski odbiera jej słowa – już w dramacie Szekspira jej słowa w scenie szaleństwa nie są niczym więcej niż paradygmatycznym przykładem opowieści o kobiecej krzywdzie: „Te majaczenia mają więcej sensu niż normalna mowa [...]. Jest nauka w tym szaleństwie” (SHAKESPEARE, 2013, s. 352) – problem nie w tym, że słowa Ofelii nie mają sensu, ale że mają go aż za wiele.

Wiktymizacja to zatem jedyny dostępny model przejawiania się kobiecości. Wydaje się, że taki właśnie wzorzec mówienia o traumie realizuje Gay. Jej bohaterki nie są ani szczególnie trudne (oryginalny tytuł książki to *Difficult Women*), ani szczególnie historyczne – jedyne, czego chcą od swojego świata i od nas, czytelniczek, to móc opowiedzieć swoją historię. Akty mowy tych postaci nie naruszają w niczym zasad rządzących kobiecą wypowiedzią, ponieważ są tylko prywatnymi opowieściami o odtwarzaniu statusu ofiary – i same performa-

4 Na podstawie esejów z *Bad Feminist* można wnioskować, że przynajmniej jedno z opowiadań – końcowe *Cudzy bogowie* (GAY, 2018a, s. 241–262), w którym bohaterka pada ofiarą gwałtu zbiorowego – wykorzystuje doświadczenie samej autorki. Ilustruje to sposób krążenia wyznania w opisywanych przez Gilmore sieciach świadectwa przekraczającego granice między fikcją a autobiografią. Po raz kolejny można mi tutaj postawić zarzut „występowania przeciwko ofierze”.

tywnie ten status odtwarzają. Opowieść o traumie przeistacza się w spektakl, który nie narusza w niczym patriarchalnego *status quo*.

Słowem: źle, kiedy społeczeństwo nie chce słuchać kobiecych opowieści o krzywdzie; ale wcale nie jest tak dobrze, jeśli **chce** ich słuchać. Dlatego właśnie pisane przez kobiety teksty o charakterze konfesyjnym (zarówno pamiętniki i biografie, jak i fikcja) mają tak dwuznaczny charakter. Z jednej strony od kobiet oczekuje się konfesyjności, a kultura popularna nieustannie zgłasza zapotrzebowanie na historie z życia wzięte; teksty poetek i pisarek (z Syla Plath i Virginią Woolf na czele) nieustannie przykrawane są tak, by pasowały do konfesyjnego wzorca. Z drugiej – „szczerść” tekstów kobiecych jest właśnie tą cechą, która uniemożliwia im uzyskanie statusu „wielkiej literatury”. Choć nie jest do końca prawdą, że kobiety piszą źle, bo nie mają nic do powiedzenia poza trywialnymi relacjami z własnego ograniczonego życia (jak pisała dawno temu Simone de BEAUVOIR – 2014, s. 789), nawet drastyczne prawdy o kondycji kobiet nie naruszają statusu ich dyskursu jako trywialnego. Pisana kobiecość to zatem (podobnie jak kobiecość przeżywana) *double bind*: jest zarazem zbyt szczerą i zbyt kłamiwą, przywiązana do swojej istoty i tej istoty pozbawiona, zawsze podatna na przekształcenie w spektakl⁵.

Jak przerwać ten zakłęty krąg trywializacji i sensacjonalizacji, pomijania kobiecych słów i słuchania ich z niewłaściwych powodów? Innymi słowy: jak przełożyć strategię mimetyzmu Irigaray na kwestię polityki mówienia o traumie/niesprawiedliwości? Dwóch przykładów dostarczą fikcja i (zapośredniczone przez internet) życie.

Bohaterka powieści Siri Hustvedt *Świat w płomieniach*, niedoceniona artystka Harriet Burden, decyduje się wypuścić w świat trzy swoje projekty pod męskimi nazwiskami. Na pozór nie chodzi tu w ogóle o świadectwo: sztuka Harriet nie jest konfesyjna, co więcej, dotyczy w dużej mierze zwodniczości doświadczenia i pamięci, którym zawsze towarzyszy konfabulacja. Całe przedsięwzięcie ma na celu zdemaskowanie mechanizmów wykluczania kobiet przez świat sztuki. Jednak nie tylko: Harriet faktycznie chce zyskać uznanie – jako artystka, jako człowiek i jako kobieta (te trzy rzeczy są nierozłączne) – ale walcząc o nie, nie wybiera bezpośredniej wypowiedzi konfesyjnej czy metadyskursu, lecz system masek. Wykluczenie i walka z nim zostają odegrane, nie opisane.

To strategia bardzo podobna do tej zastosowanej przez Irigaray w *Speculum*. Podobna, ale nie taka sama: o ile filozofka cytuje wypowiedzi sławnych mężczyzn na temat kobiety, kobiecości i materii,

5 Dlatego być może, jak pisze Katarzyna Szopa, także sama Irigaray unika autobiograficzności i pisze w sposób „niepersonalny”; filozofka unika w ten sposób redukcji jej myśli do „partykularnego” doświadczenia – choć ślady tego doświadczenia są w tej myśli silnie obecne (SZOPA, 2018a).

przemieszczając je, wytwarzając w nich luki i nasycając te luki wywrotową kobiecością, fikcyjna artystka opatruje kobiecą treść dzieł sztuki symboliczną męską sygnaturą. W obu przypadkach można jednak mówić o odwrotności – a może o przewrotnym wykorzystaniu? – mechanizmu opisanego przez Joan Riviere w eseju *Womanliness as a Masquerade* [Kobiecość jako maskarada]. Psychoanalityczka opisuje w nim przypadek (niektórzy spekulują, że autobiograficzny; zob. BUTLER, 2008, s. 124) intelektualistki ukrywającej się za maską ostentacyjnej kobiecości po to, by uniknąć odwetu ze strony mężczyzn, których miejsce kobieta chce zająć (RIVIERE, 1991, s. 94). Choć sama Riviere zakłada ciągłość między płcią, seksualnością a władzą (BUTLER, 2008, s. 124–127), dochodzi do wniosku, że nie da się oddzielić „prawdziwej” kobiecości od jej maski (RIVIERE, 1991, s. 94), które to spostrzeżenie staje się dla Butler jednym ze źródeł teorii performatywności płci.

Zarówno Irigaray, jak i Harriet Burden wykorzystują mimikrę męskości do ukazania sposobów, w jakie kobiecość zostaje wykluczona z dyskursów filozofii i sztuki. Obie chowają się za męskością nie po to, by być bezpieczne, ale by zdemaskować mechanizmy władzy. Irigaray „mówi” Plotynem i Freudem; Burden tworzy dzieła zainspirowane konkretnymi sytuacjami współpracy z mężczyzną mi artystami. „Każda z artystycznych masek stała się dla Burden »postacią imaginatywną«, wizualnym rozwinięciem »hermafrodytycznej jaźni«, o której nie można powiedzieć, że należy do niej albo do maski, lecz do »mieszanej rzeczywistości« powstałej między nimi” (HUSTVEDT, 2017, s. 6). Cudysłowy ostrokatne obecne w tym cytacie ukazują, że kwestia masek i mimetyzmu zostaje rozegrana również na poziomie formy powieści, wielogłosowej, palimpsestowej, pełnej fikcyjnych interpretacji dzieł Burden i interpretacji interpretacji.

To ryzykowny projekt. O ile Irigaray udało się, mimo licznych przeszkód, go zrealizować, Harriet częściowo ponosi porażkę: jeden z mężczyzn zawłaszcza pracę bohaterki i zaprzecza, jakoby współpraca w ogóle miała miejsce. Mimetyzm nie jest bezpieczną strategią – ale czy jakakolwiek strategia walki z patriachatem, włączając „kulturalną debatę”, jest bezpieczna?

Kontrowersyjność tej strategii, zatarta w przypadku dzieła Irigaray, które zyskało, przynajmniej w obrębie teorii feministycznej, szacowność kanonu, została ukazana w bardzo świeżym przypadku aktywizmu internetowego. Krytyczka i aktywistka Maja Staśko zaczęła, po otrzymaniu od pewnego mężczyzny gróźb i wszczęciu postępowania w tej sprawie, a także spotkaniu się z agresją internautów kwestionujących prawo kobiety do nazywania się osobą skrzywdzoną, publikować na swoim Facebooku selfie podpisane: „Jak powinna wyglądać skrzywdzona osoba, żebyś jej uwierzył? Może imprezować? Może być beztroska? Może wracać sama po zmroku

do domu? Może uczestniczyć w kulturze? Może mieć fajne życie? Może ci nie przedstawić całej historii przemocy, której doświadczyła w życiu?” (Facebook, Maja Staśko, 27.10. 2018, 28.10.2018, 28.10. 2018, 28. 10.2018, 31.10.2018, 4.11.2018). Niezależnie od tego, jak potoczy się dalej ta historia, owa taktyka zasługuje na uwagę.

Patriarchalna opinia publiczna stawia osobom skrzywdzonym dwa powiązane wymogi: „musisz być nieszczęśliwa, inaczej nie jesteś prawdziwą ofiarą” i „powiedz prawdę o swoim cierpieniu, wzbudź naszą empatię, zapewnij nam spektakl”. Spełnienie ich nie zagwarantuje oczywiście, że spotkamy się z uznaniem tego cierpienia – równie dobrze możemy zostać uznane za płaczliwe i histeryczne. Dlatego być może lepiej w ogóle zrezygnować z walki o wiarygodność?

Maja Staśko przybiera maskę skrajnie „niewiarygodnej” ofiary, a ściślej, mówi z niemożliwego miejsca. Jednocześnie rości sobie prawo do statusu ofiary i nie zapewnia pokazu cierpienia, który powinien temu roszczeniu towarzyszyć; jakby mówiła: „jestem ofiarą, ale nie jestem nieszczęśliwa; odmawiam pokazywania wam mojego cierpienia, jeśli chcecie spektaklu mojej traumy, to się rozczarujecie”. Nie gwarantuje to sukcesu, bo oznacza wystawienie się na zarzuty oszustwa i poszukiwania uwagi za wszelką cenę (ale, jak widziałyśmy, właściwie każda próba opowiedzenia o doświadczonej niesprawiedliwości oznacza narażenie się na takie ataki), stanowi jednak próbę odmowy udziału w „grze o wiarygodność”. W odróżnieniu od zwykłej sytuacji, która polega raczej na tym, że autentyczne cierpienie nie jest przez odbiorców odbierane jako autentyczne i w najlepszym razie traktowane jako spektakl, mamy do czynienia z „pustym” roszczeniem do wiarygodności, któremu towarzyszą obrazy osoby skrzywdzonej jako silnej i beztrudnej. Spójność przekazu zostaje zakłócona, co otwiera przestrzeń do dyskusji na temat naszych standardów prawdomówności i wiarygodności.

Świadectwo poddaje się zatem dekonstrukcji; więcej, ta dekonstrukcja może być jedynym sposobem na uniknięcie wyczerpującej walki o wiarygodność, próby sprostania sprzecznym wymogom, skazującej nas z konieczności na porażkę. Choć w pewnych sytuacjach rzeczywiście chodzi głównie o ustalenie, co się stało i kto mówi prawdę, ten wymiar walk o uznanie krzywdy stanowi tylko ich niewielką część. Po uwzględnieniu wszystkich mechanizmów działających na rzecz odbierania słowom kobiet wiarygodności i autorytetu nawet wtedy, gdy jest oczywiste, że mówią one prawdę, okazuje się – jak, mam nadzieję, udało mi się choć w niewielkim stopniu pokazać – że najskuteczniejszą strategią walki o odzyskanie własnych słów może być zmierzenie się z żywiołem kłamliwości, niewiarygodności, nieautentyczności oraz próba przejęcia go i wykorzystania do własnych celów.

Bibliografia

- BASIUK Tomasz, 2012: *Coming out a queer: kontekst amerykański, kontekst polski*. W: *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Red. Monika KŁOSOWSKA, Mariusz DROZDOWSKI, Agata STASIŃSKA. Warszawa: Difin.
- BEARD Mary, 2018: *Kobiety i władza: manifest*. Przeł. Ewa HORNOWSKA. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- BEAUVOIR Simone de, 2014: *Druga płeć*. Przeł. Gabriela MYCIELSKA, Maria LEŚNIEWSKA. Wstęp do pol. wyd. Magdalena ŚRODA. Wyd. 3. Warszawa: Czarna Owca.
- BUTLER Judith, 2008: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. Karolina KRASUSKA. Wstęp Olga TOKARCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- CLARK Annie E., PINO Andrea L., 2016: *We Believe You: Survivors of Campus Sexual Assault Speak Out*. New York: Henry Holt and Company.
- CZECZOT Katarzyna, 2016: *Ofelizm: romantyczne zawłaszczenia, feministyczne interwencje*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- DOYLE Sady, 2016: *Trainwreck: The Women We Love to Hate, Mock, and Fear... and Why*. New York: Melville House Publishing.
- FOUCAULT Michel, 2012: *Hermeneutyka podmiotu*. Przeł. Michał HERER. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FOUCAULT Michel, 2018: *Rządzenie żywymi*. Przeł. Michał HERER. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FROST Amber A'Lee, 2016: *Confession Booth. The Trouble with the Trauma Industry*. „The Baffler”, no. 1. [Online:] <https://thebaffler.com/salvos/confession-booth-frost> [10.11.2018].
- GAY Roxane, 2014: *Bad Feminist*. New York: Harper Perennial.
- GAY Roxane, 2018a: *Histeryczki*. Przeł. Dorota KONOWROCKA-SAWA. Warszawa: Wydawnictwo Poradnia K.
- GAY Roxane, 2018b: *Not That Bad: Dispatches from Rape Culture*. New York: Harper Perennial.
- GILMORE Leigh, 2016: *Tainted Witness. Why We Doubt What Women Say About Their Lives*. New York: Columbia University Press.
- HUFFER Lynne, 2013: *Are the Lips a Grave?* New York: Columbia University Press.
- HUSTVEDT Siri, 2017: *Świat w płomieniach*. Przeł. Jerzy KOZŁOWSKI. Warszawa: W.A.B.
- IRIGARAY Luce, 1985: *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. GILL. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- IRIGARAY Luce, 2010: *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KOŚCIŃSKA Kinga, 2015: *Brudny róż. Zapiski z życia, którego nie było*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza.
- KOZEL Susan, 1996: *The Diabolical Strategy of Mimesis: Luce Irigaray's Reading of Maurice Merleau-Ponty*. „Hypatia”, vol. 11, no. 3.

- MANNE Kate, 2018: *Down Girl. The Logic of Misogyny*. New York: Oxford University Press.
- MCWHORTER Ladelle, 1999: *Bodies and Pleasures. Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington: Indiana University Press.
- NELSON Deborah, 2017: *Tough Enough*. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil. Chicago: University of Chicago Press.
- PRECIADO Paul, 2013: *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: The Feminist Press.
- RIVIERE Joan, 1991: *Womanliness as a Masquerade*. In: *The Inner World and Joan Riviere: Collected Papers, 1920–1958*. Ed. Athol HUGHES. Foreword by Hanna SEGAL. London–New York: Routledge.
- SERANO Julia, 2007: *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Boston: Seal Press.
- SHAKESPEARE William, 2013: *Tragedie i kroniki*. Przeł. Stanisław BARAŃCZAK. Kraków: Znak.
- SZOPA Katarzyna, 2018a: *Filozofia feministyczna i autobiografia: wokół myśli Luce Irigaray*. „Autobiografia”, nr 1(10).
- SZOPA Katarzyna, 2018b: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Joanna Bednarek

Mimeticism, *Parler-Femme*, and Truth Telling:

Female Confessional Utterances in the Perspective of Luce Irigaray's Thought

Summary: This article's aim is to show, as exemplified by fiction and activism, that the concept of mimeticism appearing in Luce Irigaray's early works may prove to become instrumental in overcoming difficulties associated with giving witness or uttering a confession. Though ostensibly they are uttered to "tell the truth," or to produce the authenticity effect, thanks to Irigaray's optics, we may gauge their efficacy under present circumstances by deconstructing their alleged veracity and the credibility of the witness-giver.

Keywords: Luce Irigaray, witness, confessionality, truth telling

Joanna Bednarek

Mimétisme, parler-femme et le discours de vérité :

les énoncés féminins de confession dans la conception de Luce Irigaray

Résumé : Le but de l'article est de montrer sur l'exemple de la fiction littéraire et de l'activisme que la conception du mimétisme de premiers ouvrages de Luce Irigaray peut s'avérer utile pour convaincre les difficultés accompagnant le témoignage ou bien l'énoncé de confession. L'optique d'Irigaray permet de remarquer que la condition de l'efficacité du témoignage dans les conditions actuelles peut être une déconstruction de sa véracité et de la crédibilité de celle qui les apporte malgré qu'au premier regard il semble que le but de cet énoncé est un discours de la vérité.

Mots clés : Luce Irigaray, témoignage, confession, discours de vérité



O Safo! Twoją ten ogród świątynią!
Patrz! jakie cudne a potworne sploty!
Patrz! Marmurowy twój posąg [...]
Kamiennym palcem uderz w harfę złotą:
niech zabrzmi pieśń... miłości pieśń [...]
Na bujną trawę między wonne kwiaty
zejdź safickiemu przypatrzeć się świętu [...].

Kazimierz PRZERWA-TETMAJER (1980, s. 360)

Kobiety same wybiorą: orgazm albo jouissance albo rozkosz słońca i podmuchów wiatru.

Krystyna KŁOSIŃSKA (2002, s. 17)

W roku 1895 młody francuski pisarz Pierre Louÿs opublikował swoje odkrycie – odnalezione, a następnie przetłumaczone przez niego *Pieśni Bilitis*, ukochanej uczennicy Safony. Ukazały się one w Librairie de l'Art Indépendant na koszt własny tłumacza i liczyły 93 utwory pomieszczone w 500 numerowanych egzemplarzach opatrzonych adnotacją: „Wydanie to nie będzie nigdy wznowione”. Jednakże w roku 1897 pojawiła się wersja właściwa *Pieśni* obejmująca 146 utworów oraz wprowadzenie pod tytułem *Żywot Bilitis*, a na końcu bibliografię dotychczasowych przekładów i opracowań tych pieśni na inne języki (w tym niemiecki, szwedzki i czeski) (STILLER, 2010). Jak zauważa Robert Stiller, „*Pieśni Bilitis* wzbudziły na ogół zachwyt i podziw to dla stylu, to dla erudycji, to znów dla powabu swej treści. Trafnie zwracano uwagę, jak naturalne i wdzięczne wydają się w tym ujęciu również miłość lesbijska i prostytutka” (STILLER, 2010, s. 373). Rzeczywiście, erotyki te są dość odważne, czasem zakrawają wręcz na pornografię. Opowiadają dzieje kobiety – jej dorastanie, pierwsze uczucia i doświadczenia seksualne, a następnie miłość dojrzłą, rozstanie i starość.

W *Żywocie Bilitis* czytamy, że urodziła się ona na początku VI wieku przed naszą erą w górskiej wiosce położonej nad brzegami Melasu, na wschód od Pamfilii, w południowej części Azji Mniejszej. Była córką Greka i Fenicjanki – pochodzenie Bilitis jest ważne, bo sugeruje – na co zwracano uwagę – wpływy semickie. Nie tylko więc miała egzotyczną urodę, lecz także posługiwała się nieoczywistą greką. Początkowo wiodła pasterskie życie, jednak po urodzeniu dziecka opuściła je i drogą morską udała się do Mityleny na wyspie

Lesbos. Miała wówczas szesnaście lat. Tam poznała Safonę, która nauczyła Bilitis sztuki śpiewania i pisania poezji, a zapewne również sztuki miłości lesbijskiej. Ale to nie z Safoną, lecz z Mnasidiką – młodą, piękną dziewczyną – Bilitis spędziła dziesięć szczęśliwych lat. Jej nadmierna zazdrość doprowadziła do rozstania, a poetka udała się na Cypr, gdzie w Amatoncie, mieście poświęconym Afrodycie, została kurtyzaną. Oczywiście, pamiętać trzeba, że kurtyzany były dziewczętami z najlepszych rodzin, wyspecjalizowanymi w sztuce miłości, powszechnie szanowanymi, opiekującymi się bogatymi świątyniami, mowa tu więc o prostytutce świątynnej. Pierre Louÿs podaje, że grób poetki został odkryty przez niemieckiego archeologa, nazwiskiem Heim, w Palaeo-Limisso, niedaleko ruin Amatonu. Po śmierci pamięć o niej wygasła i dopiero tłumaczenie z 1897 sprawiło, że Bilitis znów stała się popularna (na przykład muzykę do tych pieśni skomponował Claude Debussy w 1898 oraz Roman Maciejewski w 1932). Na marginesie warto dodać, że od imienia uczennicy Safony nazwę wzięła pierwsza organizacja lesbijska utworzona w San Francisco w 1955 roku, funkcjonująca jako Córki Bilitis.

W Polsce *Pieśni Bilitis* miały kilka wydań. W 1920 roku były przetłumaczone przez Leopolda Staffa. W 1983 zostały wznowione przez Krajową Agencję Wydawniczą, a dwa lata później ukazały się w serii „Bibliofilska Edycja Miniatur” Wydawnictw Artystycznych i Filmowych. Notabene, w tej samej serii w 1989 ukazał się *Ogród pieszczot*, zbiór erotyków napisanych w X wieku przez nieznanego Araba, następnie przetłumaczonych na francuski przez Franza Toussainta i spolszczonych również przez Staffa¹. Być może historia zrobiła poecie mały prezent, bo rozmiarami publikacje te przypominają holenderskie elzewiry, a Staff w wierszu *Astrolog* pisał: „Pieśń elzewiry i aldyny”. Czyżby *Pieśni Bilitis* stały się właśnie takimi utworami do pieszczenia? Ostatnie ich wydanie miało miejsce w 2010 roku w nowym tłumaczeniu, autorstwa Roberta Stillera. I tak naprawdę dopiero tutaj znalazła się informacja o literackiej mistyfikacji. Mianowicie, Pierre Louÿs nigdy nie odkrył *Pieśni Bilitis*. On je po prostu sam napisał. Co więcej, najprawdopodobniej Bilitis nigdy nie istniała.

Rzecz jasna, mistyfikacje literackie nie były czymś niespotykanym bądź bezprecedensowym (zob. ŚWIERCZYŃSKA, 1989). I o tej mistyfikacji część osób również wiedziała od samego początku. Ale nie wszyscy – większość traktowała zbiór jako autentyk. Staff był raczej świadomy, że autorem jest Louÿs, zresztą w kolejnych wydaniach *Pieśni* na okładce pojawia się jego nazwisko, ale nigdzie nie ma opisu całego wydawniczego fałszerstwa. Zatem znakomita więk-

¹ W serii tej ukazały się między innymi takie książki, jak *Sonet*y Petrarki, *Małżonek ukarany* de Sade’a, *Salome* Oscara Wilde’a, *Żywoty kurtyzan* Pietra Aretino czy *Pas cnoty* Pitigrilliego. Ów miniaturowy rozmiar sugeruje poniekąd treści zakazane, przeznaczone do tajnej lektury w samotności.

szość czytelników w Polsce traktowała tom jako zbiór lesbijskich erotycznych wierszy greckiej poetki.

Postać lesbijki nie była w tym czasie niczym wyjątkowym, zwłaszcza we Francji. Marie-Jo Bonnet wymienia liczne ówczesne utwory pisane przez mężczyzn, w których lesbijki przedstawiane są zazwyczaj negatywnie. Przy tej okazji autorka wspomina o *Pieśniach Bilitis* i stwierdza, że książka ta „zasługuje na miano wyzwolielskiej” (BONNET, 1997, s. 252).

Wiedza o prawdziwym autorstwie *Pieśni* nie powinna, a jednak zmienia optykę lekturową. *Żywot Bilitis* przestaje być rekonstrukcją faktycznego życia, a staje się fikcją literacką. Należy raczej pytać o Pierre’a Louÿsa niż o grecką poetkę, o reguły wytwarzania fałszywej biografii, o kompozycję poetyckiej hagiografii, w końcu – o konsekwencje takiej strategii w literackiej komunikacji. Dodajmy: w literackiej komunikacji erotycznej – heteroseksualnej lub homoseksualnej.

Niewątpliwie Louÿs nie należy do autorów wybitnych, niemniej uważany jest za jednego z mistrzów francuskiej literatury erotycznej. Opublikował takie powieści, jak *Afrodyta*, *Pajac i kobieta*, *Zmierzch nimf* czy *Zagadkowa kobieta*. Do ciekawostek należy fakt, że przyjaźnił się z Adr   Gidem, a od Oscara Wilde’a otrzymał *Salome*. Zdaje się,    bezpośrednią inspiracj   do napisania *Pieśni Bilitis* by   romans Louÿsa z szesnastoletnią Arabk   Meriem bint Atala, której pisarz – tak jak Gide’owi – zadedykowa   zbiór. Aby uwiarygodni   ca   mistyfikacj  , Louÿs nie tylko napisa   *Żywot Bilitis*, w którym jest mowa o fikcyjnym archeologu i odkryciu grobu poetki, nie tylko zamie  ci   s  fingowan   bibliografi  , lecz taką    w spisie treści poda   dwanaście tytu  w z dopiskiem „Nie t  maczone” (informacj   t   pomija Staff). „Dowcip ten – pisze Stiller – sugeruje dwie rzeczy naraz:    Pierre Louÿs miał przed sobą pełniejszy tekst grecki i    niektóre z pieśni były w nim zbyt ryzykowne, aby się je odwa  y   przek  da  ” (STILLER, 2010, s. 377). Poza tym Louÿs w bibliografii podaje nazwisko owego archeologa (Heim) oraz inicjał jego imienia (G.), co czytane razem daje niemieckie s  wo „geheim” oznaczające tyle, co „tajemny”, „tajny”, „ukryty”. To w  lnie tutaj autor niejako sugeruje ca   literackie fałszerstwo. Mistyfikacja była udana do tego stopnia,   ... „Pewien profesor archeologii greckiej o  wiadczy   w liście do autora,    Meleagros i Bilitis to poeci »znani mu od lat« jak dwoje »osobistych przyjaci  « i    warto by się pokusi   o bardziej adekwatny przekład Bilitis. [...] A niejaka pani Jean Bertheroy, [...] laureatka Akademii Francuskiej, nawet przetłumaczyła 6 z tych pieśni na nowo i wierszem, niczym nie kwitując udział pana Louÿsa” (STILLER, 2010, s. 375).

Jeśli chodzi o sam kształt gatunkowy czy u  klad wierszowy *Pieśni*, zarówno we francuskim oryginale, jak i – tym bardziej – w pol-

skich przekładach, brak jakiejkolwiek regularności, prócz tego, że każdy utwór zawiera cztery części (trudno je nawet określić strofoidami), pisane w gruncie rzeczy prozą poetycką. Nie ma w tekstach natomiast nawiązania ani do jakichkolwiek greckich systemów wersyfikacyjnych, wynikających z regularności akcentów, ani do dziewiętnastowiecznych systemów czy to wersyfikacyjnych, czy to rymowych. Być może pod tym względem najbliższe jest *Pieśniom do Pokarmów ziemskich* Gide'a (wydanych również w 1897, które niewątpliwie Louÿs znał jeszcze na etapie ich powstawania). Zresztą tych wpływów czy też związków intertekstualnych można wskazać więcej. Obok poezji antycznej Grecji (z poezją Safony na czele) najważniejszym kontekstem jest zapewne *Pieśń nad Pieśniami*, wzorowana przecież w sposobie obrazowania i metaforyzowania między innymi na poezji staroarabskiej.

Tłumaczenia polskie są stosunkowo wierne oryginałowi, z tą różnicą, że Stiller nieco uwspółcześnia język. Mnie bliższe jest tłumaczenie Staffa, które uznaję za bardziej poetyckie, dlatego też w dalszej części tekstu opieram się na tym właśnie przekładzie.

Pieśni Bilitis składają się z trzech części, opatrzonych tytułami i mottami zapisanymi w starożytnej grece, nietłumaczonymi w kolejnych wydaniach. Pierwsza to *Sielanki w Pamfilii*, druga – *Elegie z Mityleny*, a trzecia – *Epigramy z wyspy Cypru*. Patronami są tu: Teokryt, Safona oraz Filomedos². Tytuły kolejnych części wskazują nie tylko na miejsca zamieszkania Bilitis, ale przede wszystkim na kontekst gatunkowy tekstów. Sądzę jednak, że można tu mówić raczej o sielankowości, elegijności i epigramatyczności, aniżeli o sielance, elegii oraz epigramie *sensu stricto*. Nazwy gatunkowe stają się bowiem metaforycznymi określeniami trzech etapów życia poetki. Najpierw wiodła ona szczęśliwe, beztroskie, sielankowe życie w Pamfilii, gdzie nie doświadczyła jeszcze cierpienia czy rozczarowania. Następnie, w Mitylenie, poetce towarzyszyć zaczęła pewnego rodzaju elegijność, związana tutaj z miłością, ale też z rozterkami i ze smutkiem. W szczęśliwym życiu Bilitis u boku Mnasidiki wkradają się pierwsze troski. I w końcu epigramatyczność, skojarzona z rozgoryczeniem, rezygnacją, wycofaniem, nostalgią i melancholią, a także z przemijaniem i doświadczaniem starości (poetka miała wówczas około czterdziestu lat).

2 Owe motta są następujące: „Słodka jest moja pieśń, na czymkolwiek bym grał: czy gram na syrindzie, czy tworzę pieśni na aulosie, czy na piszczałce pasterkiej czy na flecie” (Teokryt); „Mnasidika piękniejsza jest od delikatnie miękkiej Gyrinno” (Safona); „Ale uwieńczyć mnie narcyzami i dajcie zakosztować muzyki fletu i natrzyjcie ciało słodkimi olejkami. Płuca zwilżajcie mi Bachusem [tzn. winem – M.S.] z Mityleny i dodajcie mi nieśmiałą dziewczynę” (Filodemos). Dziękuję Panu Doktorowi Januszowi Rybie z Instytutu Filologii Klasycznej UJ za pomoc w przekładzie.

Część pierwszą *Pieśni* rozpoczyna wiersz pod tytułem *Drzewo*, który od razu wprowadza tematykę oraz atmosferę seksualną. Młoda dziewczyna rozbiera się, naga wchodzi na drzewo i obejmuje udami konary. Wcześniej padał deszcz, więc po jej skórze spływają krople wody, a samo drzewo jest wilgotne. Dłonie dziewczyny są brudne od mchu, a stopy czerwone od zgniecionych kwiatów. Poeta sięga tu po metaforykę związaną z żywiołami: wodę – element kobiecy, oraz powietrze – element męski („Czułam, że piękne drzewo żyje, gdy wiatr przeciągał przez nie” (LOUŮS, 1985, T. 1, s. 32³). Co ważne, wedle klasycznej alchemii żywioły te sąsiadują z sobą, są niejako komplementarne. W zakończeniu czytamy:

ściskałam bardziej nogi i przytulałam otwarte wargi do kos-
matego karku gałęzi (T. 1, s. 32).

Podkreślić należy, że jest to wiersz inicjacyjny nie tylko w strukturze tomu, lecz także – mówiąc przenośnie – w życiu dziewczyny, która odkrywa własną seksualność i uczy się czerpać z niej radość. Poza tym pojawia się tutaj bogaty repertuar erotyzmów tego – jak by powiedział Andrzej Makowiecki – „wyuzdanego *fin de siècle’u*” (MAKOWIECKI, 1985), z autoerotyzmem, fetysyzmem, trybadyzmem i froteryzmem na czele. Notabene, w kolejnych częściach tomu erotyzmów będzie znacznie więcej. Na przykład trichofilia:

Rzekł mi: „Tej nocy śniłem. Miałem twe włosy wokół szyi.
Miałem twe kosy, jak czarny naszyjnik wokół mego karku
i na mej piersi.

„Pieściłem je; i były moje; i byliśmy tak związani na zawsze,
tymi samymi włosami, z ustami na ustach, jak dwa drzewa
laurowe mające często jeno jeden korzeń (T. 1, s. 93).

Dalej, masturbacja:

– Czego chciałaś ode mnie? – Byś mi pożyczyła... – Powiedz.-
Nie śmiem nazwać przedmiotu. – Nie mamy go. – Napraw-
dę? – Mnasidika jest dziewicą. – Więc gdzie go kupić? –
U siodlarza Drakona (T. 1, s. 188).

Następnie partializm:

Czasem każe mi klęknąć i oprzeć dłonie na posłaniu:

Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. W nawiasie podaję numer tomu oraz numer strony.

Wtedy (jest to jedna z jej zabaw) wsuwa swą małą głowę pod spód i naśladuje drżące kozłę, które ssie swą matkę (T. 1, s. 162).

Czy też *cunnilingus*:

Możesz igrać z moimi piersiami, pieścić me łono, rozewrzeć me kolana. Całe ciało moje oddało się twym nieznuzonym wargom (T. 1, s. 210).

Rzecz jasna, można mnożyć te przykłady zakrawające na pornografię. Jednakże nie to jest tu chyba najważniejsze. W pierwszej części dominują bowiem raczej utwory typowo sielankowe, będące scenkami rodzajowymi, rozmowami lub modlitwami. Niektóre z tekstów to opisy zajęć pasterskich (*Przebudzenie*), zabaw i tańców (*Taniec w świetle księżycy*), opieki nad dziećmi (*Bajki*), rad udzielanych przez matkę (*Słowa macierzyńskie*), przypadkowych spotkań (*Przechodzień*) czy rywalizacji o mężczyznę (*Partia kości*). Ten ostatni utwór utrzymany jest w żartobliwym tonie i rozpoczyna się tak:

Ponieważ kochałyśmy go obie, grałyśmy oń w kości (T. 1, s. 87).

Podmiotem lirycznym jest tu zazwyczaj młoda dziewczyna (tytułowa Bilitis), która często kieruje swe słowa do innych dziewcząt, do natury lub do bogiń (zwłaszcza, co zrozumiałe, do Afrodyty, ale też do Persefony). Na przykład utwór pod tytułem *Ofiara dla bogini* brzmi tak:

Nie dla Artemidy, którą wielbią w Perga, jest ta girlanda, uwita moimi rękoma, choć Artemis jest dobrą boginią, która uchroni mnie od trudnych połów.

Nie dla Ateny, którą wielbią w Side, choć jest z kości słoniowej i ze złota i dźierży w rękę jabłko granatu, które kusi ptaki.

Nie; przeznaczona jest dla Afrodyty, którą wielbię w swej piersi, gdyż ona jedyna da mi to, czego braknie moim wargom, jeśli zawieszę na świętym drzewie mą girlandę z czułych róż (T. 1, s. 79–80).

Naczelnym tematem *Sielanek w Pamfilii* jest dojrzewanie, które ujęte zostało wieloaspektowo. Najpierw Bilitis okazuje zniecierpliwienie, a nawet irytację faktem, że inne dziewczęta dorastają szybciej niż ona (*Niecierpliwość*), dlatego nieustannie porównuje się z nimi:

Pliszko, ptaku Kyprydy, śpiewaj z naszymi pierwszymi pragnieniami! Świeże ciało dziewcząt pokrywa się kwieciami, jak ziemia. Noc wszystkich naszych snów zbliża się i mówimy o nich ze sobą.

Czasem porównujemy naszą piękność tak różną, nasze włosy już długie, nasze młode piersi jeszcze drobne, naszą dojrzałość krągłą, jak przepiórka i schowaną pod rodzącym się pierzem.

Wczoraj walczyłam tak z Melantho, starszą ode mnie. Była dumna z swej piersi, która urosła przez miesiąc i ukazującą małą płaską tunikę, nazwała mnie małym dzieckiem.

Nikt z mężczyzn nie mógł nas widzieć, położyliśmy się nago wobec dziewcząt i jeśli ona zwyciężyła w jednym względzie, ja przewyższyłam ją o wiele w innych. Pliszko, ptaku Kyprydy, śpiewaj z naszymi pierwszymi pragnieniami! (T. 1, s. 55–56).

Młoda Bilitis zazdrości również swojej rówieśniczce, która pierwsza wyszła za mąż (*Zamężna przyjaciółka*). Za jej inicjacje i wtajemniczenia odpowiadają inne dziewczęta. Melissa opowiada o nocy poślubnej (*Zwierzenia*), a Selenis wprowadza dziewczynę w świat cielesnych rozkoszy (*Życzliwa przyjaciółka*):

I rzekła tuż u ust moich: „Wiem, Bilitis, kogo miłujesz. Zamknij oczy, ja jestem Lykas”. Odrzekłam, dotykając jej: „Azali nie widzę, żeś dziewczyna? Żartujesz nie w porę”.

Lecz ona odparła: „Naprawdę, jestem Lykas, jeśli zamkniesz powieki. Oto jego ramiona, oto jego ręce...” I tkliwie, w milczeniu, oczarowała me marzenie osobliwą ułudą (T. 1, s. 82).

Następnie Bilitis opisuje swoje spotkanie z mężczyzną. I chyba nie dziwi już fakt, że czyni to *expressis verbis*:

przyciskał mnie czulej w swych ramionach do siebie i nie widziałam już na świecie ni ziemi, ni drzew, lecz tylko blask jego oczu.

Tobie, o Kypris zwycięska, poświęcam te dary jeszcze wilgotne od rosy, ślady bólów dziewicy, świadki mego snu i mego oporu (T. 1, s. 101–102).

W gruncie rzeczy mężczyzna posiadał Bilitis wbrew jej woli, choć później rozwinęło się między nimi żarliwe uczucie. Co interesujące, niemymi świadkami defloracji stają się tu inne kobiety. Mia nowicie zaraz po tej nocy Bilitis udaje się do praczek z prośbą, aby wyprały bieliznę, a zatem – aby ukryły ślad po utraconym dziewictwie. Tym samym nawiązuje się poniekąd tajne porozumienie

między przestraszoną młodą dziewczyną a doświadczonymi kobietami, którym ta powierza swoją największą tajemnicę.

Sielanki w Pamfilii są więc zapisem historii kobiecego ciała – od odkrywania seksualności, przez różne pierwsze inicjacje, aż po dwa kluczowe zdarzenia: deflorację oraz poród. Co jednak ważne, o tym drugim wydarzeniu, a także o związanym z nim byciu w ciąży oraz okresie połogu nie ma w tomie w ogóle mowy. W gruncie rzeczy pojawia się jeden tekst, w którym jest wzmianka o córce. W *Kołysance Bilitis* wyznaje:

Córko ma, ciało mego ciała (T. 1, s. 120).

Czyżby zdarzenie to było dla bohaterki zbyt intymne, by chciała o tym opowiadać? A może to Pierre Louÿs, nie mając – jako mężczyzna – dostępu do tego doświadczenia, nie umiał go po prostu opisać?

W części drugiej *Bilitis* jest już na wyspie Lesbos. Tematem stają się tutaj lesbijskie doświadczenia bohaterki – najpierw jej fascynacja Safoną, a później miłość do Mnasidiki.

Na marginesie warto zauważyć, że kwestia miłości lesbijskiej pojawiała się na kartach ówczesnej literatury polskiej. Dobrym tego przykładem jest chociażby *Maria Magdalena* Gustawa Daniłowskiego (1911). „Mamy tu bowiem do czynienia z całkiem wymowną sceną miłości lesbijskiej (Maria Magdalena zwyczajem antycznych kurtyzan uprawia dość zaawansowane pieszczoty ze swoją służką Deborah, Egipcjanką), scenę tańca ze striptizem, ślub lesbijski i noc poślubną z Melitą – Greczynką z Efezu” (MAKOWIECKI, 1985, s. 177; zob. też: BONNET, 1997). Oczywiście pamiętać trzeba, że homoseksualizm w starożytnej Grecji (w przypadku zarówno kobiet, jak i mężczyzn) różnił się od tego, z jakim mamy do czynienia w zasadzie od XIX wieku (zob. DOVER, 2004). Jednakże jestem przekonany, że Louÿs miał na myśli raczej współczesną mu wersję miłości lesbijskiej, zwłaszcza wobec naprawdę nielicznych świadectw i dowodów takiej miłości w czasach antycznych.

W *Mitylenie Bilitis* poznaje Safonę, którą opisuje jako postać z cechami męskimi:

Jest pewnie piękna, choć włosy jej są obcięte, jak włosy atlety. Lecz ta dziwna twarz, ta męska pierś, te wąskie biodra...

Odejdę stąd, zanim ona się zbudzi. Niestety! Jestem od strony ściany. Trzeba będzie mi ją przekroczyć. Boje się musnąć jej biodro, by nie przychwyciła mnie w drodze (T. 1, s. 128).

Ale to nie Safona jest główną bohaterką tej części. Mieszkanki Lesbos pragną, aby Bilitis została z nimi, dlatego kuszą ją i namawiają. Na przykład w taki sposób:

„Mężczyzna jest gwałtowny i leniwy. Znasz go niewątpliwie. Nienawidź go. Ma on pierś płaską, skórę szorstką, włosy ostrzyżone, ramiona kosmate. Lecz kobiety są całe piękne.

„Jeno kobiety umieją kochać: zostań z nami, Bilitis, zostań. I jeśli masz duszę płomienną, ujrzysz swe piękno, jak w zwierciadle, w ciele twoich kochanek” (T. 1, s. 131-132).

Dziewczyna postanawia zostać i w niedługim czasie poznaje swoją wielką miłość – Mnasidikę, z którą bierze ślub. Od utworu zawierającego napomknienie o ślubie w tomie zaczynają dominować teksty będące opisami igraszek i zabaw kobiet, utrzymane w tonie realistycznym, a często pornograficznym. Podam jeden przykład:

Weszła i namiętnie, z współzamkniętymi oczami, spoila swe wargi z moimi i języki nasze poznały się. Nigdy nie było w mym życiu pocałunku nad ten.

Przywarła do mnie cała miłosna i przyzwalająca. Jedno z mych kolan zwolna [!] wznosiło się między gorące jej uda, które ustępowały, jak dla kochanka.

Dłoń moja, pełznąca po jej tunice, starała się odgadnąć ukryte ciało, które na przemian falując gięło się lub wygięte prostowało się wśród drżenia skóry (T. 1, s. 139-140).

Takich utworów jest znacznie więcej. Kobiety są zafascynowane swoimi ciałami, zwłaszcza włosami i piersiami. Spędzają z sobą każdą chwilę. Miłość staje się tutaj nie tylko aktem seksualnym, ale przede wszystkim – aktem komunikacji. Wiąże się zarówno z erotyczną fascynacją i pragnieniem, jak i z dzieleniem kondycji, ze wspólnotą doświadczenia oraz współtożsamością. Po pewnym czasie w szczęśliwe życie zakochanych kobiet wkrada się zazdrość. Bilitis przytacza następującą rozmowę:

„Gdzie byłaś? – U kwiaciarki. Kupiłam bardzo piękne irysy. Oto ci je przynoszę. – Tak długo kupowałaś cztery kwiaty? – Kupcowa mnie zatrzymała.

– Masz policzki blade i oczy lśniące. – Zmęczyłam się drogą. – Włosy twe są wilgotne i splątane. – To z gorąca i z wiatru, który mi je wzburzył.

– Rozwiązywano ci przepaskę. Sama robiłam węzeł, luźniejszy, niż ten. – Tak luźny, że się rozwiązał; przechodzący niewolnik związał mi go na nowo.

– Jest ślad na twojej sukni. – To woda, która spadła z kwiatu (T. 1, s. 201–202).

Mimo błagań Bilitis dziesięcioletni związek z Mnasidiką kończy się. Zrozpaczona Bilitis zaczyna szukać pocieszenia w objęciach innej kochanki – Gyrinny. Mówi do niej tak:

Spójrz, ustąpiłam ci wreszcie. Tak, to ja. Możesz igrać z moimi piersiami, pieścić me łono, rozewrzeć me kolana. Całe ciało moje oddało się twym nieznużonym wargom. – Nie-stety!

Ach! Gyrinno! z miłością przewzbierają i lży moje! Otrzyj je swymi włosami, nie całuj ich, droga moja; i przyciśnij mnie bliżej jeszcze, by uśmierzyć me drżenie (T. 1, s. 210).

W gruncie rzeczy Bilitis pokazuje tu nowe oblicze – jest okrutna dla kochanki, pojmując ją wyłącznie jako ciało, będące substytutem Mnasidiki, o czym bez skrępowań i cienia żalu informuje Gyrinnę:

Nie myśl, że cię kochałam. Jadłam cię, jak figę dojrzałą, piłam cię, jak wodę płomienną, nosiłam cię wkoło siebie, jak przepaskę skórzaną.

Bawiłam się twym ciałem, gdyż masz włosy krótkie, piersi ostre na chudym ciele, i sutki czarne, jak dwa małe daktyle.

[...] Przyciskałam cię do siebie, jak do rany i wołałam: Mnasidika! Mnasidika! Mnasidika (T. 1, s. 213–214).

W finale tej części zrozpaczona, zrezygnowana i wewnętrznie wypalona Bilitis opuszcza Lesbos i udaje się na Cypr, by rozpocząć życie jako świątynna kurtyzana, oddawać się – jak sama to określa – „namiętności bez jutra” (T. 2, s. 22). W *Epigramach z wyspy Cypru* pojawiają się teksty będące scenkami rodzajowymi dotyczącymi kupna nowych kurtyzan, rad im udzielanych, tańców, zabaw, nowych kochanków itd., itp. Obok nich są utwory wyrażające zadumę nad upływem czasu, nostalgię i melancholię. Bilitis wyznaje:

w ciele moim zbyt zużytym Eros zasypia ze znużenia (T. 2, s. 108).

Kobieta zdaje się jednak akceptować swoje przemijanie, objawiające się zwłaszcza w ciele – doświadczonym i dojrzałym. Świadczy o tej akceptacji – między innymi – pieśń *Do swych piersi*:

Ciało kwitnące, o piersi moje! jakżeście w rozkosz bogate!
Piersi moje w mych dłoniach, jakąż macie miękkość i pulch-
ne ciepło i młode wonie.

Niegdyś byliście zimne, jak pierś posągu i twarde, jak
nieczuły marmur. Odkąd zwiotczałyście, kocham was bar-
dziej, któreście były kochane.

Wasz kształt gładki i nabrzmiały jest chlubą mego bru-
natnego torsu. Czy więzę was w siatce złotej, czy wyzwalam
was nagie, poprzedzacie mnie waszą świetnością.

Bądźcie więc szczęśliwe tej nocy. Jeśli palce me zrodzą
pieszczoty, wy jedyne zaznacenie ich do jutra rana; bo nocy
tej Bilitis opłacała Bilitis (T. 2, s. 45-46).

Poetka zdaje sobie sprawę, że szczęśliwe życie ma już za sobą,
i pogodziła się z tym, więc w miejsce rozpaczyny pojawia się mądrość,
wynikająca z pełnego zrozumienia świata i siebie. Na końcu tomu
znajduje się krótka część pod tytułem *Grobowiec Bilitis*, na który skła-
dają się trzy teksty nagrobkowe, zwieńczone słowami:

I teraz, na białych łąkach asfodeli, przechadzam się, cień nie-
dotkliwy, i wspomnienie życia ziemskiego jest mi radością
podziemnego życia (T. 2, s. 128).

Oczywiście, mam świadomość, że *Pieśni Bilitis* nie należą do
wybitnych tomów – ani późnej Młodej Polski, ani wczesnego dwu-
dziestolecia. Tłumaczenie Leopolda Staffa niewątpliwie wyra-
sta z młodopolskiej estetyki (a także ze Staffowego klasycyzmu
i renesansyzmu), dzięki czemu zbiór ten ma pewien urok. Sposo-
bem obrazowania zbliża się jednak do – znienawidzonych przez
Teodora Jeske-Choińskiego – „modernistów i pornografów”. Nota-
bene, autor szkicu z 1917 roku pod tytułem *Nowoczesna kobieta* do
pornograficznych książek epoki zaliczał między innymi *Kult ciała*
Mieczysława Srokowskiego, *Dzieje grzechu* Stefana Żeromskiego,
Marię Magdalenę Gustawa Daniłowskiego czy utwory Stanisława
Przybyszewskiego i Kazimierza Przerwy-Tetmajera. Gdyby Choiń-
ski znał *Pieśni Bilitis* (które – przypominam – ukazały się w Polsce
w 1920), zapewne do tego grona dodałby również Pierre’a Louÿsa,
a może nawet Staffa.

Warto przy tej okazji wspomnieć, że w przekładach *Pieśni Bilitis*
Staff nie po raz pierwszy wypowiadał się jako kobieta. W intere-
sującym, choć mało znanym cyklu *Ogród miłości* (z tomu *Ptakom*
niebieskim, 1905), Staff skonstruował kobiecy podmiot liryczny.
Bohaterka tego cyklu kieruje swoje erotyczne wyznania do uko-
chanego mężczyzny, a jest w tym tak odważna, że Anna Nasiłow-
ska postuluje nawet „komentowanie Staffa de Sadem” (NASIŁOW-

SKA, 2005, s. 195; zob. też: CZABANOWSKA-WRÓBEL, 2009). Co więcej, badaczka dostrzega tu pewnego rodzaju gest emancypacyjny: „Postać namiętnej kobiety kłóci się z mieszczańską normą i cykl Staffa, dopuszczając do głosu kobietę w tej roli, wpisuje się w znacznie słabszą, choć nigdy nie zamilkłą tradycję, tworzoną i przez mężczyzn, i przez piszące kobiety, w której sam fakt ujawnienia przez kobietę emocji i wyjścia poza rolę biernego obiektu nie degraduje” (NASIŁOWSKA, 2005, s. 186). Przy tej okazji Nasiłowska wzmiankuje o *Pieśniach Bilitis*, które nazywa „niewielkim literackim bibelotkiem o niewątpliwym uroku” (NASIŁOWSKA, 2005, s. 189), i dodaje, że są one „utworem niezwykle pięknym i być może byłyby uznane za jakiś rarytas w żeńskiej odmianie literatury homoerotycznej, gdyby sytuacji utworu nie komplikował fakt podwójnej nieautentyczności: mistyfikacja i na dodatek autorstwo mężczyzny (na dodatek: heteroseksualnego)” (NASIŁOWSKA, 2005, s. 189).

Sądzę, że mamy tu do czynienia z dwiema interesującymi, acz zapewne nieintencjonalnymi, strategiami literackimi. Pierwsza z nich opiera się na szczególnie pojętej demetaforyzacji. Owszem, metafory pojawiają się w całym zbiorze, mają jednak charakter raczej skonwencjonalizowany, znany dobrze chociażby z *Pieśni nad Pieśniami* czy poezji arabskiej. Nie wpisują się natomiast w metaforykę młodopolską. Co to oznacza? Ciało jest tu po prostu ciałem, a nie metaforą – jak by chcieli poeci Młodej Polski – na przykład: duszy (zob. STALA, 1994). To ciało – by tak rzec – cielesne, erotyczne i seksualne. Ciało, które daje rozkosz i tej rozkoszy doświadcza. Ale na pewno nie jest to ciało metaforyczne. W tym sensie – jak wcześniej pisałem – miłość jawi się tu nie tylko jako akt seksualny, ale przede wszystkim jako akt komunikacji. Jednakże komunikacji wyjątkowej. Ponieważ nie jest metaforą, nie zostaje wystawione na dekodowanie, lecz na doświadczenie. Dzięki temu do pewnego stopnia osiągnięta zostaje utopia pozakodowej komunikacji. „Oto nie słowo, przekaz do zdekodowania, ale żywa obecność pozasłownego komunikatu odczytywanego w doskonałym zespoleniu nadawcy i odbiorcy” (PROKOP, 1976, s. 113; zob. też BURZYŃSKA, 2006) zaczynają odgrywać kluczową rolę. Tym bardziej że – jak podkreślał swego czasu Jacques Derrida – „W semantycznym polu słowa »komunikacja« mieści się to, że oznacza ono także ruchy niesemantyczne” (DERRIDA, 1992, s. 225). Chodzi więc o przesłanie ciała, a nie przesłanie myśli. I nie jest istotne, czy będzie to szczęśliwa Bilitis u boku Mnasidiki, czy też Bilitis kurtyzana, szukająca zapomnienia – ważna jest przecież sama cielesna komunikacja z drugim człowiekiem. Tylko tyle i aż tyle, bo – jak wyznawała Luce Irigaray – „Nasz sposób mówienia jest śmiercionośny, ponieważ zakłada separację od życia, od ciała, po to, by móc określić je za pomocą języka. Wówczas możemy wyłącznie mówić o nich, a nie

mówić nimi. Jak stworzyć możliwość mówienia naturą, ciałem, miłością? To pytanie jest dla mnie kluczowe” (cyt. za: SZOPA, 2018, s. 333).

Druga strategia wydaje się jeszcze ciekawsza. Mam tu na myśli kwestię autorstwa – fingowanego i faktycznego, oraz wynikające stąd różnice w odbiorczej perspektywie. Mówiąc inaczej: napięcie pomiędzy „kobiecy” podmiotem lirycznym a „męskim” autorem implikowanym. Jeśli bowiem przyjmujemy, że autorką jest Bilitis (w co przecież wiele osób wierzyło), część druga jawi się jako notacja pożądania homoseksualnego (lesbijskiego), część trzecia zaś – jako notacja pożądania heteroseksualnego. W tej optyce ta ostatnia jest trochę nieautentyczna, zważywszy na fakt, że to Mnasiński pozostaje miłością życia Bilitis, a kontakty z mężczyznami bohaterka traktuje jedynie jako profesję. Kiedy zwraca się do nich – jak kobieta do mężczyzny – odnieść można wrażenie, że mówi sztucznie, ponieważ cytuje wyuczoną formułkę uwodzenia. Z kolei jeżeli uznamy, że autorem jest Pierre Louÿs, sytuacja ulega odwróceniu. Część druga staje się notacją pożądania heteroseksualnego. Mężczyzna wypowiada swój zachwyt nad kobiecym ciałem, ukrywając się pod maską kobiety. W tym przypadku *Pieśni Bilitis* (zwłaszcza *Elegie z Mityleny*) stają się tekstem fantazmatycznym (zob. KŁOSIŃSKA, 2004), a ich podmiot – podmiotem fantazjującym, a zarazem patrzącym i pożądającym, czyli voyeurystycznym. Mężczyzna zaprojektował tożsamość kobiety, ale w taki sposób, że ona spełnia jego życzenia jako przedmiot fantazmatyczny. To on pisze jej erotyczny scenariusz, w którym kobieta zostaje sprowadzona do funkcji substytutu dającego mężczyźnie rozkosz, substytutu wystawiającego swoje ciało do oglądania, do dotykania i w końcu – do posiadania. Dlatego tak dużo jest tu opisów kobiecych piersi i włosów. Ponieważ mężczyzna nie może w rzeczywistości posiadać „tej” kobiety, lokuje jej obraz w fantazji, w której znajduje spełnienie, bo przecież każda fantazja – podkreślał Freud – jest „korektą nie dającej zadowolenia rzeczywistości” (FREUD, 1974, s. 511). Pewnego rodzaju perwersja w tym przypadku polega na dwóch kwestiach. Po pierwsze, mężczyzna maskuje swoje pożądanie (i swój fantazmat), posługując się „kobiecy” podmiotem lirycznym. A po drugie, własny tekst fantazmatyczny, będący przecież notacją męskiego pożądania, udostępnia szerszej publiczności. Ów gest oddania głosu kobiecie (Bilitis) tylko pozornie ma charakter emancypacyjny (jak by tego chciała Nasiłowska). W gruncie rzeczy to gest potworny, znacznie gorszy niż odebranie kobiecie głosu, bo mężczyzna się pod nią podszywa, oszukuje, fałszuje jej tekst, podaje swój tekst jako jej. Tym samym *Pieśni Bilitis* znacznie więcej mówią o fantazjującym mężczyźnie niż o doświadczającej kobiecie.

Stwierdzić też trzeba, że przy założeniu, iż słyszymy głos Pierre’a Louÿsa, część trzecia stawiałaby się notacją męskiego

pożądania homoseksualnego. Pod maską kobiety mężczyzna zwraca się do innych mężczyzn i ich kusi. Stąd zapewne wynika dyskretna sztuczność *Epigramów z wyspy Cypru*. Po prostu autor nie umiał autentycznie i przekonująco zapisać tego typu pożądania. W dodatku zamieścił utwór *Do zbłąkanego*, który przywraca heteronormatywność:

Miłość kobiet jest najpiękniejszym z wszystkiego, czego zaznać mogą śmiertelni. I ty byś tak myślał, Kleonie, gdybyś miał duszę naprawdę oddaną rozkoszom; lecz ty śnisz jeno o marnościach.

Tracisz nocę na miłowaniu efebów, którzy nas nie uznają. Spójrz więc na nich! Jakże są brzydcy! Porównaj z ich okrągłymi głowami nasze ogromne włosy; szukaj naszych białych piersi na ich piersiach.

Porównaj z ich męskimi bokami nasze lubieżne biodra, szerokie łóżę, wydrażone dla kochanka. Powiedz zresztą, jakie wargi ludzkie wytwarzają rozkosze, jeśli nie te, które chcieliby posiadać?

Jesteś chory, Kleonie, lecz kobieta może cię uleczyć. Idź do młodej Satyry, córki mej sąsiadki Gorgony. Jej grzbiet jest jak róża w słońcu i nie odmówi ci ona rozkoszy, którą sama woli (T. 2, s. 63–64).

W tym kontekście fragment z części drugiej, w którym mieszkanki Mityleny przekonują Bilitis do miłości lesbijskiej („Mężczyzna jest gwałtowny i leniwy. Znasz go niewątpliwie. Nienawidź go. Ma on pierś płaską, skórę szorstką, włosy ostrzyżone, ramiona kosmate. Lecz kobiety są całe piękne” – T. 1, s. 131–132) zyskuje zupełnie inną wymowę. Paradoksalnie mężczyzna nie może być obiektem miłości. A precyzyjniej: męskie ciało nie może być przedmiotem seksualnej uwagi. Dodajmy: uwagi innego mężczyzny. Mężczyzna to ten, który patrzy, zdobywa i posiada. Oczywiście: kobietę. W tych fragmentach dostrzegam męską, heteroseksualną sygnaturę tekstu *Pieśni Bilitis*. W gruncie rzeczy Pierre Louÿs w żadnym miejscu nie narusza męskiego, heteroseksualnego, patriarchalnego (mówiąc trochę inaczej: fallogocentrycznego) porządku. To ciało kobiety staje się przedmiotem męskiego pożądania. W tym przypadku sytuacja jest o tyle interesująca, że podmiot to ciało projektuje, wytwarza na mocy fantazmatu. A jeszcze większym fantazmatem (i zapewne również fetyszem) staje się tu miłość lesbijska, która jest do pomyślenia jedynie wówczas, gdy patrzy mężczyzna. Ów gest spojrzenia zaś to zarazem gest przyzwolenia.

Jakże prawdziwie brzmią w tym miejscu słowa Luce Irigaray: „Wbrew wszystkiemu kobieca homoseksualność istnieje. Uznaje się

ją jednak o tyle, o ile da się ją oddać w nierząd męskim fantazmatom. Towary bowiem mogą nawiązać relacje między sobą wyłącznie pod bacznym spojrzeniem swych »strażników«. Nie ma mowy, by same udały się na »rynek«, by »między sobą« skorzystały ze swej wartości, by weszły z sobą w dialog, by wzajemnie się pożądały bez kontroli ze strony sprzedających-nabywających-konsumujących je podmiotów. Zaś związki między nimi opierać się muszą na zasadach konkurencji z korzyścią dla kupców rzecz jasna” (IRIGARAY, 2010, s. 165).

Dowody na to odnaleźć można w wielu tekstach kultury. Na przykład pół wieku po wydaniu *Pieśni Bilitis* Louis-Ferdinand Céline wyznawał bez zbędnej kurtuazji: „Zawsze lubiłem, żeby kobiety były piękne i żeby były lesbijkami – Przyjemnie popatrzeć i nie trzeba się męczyć ich seksualnym zewem! [...] ja, podglądacz – to mnie grzeje! [...] i trochę też zapalony użytkownik, lecz dyskretny” (cyt. za: KRISTEVA, 2007, s. 153).

Tekst lesbijski – czyli tekst kobiety wyrażającej pożądanie innej kobiety, a zatem nie tyle wykluczającej, ile w ogóle negującej męczyznę – jest tekstem niemożliwym. Jak zauważa Krystyna KŁOSIŃSKA (2006, s. 69–70), „lesbianizm przekracza porządek patriarchalny”. Dodam: przekracza, bo wytwarza wizję świata bez mężczyzn, świata, w którym mężczyźni nie tylko nie mają władzy, lecz po prostu są zbędni. Jest to więc utopijna wizja rzeczywistości bez patriarchy (w przestrzeni społeczeństwa) i bez fallogocentryzmu (w przestrzeni dyskursu). Kwestię tę dodatkowo komplikuje fakt, że wedle klasycznej psychoanalizy Freudowskiej lesbijka jest w gruncie rzeczy homoseksualnym mężczyzną. Irigaray referuje to stanowisko następująco: „O ile kobieta pragnie (samej siebie), o ile (o sobie, do siebie) mówi, jest już mężczyzną. [...] nawiązując jakąkolwiek więź z inną kobietą, jest homoseksualistą, a zatem mężczyzną. [...] Homoseksualistka pragnąć może jedynie jako mężczyzna kobiety, która przypomina jej mężczyznę” (IRIGARAY, 2010, s. 162–163)⁴. Notabene, ujęcie takie to typowy przykład hetero-

4 Oczywiście Irigaray ujęcie takie krytykuje. W innym miejscu stawia następujące pytania: „Z jakich powodów kobieca homoseksualność nadal, jak i odwiecznie, interpretowana jest w oparciu o model męskiej homoseksualności? Dlaczego homoseksualistka ma jako mężczyzna pragnąć kobiety będącej ekwiwalentem fallicznej matki i/lub takiej, która pod pewnymi względami, przypomina jej innego mężczyznę, przykładowo jej brata? Dlaczego w przypadku kobiety pragnienie tego samego, tej samej, miałooby być objęte zakazem, a wręcz niemożliwe? I, dodatkowo, z jakich powodów więź między córką a matką ujmuje się z konieczności w kategoriach »męskiego« pragnienia i homoseksualności? Czemu służyć ma owo niezrozumienie i potępienie stosunku kobiety do własnych pierwotnych pragnień, owo zlekceważenie jej odniesienia do własnych źródeł? Zapewnienie prymatu jednemu libido, przez co dziewczynka czuje się zmuszona do wyparcia własnych popędów i pierwotnych obsadzeń. Jej własnego libido” (IRIGARAY, 2010, s. 54–55).

seksizmu, który Bonnie Zimmerman pojmuje jako „zbiór wartości i struktur, który uznaje, że [kobieca – M.S.] heteroseksualność jest jedyną naturalną formą seksualnej i emocjonalnej ekspresji »percepcyjnym ekranem, jakiego dostarcza nasze [patriarchalne] kulturowe uwarunkowanie«” (cyt. za: KŁOSIŃSKA, 2010, s. 615)⁵. Kłosińska natomiast dodaje, że „jego [heteroseksizmu – M.S.] celem jest wygumowanie świadectw lesbijskiej egzystencji i tym samym utwierdzenie istniejącego już społecznego stereotypu, że jedyne więzi, które liczą się dla kobiet, są więziami z mężczyznami” (KŁOSIŃSKA, 2010, s. 615). Z kolei Adrienne Rich nazywa to „przymusową heteroseksualnością” (RICH, 2000; zob. też: MIZIELIŃSKA, 2006 – tam rozbudowana bibliografia).

Tekstu lesbijskiego nie da się więc zapisać w fallogocentrycznej przestrzeni pisma. Nie ma tam miejsca do wyrażenia eksplozji kobiecego (i tylko kobiecego) *jouissance*⁶. Co interesujące, wniosek ten w *Pieśniach Bilitis* zostaje sformułowany *expressis verbis*. W przedostatnim, autotematycznym utworze cyklu bohaterka wyznaje:

A ja w deszczu porannym piszę te wiersze na piasku (T. 2, s. 115).

Zarówno woda (deszcz), jak i ziemia (piasek) są żywiołami kobiecymi. Jednakże – w tym ujęciu – żywioły te anihilują pismo, ponieważ pisanie w deszczu na piasku nie pozostawia śladu. Podobnie jak pożądanie między dwiema kobietami (poza męskim przyzwoleniem) i notacja tego pożądania nie może pozostawić śladu. Ważna – bo oceniająca – okazuje się zatem tylko pozawerbalna komunikacja miłosna.

5 Jak dotąd szkic Kłosińskiej pozostaje najpełniejszym omówieniem tego zagadnienia.

6 Zapewne z tego powodu Irigaray zachęca: „Mamy do odkrycia naszą tożsamość płciową, swoistość [naszych pragnień], naszego autoerotyzmu, narcyzmu, naszej [hetero-] i homoseksualności. W związku z tym trzeba pamiętać, że pierwsze ciało, z którym kobiety mają do czynienia, jest ciałem kobiecym, a pierwsza miłość, którą dzielają, jest macierzyńska, kobiety są więc zawsze – chyba, że odmówić im pragnień – w archaicznym i pierwotnym związku z tym, co nazywa się homoseksualnością. [...] U kobiet pierwszy związek pragnienia i miłości kieruje się do ciała kobiety. [...] Spróbujmy [...] odkryć swoistość naszej miłości do innych kobiet, swoistość tego, co mogłoby się nazywać (ale nie lubię tego słowa-etykiety) w wielu cudzysłowach »homoseksualnością wtórną«. Próbuję w ten sposób nakreślić różnicę między pierwotną miłością do matki i miłością do innych kobiet [-siostr]. Ta miłość jest konieczna, abyśmy nie pozostały służebnicami kultu fallicznego, przedmiotami użycia i wymiany między mężczyznami, obiektami konkurującymi na rynku w sytuacji, w której nas wszystkie umieszczono” (IRIGARAY, 2000, s. 20–21).

Bibliografia

- BONNET Jo-Marie, 1997: *Związki miłosne między kobietami do XVI do XX wieku*. Przeł. Bella SZWARCMAN-CZARNOTA. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- BURZYŃSKA Anna, 2006: *Literatura, komunikacja, miłość*. W: EADEM: *Anty-teoria literatury*. Kraków: Znak.
- CZABANOWSKA-WRÓBEL Anna, 2009: *Miłość w posągach. Piękno efebów*. W: EADEM: *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*. Kraków: Universitas.
- DERRIDA Jacques, 1992: *Sygnatura zdarzenie kontekst*. W: IDEM: *Pismo filozofii*. Przeł. Bogdan BANASIAK. Kraków: Inter Esse.
- DOVER Kenneth, 2004: *Homoseksualizm grecki*. Przeł. Janusz MARGAŃSKI. Kraków: Homini.
- FREUD Zygmun, 1974: *Pisarz a fantazjowanie*. Przeł. Maria LEŚNIEWSKA. W: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Red. Stefania SKWARCZYŃSKA. T. 2. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- IRIGARAY Luce, 2000: *Ciało-w-ciało z matką*. Przeł. Agata ARASZKIEWICZ. Kraków: eFka.
- IRIGARAY Luce, 2010: *Towary między sobą*. W: EADEM: *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*. Przeł. Sławomir KRÓLAK. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2002: *Pornografia, czyli... dyskusja z udziałem Krystyny Kłosińskiej, Krzysztofa Kłosińskiego, Krzysztofa Łęckiego, Dariusza Nowackiego i Aliny Święściak*. „Opcje”, nr 4/5.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2004: *Fantazmaty*. Grabiński – Prus – Zapolska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2006: *Homofobia i homoseksualność kobieca*. W: EADEM: *Miniatury. Czytanie i pisanie „kobiecy”*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2010: *Lesbijska feministyczna krytyka literacka*. W: EADEM: *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KRISTEVA Julia, 2007: *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przeł. Maciej FAŁSKI. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LOUÏS Pierre, 1985: *Pieśni Bilitis*. Przeł. Leopold STAFF. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- MAKOWIECKI Andrzej, 1985: *Ten wyuzdany fin de siècle*. W: IDEM: *Wokół modernizmu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- MIZIELIŃSKA Joanna, 2006: *Pomiędzy pomiotem a podmiotem... O mistyfikacjach i nieobecności miłości między kobietami w kulturze*. W: *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*. Red. Tomasz BASIUK, Dominika FERENS, Tomasz SIKORA. Kraków: Universitas.
- NASIŁOWSKA Anna, 2005: *Śmierć w Ogrodzie miłości*. W: *Poezja Leopolda Staffa. Interpretacje*. Red. Anna CZABANOWSKA-WRÓBEL, Marian STALA, Paweł PRÓCHNIAK. Kraków: Universitas.

- PROKOP Jan, 1976: *Młodopolska utopia pozakodowej komunikacji*. „Teksty”, nr 2.
- PRZERWA-TETMAJER Kazimierz, 1980: *Ogród lesbijski*. W: IDEM: *Poezje*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- RICH Adrienne, 2000: *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*. Przeł. Agnieszka GRZYBEK. „Furia Pierwsza”, nr 4/5.
- STALA Marian, 1994: *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Szuszczyński.
- STILLER Robert, 2010: *Bilitis i jej miłośnik*. W: Pierre Louÿs: *Pieśni Bilitis*. Przeł. Robert STILLER. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SZOŃKA Katarzyna, 2018: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.
- ŚWIERCZYŃSKA Dobrosława, 1989: *Mystyfikacja literacka*. „Pamiętnik Literacki”, z. 2.

Mateusz Skucha

Bilitis

Between Pornographic and Lesbian Text

Summary: The article is devoted to *The Songs of Bilitis*, published at the end of 19th century in France by Pierre Louÿs, who posed as a discoverer and translator of ancient pieces by a beloved Sappho's apprentice, but in fact authored them. The songs are divided into three parts. In the initial one, Bilitis is a young girl discovering for the first time her corporeality and sexuality. In part two, she resides in the island of Lesbos and is in a fulfilling/happy relationship with Mnasidika. In part three, she is in Cyprus as a temple courtesan. Ramifications of the mentioned literary forgery are a key point here, namely: What occurs in literary (and lovers') communication if one assumes the authorship by a woman or, conversely – if we assume a male authorship.

Keywords: Bilitis, Pierre Louÿs, lesbian literature, phantasm, forgery/mystification

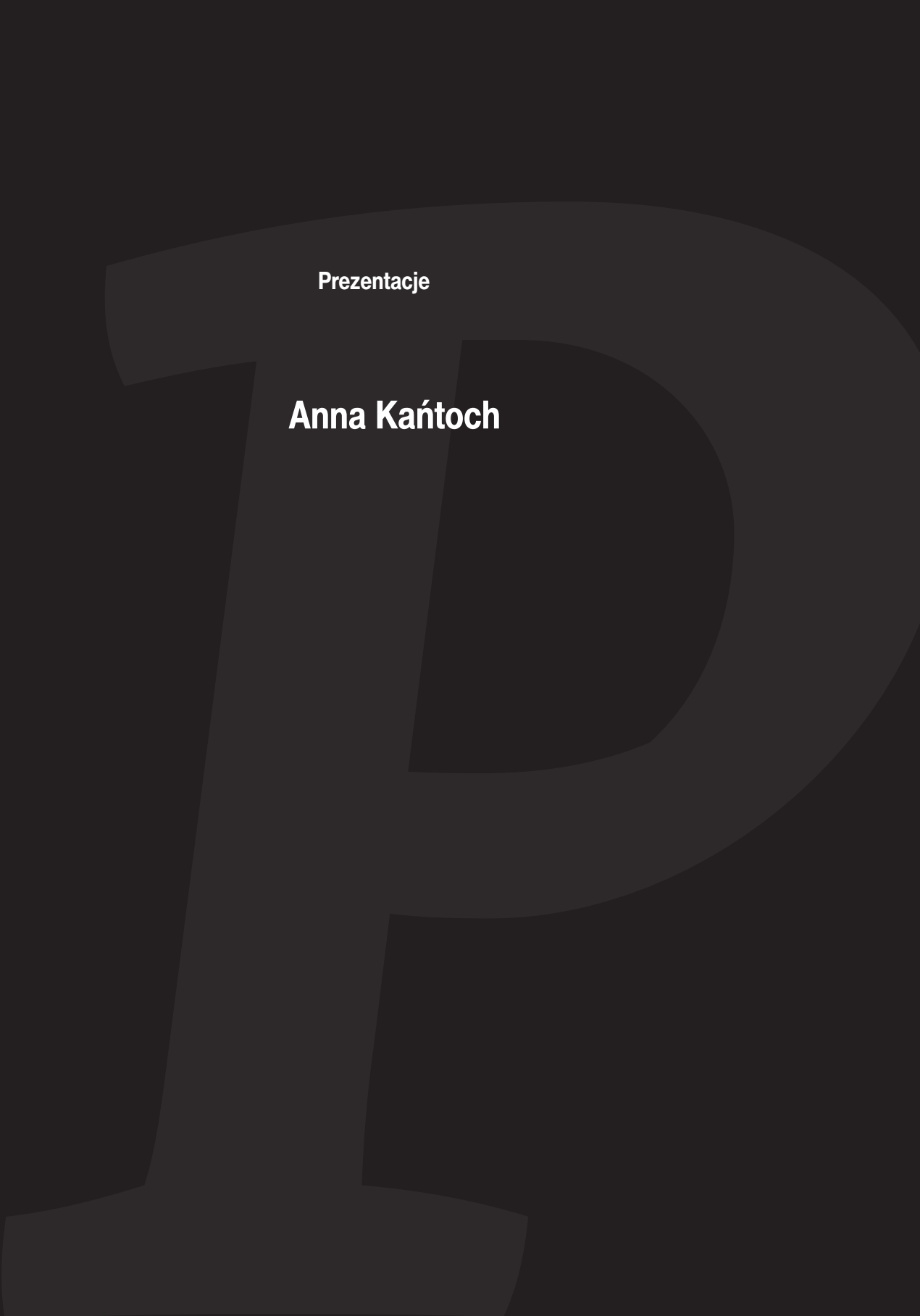
Mateusz Skucha

Bilitis

Entre le texte pornographique et le texte lesbien

Résumé : L'article est consacré aux *Chansons de Bilitis* publiées en France à la fin du XIX siècle par Pierre Louÿs qui se prétendait découvreur et traducteur des ouvrages antiques d'une apprentie bien-aimée de Sappho et qui en réalité était son auteur. Les ouvrages se divisent en trois parties. Dans la première, Bilitis est jeune fille découvrant son corps et sa sexualité. Dans la deuxième, elle vit sur l'île de Lesbos et pendant dix ans elle forme un couple heureux avec Mnasidika. Et dans la troisième partie, elle demeure déjà à Chypre étant courtisane du temple. La question la plus importante y est sur les conséquences de la mystification c'est-à-dire la lecture de la communication littéraire en admettant que l'auteure du texte c'est une femme ou bien – un homme.

Mots clés : Bilitis, Pierre Louÿs, littérature lesbienne, chimère, mystification

A large, dark gray, stylized letter 'P' serves as the background for the entire page. It is positioned slightly to the right of the center, with its vertical stem extending towards the bottom left and its curved top and right side filling much of the frame.

Prezentacje

Anna Kańtoch



ANNA MARCHEWKA: Ma Pani w dorobku powieści fantastyczne (*fantasy i science fiction*) i to one przyniosły Pani rozpoznawalność, uznanie i nagrody. Niestety, do tej pory Pani twórczość znana była zwłaszcza w obrębie tak zwanego fandomu (nawet nagrody dotychczas Pani przyznawane to nagrody dla literatury gatunkowej) – z jakiegoś powodu polska krytyka literacka z oporem podejmuje wyprawy poza centrum. Wyjątkami potwierdzającymi regułę jest zainteresowanie twórczością Łukasza Orbitowskiego, Szczepana Twardocha czy Wita Szostaka, które, rzecz jasna, związane było z sukcesem *Lodu* Jacka Dukaja i jego „wyjściem z getta”. Wszyscy wymienieni autorzy, choć mają „gatunkowe” korzenie, już od lat czytani są i omawiani w obiegu krytycznoliterackim głównego nurtu właśnie. W Pani przypadku jest inaczej. Gdy ukazała się *Łaska*, a potem wyróżniona nagrodą imienia Janiny Paradowskiej *Wiara*, czytano Panią jak (nieledwie) debiutantkę. Niewątpliwie to jeden z większych kłopotów krytyki głównego nurtu – można by nawet zadać pytanie o to, kto właściwie jest bardziej zamknięty... Czy to tylko przejście do niezwiązanego z fandomem wydawnictwa zadziało na rzecz widoczności, czy rzeczywiście dokonała się w Pani pisarstwie na tyle istotna zmiana, że powieści tak zwane kryminalne mogły wyjść poza granice środowiska fantastycznego? Przyglądając się Pani twórczości, raczej powiedziałabym o *Łasce* i *Wiare*, że to nie tyle gwałtowna zmiana czy przełom, ile wynik konsekwentnego rozwoju: można przecież nazwać Domenica Jordana (czyli bohatera *Diabła na wieży* i *Zabawek diabła*) detektywem, natomiast *Niepełnię* książką zawieszoną między światami: tym realistycznym i tym nierealistycznym (jeśli umówimy się, że można wskazać wyraźne między nimi różnice).

ANNA KAŃTOCH: Tak, zdecydowanie ani *Łaska*, ani *Wiara* nie jest gwałtownym zwrotem w mojej twórczości – w gruncie rzeczy większość moich książek, jeśli nie wszystkie, to w ten czy w inny sposób „kryminały” (w centrum znajduje się zagadka, choć niekoniecznie dotycząca morderstwa). Natomiast nie jestem pewna, na ile ma sens porównywanie mnie z autorami takimi jak Łukasz Orbitowski, Wit Szostak czy Szczepan Twardoch. Ta trójka ma

jedną wspólną cechę: owszem, zaczęli od literatury fantastycznej, ale później przeszli do mainstreamu. Ja przeszłam od pisanja fantastyki do pisanja kryminałów, czyli od jednej literatury gatunkowej do drugiej. I choć kryminał z jakiegoś powodu faktycznie zdaje się postrzegany jako coś bliższego mainstreamowi niż fantastyka, to jednak do głównego nurtu nie należy – jest tylko innym rodzajem literatury gatunkowej. Dlatego nie mogę liczyć za bardzo na zainteresowanie mainstreamowych krytyków (pomijając już oczywisty fakt, że do poziomu Twardocha, Szostaka czy Orbitowskiego mi daleko). I jestem teraz w trochę dziwnej sytuacji, bo grupa odbiorców fantastyki i grupa odbiorców kryminału pokrywa się tylko w niewielkim zakresie: ludzie, którzy czytają moje książki fantastyczne, zazwyczaj nie są zainteresowani kryminałami, a ci, którzy lubią kryminały, często nawet nie wiedzą, że piszę także fantastykę...

A.M.: Powieść kryminalna powinna oddawać realia, obyczajowość, materialne doświadczenie, ma być swego rodzajem dokumentem czasów, w których te książki powstawały lub do których się odnosią. Właśnie w kryminale, jak nigdzie indziej, można powiedzieć „sprawdzam” i oceniać strukturę powieści przez zbieżność z tak zwaną rzeczywistością: być może zresztą stąd popularność kryminałów się bierze, z tej wiary, że można dokładnie opisać świat i odpowiedzieć na wszystkie pytania, wskazać na ciąg przyczynowo-skutkowy, wypełnić wszystkie luki, których poza powieścią kryminalną doświadczamy, przekroczyć zgrozę niewiedomej. Czy bliskie retro, czyli odniesienie do historii najnowszej, które w Pani powieściach kryminalnych (ale i w cyklu przygód Niny Pankowicz) można wskazać, przysporzyło Pani dodatkowych kłopotów warsztatowych, postawiło przez Panią dodatkowe wyzwania? Jest Pani wyjątkowa również z tego powodu, że Pani postacie nie powielają stereotypowych wzorców zachowań związanych z epoką – przemocowe postacie popularnych retro-detektywów (ich język, poglądy, relacje z bohaterkami) usprawiedliwia się ówczesnymi realiami, twierdzi się, że przecież nie mogli się wówczas zachowywać inaczej. Pani pokazuje, że jednak mogli. Buduje Pani mocne postacie, bohaterki Pani powieści w niekoniecznie widowiskowy, ale mocny sposób stawiają odpór rzeczywistości; nie muszą być być jak Lara Croft, mają być skuteczne. Czytam Pani powieści w takim właśnie trybie, widzę w nich zamysł wskazania na różnicę między przemocą a siłą i realizację prawdziwie nowych typów bohaterek, których nowość nie wyczerpuje się na powierzchni, wizerunku czy zręcznych grepsach. Czytam Pani powieści jak rozpisane na wiele odcinków, stylów, sposobów działania ku zmianie, właściwie nawet: rewolucyjne. Czy rzeczywiście?

A.K.: Bardzo trudno mi odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ kiedy piszę książkę, kieruje mną przede wszystkim chęć opowiedzenia interesującej historii i zapewnienia czytelnikom kilku godzin dobrej rozrywki. Podobnie jest z bohaterami: staram się, żeby dana postać była ciekawa i spójna pod względem psychologicznym; nad tym, jak taka czy inna jej cecha zostanie odebrana, rzadko się zastanawiam. Nawiasem mówiąc, sporo osób już mi mówiło, że milicjanci w moich książkach są zbyt „grzeczni”, mało klną i rzadko biją... To prawda i nawet zastanawiałam się, czy to zmienić, ale ostatecznie doszłam do wniosku, że nie warto. Lubię moich bohaterów takich, jakimi są, i zdecydowanie łatwiej wczuć mi się w psychikę dość jednak przyzwoitego człowieka niż przemocowca. Wydaje mi się zresztą, że postać głównego bohatera drania bardziej pasuje do kryminałów w stylu *noir* niż do kryminałów klasycznych (do tych jest mi bliżej). Przekleństwa obcēja celowo: to, co sprawdza się w życiu, niekoniecznie dobrze wygląda na kartach książki i zdania, w których co drugie słowo to „kurwa”, na dłuższą metę jednak są – przynajmniej w mojej ocenie – męczące. Klimat retro starałam się utrzymać za to w realiach świata, co nie było tak trudne, jak mogłoby się wydawać – miałam o tyle łatwiej, że jednak sporo z lat osiemdziesiątych pamiętałam. Choć z drugiej strony opieranie się na swojej pamięci bywa zwodnicze, dlatego to, co mogłam, starałam się sprawdzać.

A.M.: Chciałabym jeszcze dopytać o niesamowitość – w *Łasce* i *Wierze* pozostały elementy już nie tyle może fantastyki, ile grozy. Odpowiedź na pytanie „skąd zło?” musiałaby tutaj wykraczać poza logikę, którą rządzi się powieść detektywistyczna czy zrozumienie dla potęgi żądz, zemsty i pychy z powieści kryminalnej. Jaką właściwie funkcję ma spełnić niesamowitość w Pani powieściach?

A.K.: Mam wrażenie, że to poniekąd kwestia moich związków z fantastyką – tak bardzo przywykłam do pisania książek o tematyce fantastycznej, że nie potrafię się do końca tych elementów pozbyć. I zresztą chyba też nie próbuję – uważam, że groza dobrze współgra z kryminałem i podkreśla klimat zagrożenia. Ale nie doszukiwałamby się w niej niczego więcej. Nie podejmuję się odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się zło. Nie znam na nie odpowiedzi.

A.M.: „Bohater powinien być samotny” – na takie zdanie można się natknąć w klasyce powieści kryminalnej. Czy dobrze rozumiem, że próbuje Pani również ten stereotyp jeśli nie przełamać, to przynajmniej naruszyć?

A.K.: Nie spotkałam się nigdy z takim twierdzeniem, choć faktycznie – jeśli spojrzeć na klasykę literatury kryminalnej, bohaterowie tacy jak Sherlock Holmes, Poirot czy Marlowe działają mniej lub bardziej samotnie. Taki typ bohatera dobrze sprawdzał się

w literaturze sprzed kilkudziesięciu lat, kiedy od kryminału czytelnik nie oczekiwał zbytniego realizmu. Dziś jest inaczej, dziś czytelnicy oczekują większego prawdopodobieństwa, stąd i bohaterowie są zdecydowanie bardziej „ludscy” – mają rodziny, jakąś historię, swoje słabości. I nie działają sami, bo w realnym życiu mało kto jest w stanie radzić sobie sam.

A.M.: Budowanie atrakcyjnego i nośnego wizerunku, aktywność we współczesnym życiu literackim i przestrzeni nowych mediów to podobno podstawa sukcesu pisarskiego. Pani nie tylko raczej milczy, raczej się nie udziela, lecz także raczej Pani nie widać. Czy to celowa strategia, czy może na tę sytuację mają wpływ jakieś inne czynniki?

A.K.: Mam nadzieję, że jednak da się osiągnąć sukces, nie będąc zbyt aktywną w mediach (przykład Miłoszewskiego pokazywałby, że jest to możliwe)... Jestem obecna na Facebooku, ale moja aktywność ogranicza się tam do wrzucania od czasu do czasu krótkich informacji na temat moich książek. Nie wiem, czy można to nazwać budowaniem atrakcyjnego wizerunku, chyba nie... Do budowania wizerunku niespecjalnie się nadaję – i nie chodzi nawet o nieśmiałość, bo nie mam większego problemu, żeby na przykład wypowiadać się w radiu czy w telewizji – po prostu za tym nie przepadam, nie uważam, żebym miała coś szczególnie interesującego do powiedzenia, i nie mam potrzeby wypowiadania się publicznie.

A.M.: W Pani pisarstwie, zwłaszcza w tych książkach, które są bardziej „realistyczne”, istotną rolę odgrywa przestrzeń. Często w prezentacjach pisarki Anny Kańtoch pojawia się informacja: „mieszka i pisze na Śląsku”. Jak ważne jest dla Pani miejsce pracy? I co by w Pani przypadku znaczyła owa zakładana śląskość?

A.K.: Dla mojej twórczości śląskość nie ma większego znaczenia – zdarzało mi się umieszczać akcję książki w Katowicach, ale tak naprawdę mogłoby to być równie dobrze inne miasto. Dopiero niedawno przyszło mi do głowy, że mogłabym osadzić te moje historie mocniej w śląskości: chodzi mi po głowie pomysł na książkę, która działałaby się na Nikiszowcu, czyli w jednej z ciekawszych dzielnic Katowic, która na przestrzeni lat bardzo się zmieniła. I którą dobrze znam, bo tam mieszkali moi dziadkowie, a teraz sama mieszkam niedaleko. Śląskość ma natomiast dla mnie znaczenie prywatne. To moja druga, po byciu Polką, tożsamość. I bardzo żałuję, że nigdy nie nauczyłam się gwary, choć w dzieciństwie miałam okazję...

A.M.: Powieść kryminalna w Polsce upodobała sobie miasto, i to raczej duże, przejmując (i odtwarzając) tradycje światowego, zwłaszcza czarnego, kryminału. Warszawa, Wrocław, Poznań, Kraków czy Lublin mają swoje reprezentacje w tym gatunku, całe

cykle książek składające się na przygody detektywów poznających tajemnice miasta i ludzkich dusz. Śladami tych postaci organizowane są spacer, bohaterowie stają się częścią promocji kulturalnej (to ciekawe, jak można zagospodarować zbrodnię). Pani, jako jedna z niewielu piszących, podjęła wyzwanie wyjścia poza sprawdzony schemat, buduje Pani portrety miejsc od centrum odległych, niegłośnych, ale i dalekich od sentymentalizmu, wyrazistych i przejmujących. Czy to wynik rozpoznania niszy, czy raczej naturalne, dalekie od kalkulacji działanie?

A.K.: To jest ten moment, kiedy muszę się przyznać, że to czyste wygodnictwo: akcja zarówno *Łaski*, jak i *Wiary* toczy się w miejscowościach wymyślonych, ale wzorowanych na prawdziwych (w *Łasce* to Strzelin, w *Wierze* – kompilacja kilku wiosek z okolic Żywca). Tak jest łatwiej, bo z jednej strony mam pewien punkt odniesienia (realnie istniejącą miejscowość), z drugiej mogę swobodniej manipulować przestrzenią i jeśli do historii będzie mi pasowało, żeby przystanek autobusowy był po drugiej stronie ulicy, to bez problemu mogę go przestawić. Poza tym nie jestem pewna, jak mieszkańcy autentycznych małych miejscowości zareagowaliby na moje książki – czy byliby zadowoleni czy wręcz przeciwnie? Wiem, że ludzie bywają bardzo przywiązani do swoich „małych ojczyzn” i nie chciałabym robić nikomu przykrości, przedstawiając tę ojczyznę jako siedlisko makabrycznych zbrodni.

A.M.: Stawia Pani pytania o wielkie mechanizmy budujące małe społeczności, a pytania te przekładają się na pytania o regulacje w skali mikro. Pisarze i pisarki bywają obsadzani w rolach osób, które znają odpowiedzi na pytania dotyczące życia społecznego; część protestuje, twierdząc, że po prostu opowiadają historie, że są mniej mądrzy od swoich książek, ale część tę rolę przyjmuje. Jak jest w Pani przypadku?

A.K.: W tym przypadku moja sympatia jest po stronie Umberto Eco, który swego czasu narzekał, że dziennikarze pytają go o wszystko, włącznie z tym, co sądzi o fakcie, że w jego rodzinnej Alessandrii rzeka niedawno wylała. Ja również (przy zachowaniu wszelkich proporcji) nie czuję się kompetentna, aby wypowiadać się w kwestiach, o których mam niewielkie albo zgoła żadne pojęcie. O życiu społecznym wiem tyle co przeciętny człowiek, proszę więc nie oczekiwać ode mnie, że powiem coś mądrzejszego, niż powiedziałaaby jakakolwiek inna osoba. Ja tylko piszę historie i dostarczam ludziom rozrywki. Swoją drogą, nie jestem wielką zwolenniczką popularnego ostatnio trendu, żeby w powieściach kryminalnych dopatrywać się diagnozy rzeczywistości. Mam wrażenie, że zaciera się teraz granica między kryminałem a powieścią obyczajową – ta druga coraz bardziej znika, ale za to

pierwsza przejmuje rolę drugiej. Nie wiem, czy to dobrze. Oczywiście w ten sposób powstaje wiele świetnych książek – przykładem jest choćby twórczość Henninga Mankella. Niemniej kryminał to kryminał, a obyczaj to obyczaj: jeśli autora nie obchodzi, kto zabił ani dlaczego, za to interesuje go diagnoza współczesnego społeczeństwa, może to być świetna powieść obyczajowa – ale kryminał pisany taką metodą wyjdzie słaby...

A.M.: Zadając to pytanie, myślałam o tym, jak krytycznie przedstawia Pani dynamikę życia w grupie, społeczności – zwłaszcza małej miejscowości, w której nie ma dokąd uciec, gdzie się schronić, o popełnianych zbrodniach wszyscy wiedzą, a rozwiązanie zagadki polega właściwie na przełamaniu zмовy milczenia. Również Kościół jako instytucja jest raczej mroczna, niekoniecznie wspierająca siły dobra.

A.K.: Kościół, owszem, jako instytucja niekoniecznie wypada w moich książkach sympatycznie, ale już księża bywają całkiem przyzwoici. Jednym z głównych bohaterów *Wiary* jest właśnie ksiądz, którego starałam się przedstawić jako trochę pogubionego, ale w gruncie rzeczy miłego człowieka. A życie w małych miasteczkach ma swoje zalety, choć ma też wady – w kryminałach, niestety albo „stety”, na wierzch wychodzą zazwyczaj te ostatnie...

A.M.: Na koniec zapytam o Śląski Klub Fantastyki, który mieścił się w Katowicach przy ulicy Pocztowej. Klub był dla Pani ważnym miejscem, a jego prezeska Elżbieta Gepfert ważną postacią. Jakub Ćwiek pisał o nim we wstępie do *Światów Dantego* i na podstawie tych wspomnień można zbudować obraz niezwykle wspólnoty czytelniczo-pisarskiej, pozbawionej toksycznej rywalizacji, wspólnoty zbudowanej na przyjaźni i wsparciu. Jaką właściwie rolę odegrał ŚKF w Pani życiu?

A.K.: ŚKF odegrał bardzo ważną rolę w moim życiu i wciąż ją odgrywa. Gdyby nie ŚKF, moja przygoda z pisaniem prawdopodobnie skończyłaby się bardzo szybko. Była prezeska Elżbieta Gepfert pomogła mi przerobić pierwszą powieść tak, że z niepublikowalnej stała się publikowalna, sporo pomógł mi też Kuba Ćwiek, a później inni członkowie sekcji literackiej. Teraz pomagamy sobie nawzajem, omawiamy swoje teksty i spotykamy się w ramach Klubu, który wciąż istnieje i ma się doskonale, choć zmienił siedzibę i teraz mieści się przy ulicy Górnika. I taka wspólnota najwyraźniej się sprawdza, bo mamy w Klubie w tej chwili już kilkoro wydawanych, rozpoznawanych pisarzy – oprócz mnie jest tam jeszcze na przykład Michał Cholewa znany z cyklu *Algoritm Wojny*.



Kamila Czaja

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

 <https://orcid.org/0000-0002-2480-1377>

Pisanie „pomiędzy”

O prozie Anny Kańtoch

Jak na autorkę kilkunastu książek, debiutującą opowiadaniem *Diabeł na wieży* już w 2004 roku w czasopiśmie „Science Fiction”, a następnie powieścią *Miasto w zieleni i błękie* w tym samym roku, twórczość Anny Kańtoch wciąż pozostaje słabo omówiona poza efemerycznymi recenzjami i dyskusjami w ramach fantastycznego fandomu. Trudno jednak uznać pisarkę za niedocenioną. Pięciokrotnie zdobyła Nagrodę Fandomu Polskiego im. Janusza A. Zajdla: czterokrotnie za opowiadanie (*Światy Dantego*, *Człowiek nieciągly*, *Duchy w maszynach*, *Sztuka porozumienia*) i raz za powieść (*Przedksiężycowi*, T. 1) (*Laureaci Nagrody Fandomu Polskiego im. Janusza A. Zajdla*). Do listy trofeów dodać należy Encouragement Award – nagrodę Europejskiego Stowarzyszenia Science Fiction (ESFS) (*ESFS Awards 2000–2009*), Nagrodę Literacką im. Jerzego Żuławskiego¹ (*Laureaci 2013, 2013*) i nagrodę na festiwalu Kryminalna Piła (*Kryminalna Piła dla Anny Kańtoch!*, 2017), a poza tym długą listę nominacji.

Tymczasem badacze literatury popularnej poświęcają Kańtoch niewiele uwagi, na dodatek jeśli już analizują książki tej autorki, to te starsze, z okresu, gdy mocno trzymała się ona konwencji gatunkowych fantastyki. *Diabłu na wieży* i *Zabawkom diabła* przyglądały się Ksenia OLKUSZ (2008) i Lidia PROKOPOWICZ (2016), a Maria GŁOWACKA (2013) starała się udowodnić, że męska dominacja w świecie literatury *science fiction* uniemożliwia pisarkom, w tym Kańtoch, przejście do głównego nurtu. Nawet Katarzyna KACZOR (2017), chociaż na okładce jej książki *Z „getta” do mainstreamu. Polskie pole literackie fantasy (1982–2012)* nazwisko Kańtoch wypisane jest dużą czcionką, poświęca tej autorce niewiele miejsca – odnotowuje jedynie pojedyncze fakty z biografii, kilka dat wydań powieści i część nagród, ze względu na zakres czasowy przyjęty w pracy nie odnosi się do nowszego dorobku.

¹ Maria Głowacka podkreśla różnice między nagrodami dotyczącymi fantastyki: „Bo jeśli w przypadku Nagrody im. Janusza Zajdla na wybór laureata mają wpływ czytelnicy zgromadzeni podczas festiwalu fantastyki Polcon, to o przyznaniu Nagrody Literackiej im. Żuławskiego decyduje jury, w którego skład wchodzi literaturoznawcy i literaturoznawczynie związani/związane z branżą fantastyczną” (GŁOWACKA, 2013, s. 127).

Na pogłębione analizy większości książek Kańtoch trzeba więc jeszcze poczekać, ale warto na razie przynajmniej zaryzykować „próbę całości”, zasygnalizować węzłowe problemy tej twórczości – mimo że ze względu na cechującą Kańtoch skłonność do gatunkowych zmian i hybryd niełatwo o wnioski syntetyzujące dokonania tej pisarki.

Między gatunkami

Najwygodniej byłoby zapewne, gdyby Kańtoch miała w bibliotekach osobną półkę. Nie tylko dlatego, że pisze dużo. Po prostu takie „odosobnienie” ułatwiłoby życie czytelnikom, zmuszonym do krążenia między działami, a nawet między sekcjami dla dorosłych i dla dzieci.

Zaczynała od stosunkowo konwencjonalnego *fantasy*, chociaż trzeba podkreślić, że powieść *Miasto w zieleni i błękie* oraz zbiory opowiadań *Diabeł na wieży* (2005) i *Zabawki diabła* (2006) mają wyraźne elementy kryminalne. Ewa Drab w tekście o tego rodzaju połączeniach zauważa: „Wydaje się, że po 2000 roku twórcy bardziej niż kiedykolwiek manifestują chęć przetarcia nowych szlaków i łączą pozornie niepasujące do siebie elementy, jednocześnie bawiąc się tradycjami *fantasy* i czerpiąc z innych gatunków” (DRAB, 2016, s. 235). Badacze wymieniają historie dotyczące Domenica Jordana – bohatera, do którego po latach pisarka wróci w opowiadaniach *Majstersztyk* (2015) i *Anatomia cudu* (2016) – jako przykład tego, że „[u]znanie intrygi za najważniejszą przetrzało szlak dla opowiadań o bohaterach rozwiązujących różnego rodzaju zagadki” (KACZOR, 2014, s. 194), oraz tego, że można zaobserwować „»przeniesienie« konstrukcji fabularnych, właściwych powieści kryminalnej, do świata podlegającego regułom kreacji charakterystycznym dla *fantasy*” (MAZURKIEWICZ, 2015, s. 72). Olkusz w poświęconym dwóm tomom opowiadań o Domenicu artykule uznaje te historie za „hybrydy gatunkowe” i „kryminalno-gotyckie zabawki”. Tłumaczy: „Utwory obu cykli realizują w pełny sposób zasadę kompozycyjną opartą na współgraniu elementów z obszaru dwóch różnych gatunków. Konwencją determinującą kształt świata przedstawionego jest *fantastyka* (w dużym stopniu związana z estetyką grozy), kwestie fabularne zaś zostały zbudowane wokół reguł opowieści o charakterze kryminalnym” (OLKUSZ, 2008, s. 70).

Bohater opowiadań Kańtoch łączy w sobie cechy detektywa amatora, ale także naukowca i inkwizytora, a niektóre misje realizuje na zlecenie swojego mecenasa – biskupa. W gatunkowej hybrydzie Kańtoch proponuje więc hybrydycznego bohatera, w którym można odkryć cechy kilku typów opisanych przez Bogdana Trochę w książce *Zbrodnia w fantastycznych światach* (TROCHA, 2017). Do tego dodać należy historyczne realia wzorowane na siedemnastowiecz-

nej Francji² oraz kolejny synkretyzm: autorka „czierpie inspirację zarówno z popkultury, jak i powszechnych wyobrażeń na tematy związane z ludzką egzystencją” (PROKOPOWICZ, 2016, s. 260). Obok zabaw popularnymi gatunkami i motywami nietrudno w *Diablu na wieży* i *Zabawkach diabła* dostrzec przekształcenia opowieści biblijnych i mitologicznych, przykładowo wariacje na temat postaci Abrahama i Izaaka, Orfeusza, Kasandry (*Ciernie*), oraz wątków Szekspirowskich (historia przypominająca losy Romea i Julii w *Karnawale we krwi*).

Mimo „domieszek” pierwsze książki Kańtoch zaklasyfikować można do *fantasy*, do tej listy można także dopisać stylizowanego na kryminał noir *13. anioła* z 2007 roku. Po kilku latach konwencję *fantasy*, jednak bez tworzenia alternatywnych światów, wykorzysta pisarka w cyklu powieści dla młodzieży z Niną Pankowicz w roli głównej. *Tajemnicy Diabelskiego Kręgu* (2013b), *Tajemnicy Nawiedzonego Lasu* (2015a) i *Tajemnicy godziny trzynastej* (2018b) najbliższe do fantastyki spod znaku Harry’ego Pottera. Trzeba jednak przyznać Kańtoch, że obok zbieżności (bohaterowie to grupa nastoletnich przyjaciół walcząca z wielkim złem, pojawia się motyw „wybrańca”, przygody rozgrywane są w zamkniętych lokalizacjach: stary klasztor, zagadkowy instytut doświadczalny, odcięta od świata miejscowość) proponuje ona oryginalny wariant znanej opowieści. Umiejscowienie akcji w Polsce kilka lat po II wojnie światowej oraz przyznanie magicznej mocy stworzeniom podającym się za anioły ciekawie wpisuje zmagania bohaterów w konflikt komunistów z katolicyzmem, ustawiając znaki dobra i zła często wbrew utartym przekonaniom.

W pisarskich przygodach z fantastyką sięgnęła Kańtoch także po *science fiction*. I chociaż sama twierdzi, że w opowiadaniu *Światy Dantego* i trylogii *Przedksiężycowi* stara się zaledwie „wykorzystywać elementy SF, żeby *fantasy* była odrobinę oryginalniejsza” (*Wywiad*

2 Na pytanie: „Mandracourt w Okcytanii, gdzie toczy się akcja opowiadań traktujących o przygodach Domenica, przypomina XVII-wieczną Francję. Czy to wynik Pani fascynacji historią Francji pod władzą Ludwików, w szczególności niezwykle popularnego Ludwika XIV – Króla Słońce?” – pisarka odpowiada: „To wynik fascynacji nie tyle Francją, co konkretnie południem Francji, gdzie kwitła kultura trubadurów piszących w języku zwanym *langue d’oc*, który w czasach średniowiecza konkurował ze starofrancuskim, ale został przez niego wyparty. Teraz *langue d’oc* (nazywany współcześnie oksytańskim albo prowansalskim) próbuje się z lepszym bądź gorszym skutkiem odtwarzać – ja trafiłam swego czasu na strony internetowe, gdzie można było znaleźć pochodzące z tego języka nazwiska czy nazwy miejscowości (i część z nich wykorzystałam potem w opowiadaniach). Perypetie Domenica Jordana to więc taka trochę historia alternatywna, czyli co by było, gdyby to południe narzuciło północy swój język, a nie odwrotnie” (*Wywiad z Anną Kańtoch. Lubię historie „z tajemnicą”*, 2012; por. MAZURKIEWICZ, 2015, s. 72; PROKOPOWICZ, 2016, s. 259).

z Anną Kańtoch. *Lubię historie „z tajemnicą”*, 2012), to w recepcji dość zgodnie uznano te teksty za przykłady SF. Kańtoch jawiłaby się jako wyjątek (jeden z bardzo nielicznych) potwierdzający regułę Antoniego Smuszkiewicza, który uważa, że w polskiej fantastyce dopiero po 1990 roku nastąpiła „inwazja kobiet”. Badacz uzasadnia swój pogląd w ten sposób: „Może dlatego, że kosmiczno-przyszłościowa tematyka przez wiele lat popularnej fantastyki naukowej nie odpowiadała charakterowi kobiecego pisarstwa. Nowa odmiana, nawiązująca do baśni, okazała się bliższa debiutującym pisarkom, zwłaszcza najmłodszego pokolenia” (SMUSZKIEWICZ, 2012, s. 25). Mimo że, jak zauważa Marcin Zwierzchowski, staje się „fantastyka coraz bardziej kobieca” (ZWIERZCHOWSKI, 2018), to niewiele przykładów tej ewolucji można by sytuować po stronie *science fiction*.

We wprowadzeniu do opowiadania *Cmentarzysko potworów* zamieszczonego w zbiorze *Światy Dantego* (2015a) Jakub Ćwiek stwierdza: „Zresztą jeśli wybaczyć dygresję, do dziś sądzę, że gdyby Ania tylko chciała, zjadłaby na dwa gryzy większość autorów kryminałów w naszym kraju” (ĆWIEK, 2015a, s. 181). Nie trzeba było długo czekać, by Kańtoch swój warsztat sprawdziła właśnie na konwencji kryminalnej. *Łaska* (2016b) i *Wiara* (2017d) – a autorka zapowiada już kolejną książkę w tym gatunku, *Pokutę* – to niezależne od siebie dość klasyczne opowieści o zbrodniach, których motywów szukać należy w trudnej przeszłości ludzi i miejsc.

Zdolność Kańtoch do przeskakiwania między gatunkami literatury popularnej widać zresztą nie tylko w planie kolejnych powieści, lecz także w zbiorze opowiadań. We wstępie do *Światów Dantego* Ćwiek zauważa: „Dostaniecie oniryczne wariactwa, niepokojące horrory, solidne, przemyślane SF i moje ulubione – opowieści z pogranicza gatunków” (ĆWIEK, 2015b, s. 10). Nigdy jednak pisarka nie zatarła gatunkowej przynależności swoich książek tak mocno jak w dwóch powieściach spoza cyklów: *Czarne* (2012) i *Niepełnia* (2017a). Artur Nowrot trafnie zestawia te książki: „Obie wykorzystują sztafaż pewnych konwencji literackich (*Czarne* – *science fiction*, *Niepełnia* – kryminał), jednak wychodzą daleko poza wyznaczone w ten sposób ramy, zarówno poprzez unikanie jednoznacznych wyjaśnień i odpowiedzi na stawiane przez tekst pytania, jak i niepewność co do ontologicznego statusu przedstawianych w powieściach wydarzeń” (NOWROT, 2017). Do głosu doszła tu deklarowana przez autorkę „sympatia do książek nieoczywistych”, która sprawia, że czytelnik „nigdy nie dostaje jednej, oczywistej interpretacji” (*Potrzebne jest jeszcze coś, czyli wywiad z Anną Kańtoch*, 2017).

„Międzygatunkowość” pisarstwa Kańtoch podkreślona została także przez Bernadettę Darską, która pisze: „Znakomicie łączy w swoim pisaniu cechy różnych gatunków. Tworzy – tak chyba można powiedzieć – nową jakość. Oprócz tego widać, że udaje się jej

uniknąć etykiety bycia pisarką jednego tylko gatunku, a to rzadkość. Przykład literatury popularnej, która »trzyma poziom« i zasługuje na docenienie” (cyt. za: JASZCZURA, 2018). Równocześnie jednak gatunkowe eksperymenty Kańtoch tak wyraźnie narzucają się w recepcji i ją dominują, że utrudniają dostrzeżenie innych właściwości twórczości katowickiej autorki.

Między światami

Użycie etykiety „między światami” wobec książek autorki kojarzonej głównie z fantastyką mogłoby przede wszystkim sugerować sięganie po światy alternatywne albo podróże między różnymi wariantami rzeczywistości. W opowiadaniach i powieściach tej pisarki znaleźć można inne światy (*Inne światy* to równocześnie tytuł antologii, do której trafiło jedno opowiadanie Kańtoch) – od wariantu egzomimetycznego³ w najbliższych „czyste” *fantasy* utworach, przez podróże do mitycznych wymiarów (*Światy Dantego*) lub w odległe kosmiczne rejony (*Przedksiężycowi*), aż po włączanie elementów podchodzących spoza rzeczywistości ludzkiej do pozornie zwykłej codzienności (choćby cykl o Ninie, opowiadanie *Za siedmioma stopniami*, 2009). Najciekawsza wydaje się jednak mniej oczywista, ale bardzo charakterystyczna dla tej twórczości skłonność do pokazywania w ramach tych wariantów rzeczywistości ich niestałego, płynnego charakteru; często nawet bardziej w aspekcie czasowym niż przestrzennym.

Już debiutancka powieść Kańtoch *Miasto w zieleni i błękitach* zaczyna się sceną zwiedzania ruin, a akcja książki toczy się w czasach, gdy magowie prawie całkiem utracili swoją potęgę. Zaczyna dominować nowy porządek i niełatwo przystosować się do niego tym, którzy przywiązani są do odchodzącej kultury. 13. anioł to natomiast opowieść o mieście Getteim – jedynym w tamtym świecie, które posiada i magię, i technologię, a więc jest charakterystycznym dla tej twórczości miejscem „pomiędzy”. *Przedksiężycowi* z kolei pokazują wyższy poziom zabaw z czasem – Lunapolis, metropolia, w której rozgrywa się cykl, wyrosło z wizji „»piętrowego« (usytuowanego na różnych planach czasowych) miasta” (*Wywiad z Anną Kańtoch. Lubię historie „z tajemnicą”*, 2012). Miasto „skacze” w przyszłość, a z nim wybrani mieszkańcy i pozwalające im przeżyć technologie. Ci, którzy zostają w przeszłości, skazani są na śmierć. Równocześnie trylogia Kańtoch okazuje się studium rewolucji przeciw takiemu stanowi rzeczy – zaczyna się od drobnych incydentów czy napisów na murach, by potem przyjąć formę otwartego buntu – wybuchu fru-

3 Grzegorz Trębicki twierdzi, że „fantasy w swej dojrzałej formie jawi się jako siostrzany w stosunku do SF gatunek literatury egzomimetycznej, to znaczy takiej, która prezentuje odmienny model rzeczywistości empirycznej, rezygnując tym samym z zabiegu fantastyki wewnątrz samego tekstu utworu” (TRĘBICKI, 2007, s. 20).

stracji na wieść o obietnicy końca świata, którego doczekać ma tylko garstka jednostek najlepiej odpowiadających niejasnym kryteriom. Okrutna niestałość świata wydaje się paradoksalnie stałym elementem światów Kańtoch. Tak jest też w opowiadaniu *Człowiek, który kochał* (2018), którego temat stanowi powstanie maszyny mającej poprawić historię. Sportretowano tu świat roku 1943, w którym nie ma II wojny światowej, co według tych, którzy mają władzę, okazuje się błędem wymagającym korekty – wszak „[k]onflikty zbrojne wspomagają postęp, to udowodnione” (KAŃTOCH, 2018a, s. 214).

Cykl o Ninie też jest „pomiędzy” – bohaterowie pamiętają jeszcze wojnę, a równocześnie są za młodzi, by rozumieć w pełni jej charakter:

Patrzyli na lśniąca lufę jak zahipnotyzowani. To było marzenie całego ich pokolenia – dostać broń do ręki i walczyć. Wyróśli przecież w cieniu niedawno skończonej wojny, słuchając opowieści starszych braci, ojców czy wujków (KAŃTOCH, 2018b, s. 87).

Wykorzystuje Kańtoch ponury okres tużpowojennej Polski, w który wtargnęły elementy innego porządku. Obdarzonymi mocą dziećmi interesuje się SB. W trzeciej części tej serii włącza pisarka jeszcze inną warstwę czasowych eksperymentów i proponuje młodym czytelnikom dwutorową narrację – teraźniejszy plan przeplata się odtwarzaniem wydarzeń, które bohaterka próbuje sobie przypomnieć. W *Łasce* Kańtoch także łączy porządki czasowe – płynnie przechodzi między dziecięcą traumą z roku 1955 a zbrodniami i śledztwem roku 1985. I chociaż tutaj akcja toczy się na małej przestrzeni, bez elementów fantastycznych, to pisarka buduje zróżnicowane mikroszcenerie (dom, szkoła, posterunek, klasztor), wystarczająco różnorodne, żeby intrygować, ale przy tym na tyle spójne, że wyłania się z nich wiarygodny obraz niewielkiej społeczności wpisanej w dany czas i lokalizację (por. CZAJA, 2016). W *Wierze* natomiast śledztwo wymaga przemieszczania się milicjantów między różnymi częściami Polski, co pozwala pokazać nie tylko różne krajobrazy, lecz także przekrój społeczny (por. CZAJA, 2017b).

Najciekawsze „pomiędzy” twórczości Kańtoch to *Czarne* i *Niepełnia*. W pierwszej z tych powieści doskonałym pomysłem jest wprowadzenie narratorki, której nie możemy do końca ufać. W efekcie równie dobrze można proponować interpretację świata alternatywnego w duchu SF⁴, znajdującą poparcie w licznych cytatach, jak

4 „Miejscem akcji nie jest Polska, choć początkowo wszystko na to wskazuje. Jest nim kraina odwzorowująca prawie idealnie ziemie polskie z końca zaborów/lat międzywojennych stworzona przez obcych” (ROTTER, 2013).

i upierać się przy zaburzonym oglądzie świata zsyłanej do sanatoriów narratorki-bohaterki, wyznającej choćby:

Tonę w nierealności, jak ryba uwięziona za szybą akwarium
(KAŃTOCH, 2012, s. 126).

W tej powieści teraźniejszość, przeszłość i przyszłość nie są liniowe, współlistnieją, na zmianę wysuwając się na jakiś, *nomen omen*, czas na pierwszy plan. Natomiast o pograniczności *Niepełni*, powieści o konstrukcji szkatułkowej, książce, w której stosunek nadrzędności i podrzędności kolejnych opowieści jest zatarty, autorka sama mówi:

Zapętlenie od początku było planowane – jako jedną z pozaliterackich inspiracji mogę wymienić obrazy Eschera, te ze schodami łączącymi się ze sobą pod dziwnymi kątami. Chciałam, żeby tak właśnie łączyły się ze sobą poszczególne opowieści zawarte w tej książce – nie prosto, ale prowadząc jedna do drugiej w sposób mniej oczywisty (*Potrzebne jest jeszcze coś, czyli wywiad z Anną Kańtoch*, 2017).

Najbardziej intrygujące bycie „pomiędzy” rozgrywa się tu na poziomie tożsamości bohaterów. Temat trudności w zdefiniowaniu tego, co swoje i obce (głównie, ale nie jedynie w płciowym kontekście), śledzić można nie tylko w warstwie deklaratywnej, lecz także w licznych lustrzanych odbiciach między bohaterami, wątkach bliźniąt, zacierania granic na linii żeńskie – męskie. Z faktu, że postacie występują w licznych duetach, i z tego, jak poszczególne osoby kończą, można wyciągnąć wnioski dotyczące tożsamości płci (por. CZAJA, 2017a). Autorka przyznaje:

To jest zdecydowanie powieść o tożsamości. Przyznam się przy okazji, że to rozbudowany pomysł z wydanej wcześniej przez Powergraph antologii *Pożądanie*, z opowiadania *Człowiek nieciągnął*. Była to historia człowieka, którego sąsiadami jest dwoje młodych ludzi, chłopak i dziewczyna. Tak jak w *Niepełni* ważną rolę odgrywało tam przejście z jednej tożsamości płciowej do innej (*Powieść o tożsamości. Rozmowa z Anną Kańtoch o książce Niepełnia*, 2017).

Te wszelkie eksperymenty z granicznością – nie tylko gatunkową, lecz także przestrzenną, czasową i tożsamościową – nie są obliczone wyłącznie na rozrywkę. Zdaje się, że według Kańtoch w przejściach między jedną a drugą formą, rzeczywistością, planem czasowym czy „ja” widać najwięcej, naj-

dokładniej można przyjrzeć się kondycji tekstowego świata i zaludniających go bohaterów.

Między miłosierdziem a jego brakiem

W zmieniających się światach i czasach tej twórczości nie zmienia się okrucieństwo zasad nimi rządzących. To nie krainy *happy endów* – warto tutaj wspomnieć tylko o, pozostawiających czytelnika w przechodzącym w rozpacz osłupieniu, finałach *Światów Dantego* czy *Zabawek diabła*. Wystarczy przedstawić kilka przykładów na konsekwencję pisarki w oferowaniu wciąż nowych sposobów dowodzenia, że ludzkość (w uproszczeniu – nie tylko o ludzką rasę wszak chodzi) zawsze znajdzie sposób, by pognębić Innego, utrudnić samej sobie egzystencję i poddać jednostkę próbom nie do wytrzymania – co często nie jest hiperbolą, skoro mówimy o autorce, która pierwszą część drugiego tomu *Przedksiężycowych* tytułuje *Trzydzieści dwa sposoby efekownego uśmiercania ludzi*.

Ale nie tylko o tekstowe wizje czyhającej na bohaterów śmierci chodzi, nawet jeśli akurat w *Przedksiężycowych* każdy Skok może być końcem. W tej trylogii mamy do czynienia z porządkiem społecznym, w którym bogatych stać na genozmiany zwiększające szanse przeżycia, a pozostali mogą najwyżej oddać coś za coś:

miasto podzielone jest bowiem między biednych i bogatych. Bogaci mają wszystko, a biedni tylko sny (KAŃTOCH, 2017c, s. 293).

Za telepatię płaci się inteligencją, za jeden talent innym. W światach Kańtoch nie ma nic za darmo. Jak zauważa Prokopowicz: „Pojawiający się w tomach *Diabeł na wieży* i *Zabawki diabła* motyw niestrudzonego dążenia do doskonałości, odbywającego się kosztem wszelkich moralnych wartości, stale zresztą powraca w prozie Kańtoch. W trylogii *Przedksiężycowi* autorka poświęca owemu problemowi znaczną część filozoficznych rozważań, temat ten przywołany zostaje również w powieści adresowanej do młodzieży pt. *Tajemnica Diabelskiego Kręgu*. Każdorazowo w prozie Kańtoch otrzymanie specjalnych zdolności, talentu bądź umiejętności łączy się ze złamaniem tabu, zaprzeczeniem moralności bądź ofiarą z własnego ciała. Autorka często kreuje postaci opętane myślą o potędze, czerpiące przyjemność (lub artystyczne spełnienie) z zadawania cierpienia innym” (PROKOPOWICZ, 2018, s. 264). Głowacka także podkreśla ten aspekt: „skoro nacisk zostaje położony na perfekcyjność, to wszelkie defekty ciała, takie jak starość czy brzydota, są w świecie Kańtoch wykluczane. Mieszkańcy Lunapolis trwają w kulcie pięknego i wiecznie młodego ciała, które mogą uzyskać albo dzięki genozmianom, albo dzięki zaawansowanemu wynalazkom” (GŁOWACKA, 2013, s. 127).

W 13. aniele można przeczytać diagnozę:

Bóg już od dawna nie interesuje się tym światem (KAŃTOCH, 2007, s. 447).

Natomiast w opowiadaniach o Domenicu Jordanie do głosu dochodzą nie tylko różnice klasowe, brak dostępu do wykształcenia, wyzysk i pogarda klas wyższych wobec mniej szczęśliwie urodzonych. Ksenia Olkusz pokazuje, jak te historie o złych mocach podkreślają również zło tkwiące w samym człowieku: „W opowiadaniach Kańtoch ciemne moce ujawniają się z jednej strony jako byty demoniczne, pozaludzkiej proveniencji, z drugiej wszakże są nierozdzielnie z człowiekiem związane. Ten drugi sposób objawiania się zła zyskuje ambiwalentne wyjaśnienie. A więc zło jako pierwiastek towarzyszący rodzajowi ludzkiemu – podobnie jak w konwencji kryminału będzie jedynie motywem ludzkiego postępowania: nienawiść, zazdrość, żądza, pragnienie szczęścia popychają do zbrodni – i zło jako brama, przez którą przenikają istoty nadnaturalne” (OLKUSZ, 2008, s. 89).

Nie lepiej jest w cyklu młodzieżowym. Praca przymusowa, przesłuchania nastolatków, często nawet śmierć (w imię wątpliwego „wyższego dobra”), poczucie winy bohaterki wywołane świadomością dziewczyny, że ktoś inny zginął za nią, a do tego perfidna kara, która uniemożliwia Ninie kontakt z rodzicami... W brutalnym świecie walki między okrutnymi aniołami i nie mniej okrutną Służbą Bezpieczeństwa przedstawiciel pierwszej z tych sił przekonuje:

Nie jesteśmy źli ani dobrzy. Chcemy po prostu przeżyć, jak wszyscy (KAŃTOCH, 2013b, s. 427).

Do tej ponurej wizji dodać należy, niewychodzące na pierwszy plan, ale jednak dostrzegalne w różnych powieściach Kańtoch, obrazy dyskryminacji płciowej. Milicjantka z *Wiary* wie, że „[t]ego właśnie spodziewano się po kobietach w milicji: pocieszania i uspokajania” (KAŃTOCH, 2017d, s. 90), a Nina w *Tajemnicy Diabelskiego Kręgu* następująco interpretuje książki przygodowe:

W książkach przygodowych tak to działało – zawsze kiedy bohater znajdował się w sytuacji, zdawałoby się, bez wyjścia, przybywał ktoś, kto mu pomagał. A dziewczyny miały się jeszcze lepiej, one tylko płakały albo mdlały, co wystarczyło, żeby jakiś dzielny i przystojny młodzieniec ruszył im na ratunek (KAŃTOCH, 2013b, s. 241).

Jest także opowiadanie *Angevina* (2005), w którym mniej subtelnie poruszono temat – tytułowa bohaterka zabija mężczyzn, gdy przekroczyć granicę.

Taka kondycja świata w książkach Kańtoch kształtuje ludzi, którzy zajęci walką o władzę lub po prostu przetrwanie tracą skrupuły. W opowiadaniu *Dobry człowiek w piekle* (2005) nawet z dobrych uczynków zrobiono towar, więc wszyscy próbują być z czystego wyrachowania dobrzy, by zasłużyć na nagrodę.

Nie trzeba wcale diabła, by stworzyć sobie piekło na ziemi
(KAŃTOCH, 2005, s. 41)

– stwierdza Domenic, który sam ma niejedno na sumieniu, skoro biskup Malartre

Wierzył przy tym, że protegowany mimo wszystko jest dobrym człowiekiem, choć fakt, że zawsze musiał dodać owo „mimo wszystko” trochę Jego Ekszelencję niepokoił
(KAŃTOCH, 2006, s. 178).

Nawet tam, gdzie pozornie należałoby szukać niewinności, nie ma po niej śladu. Finnen, bohater trylogii *Przedksiężycowi*, przygląda się dzieciom, które przyłączyły się do grupy zbuntowanej przeciwko panującej w Lunapolis tyranii:

Mieli zabawki oraz ostre noże i używali ich z zaskakującą sprawnością, podryzając każdego wieczoru gardła wypchanym szmatami kukłom. Finnen czasem się zastanawiał, czy równie łatwo przyjdzie im wbić ostrze w ciało człowieka. Miał nadzieję, że tak, i miał nadzieję, że nie, i wiedział, że prawdopodobnie tak (KAŃTOCH, 2017c, s. 360).

Podobny motyw – dzieci z bronią, które nie pozwolą sobie zabrać przywilejów – pojawia się w opowiadaniu *Harfa pustyni* (2010).

Bohaterowie książek Kańtoch szybko się uczą, że na wiele nie mogą liczyć. Nina już w pierwszej części cyklu wie, czego należy się spodziewać:

Pomyślała o wszystkich tych książkach, które czytała, a w których niewinną bohaterkę prowadzono pustymi, mrocznymi korytarzami do zamkniętych drzwi. Czasem za tymi drzwiami czekała jakaś miła niespodzianka. Ale najczęściej nie (KAŃTOCH, 2013b, s. 66).

W części trzeciej pojawia się podobna diagnoza:

Gdyby to była bajka, pomyślała Nina, zjawiłby się teraz czarodziej z długą brodą, który nauczyłby mnie, jak okiełznać moc. Ale czarodzieja nie było (KAŃTOCH, 2018b, s. 13).

Z kolei nastawienie Piotrka z *Niepełni* zostaje podsumowane bezlitośnie:

Nie martwił się, wtedy jeszcze nie. Był młody, wierzył w miłość do grobowej deski i wciąż sądził, że złe rzeczy zdarzają się tylko w ciemności, w niebezpiecznych dzielnicach, dzieciom albo naiwnym nastolatkom (KAŃTOCH, 2017a, s. 20).

Co ważne, akurat w tej powieści opowiadanie historii okazuje się mieć terapeutyczną moc. Gdyby jednak ktoś nadmiernie zawierzył ocalającej sile narracji, powinien sięgnąć po *Sztukę porozumienia* (2014) – poziom zaawansowania narracji w tym tekście decyduje o warunkach życia w sztucznym świecie, stanowi element różnicujący społeczeństwo na lepszych i gorszych, uniemożliwiający komunikację między tymi grupami.

Równocześnie Kańtoch tak konstruuje swoje opowieści, że nie można mieć wątpliwości, jaki – jej zdaniem – powinien być świat. Bez moralizatorstwa i wykładów, za to z wykorzystaniem całego arsenału brutalnych obrazów i reguł rządzących wykreowaną rzeczywistością, podsuwa pisarka wyraźną odpowiedź, że poza walką o przetrwanie musi istnieć coś więcej. Nawet jeśli rzadko sprawiedliwość może dojść do głosu w tak pomyślanych światach, to przecież bohaterowie Kańtoch podejmują wyzwanie przeciwstawienia się niszczącym siłom – czy są to ludzkie i nieludzkie potwory na drodze Domenica Jordana, czy anielskie i komunistyczne siły w życiu Niny Pankowicz, czy społeczna i metafizyczna niesprawiedliwość prowokująca kilkoro śmiałków do buntu w *Przedksiężycowych*. Pesymistyczna rzeczywistość świata ściera się tu z wyraźnie zasugerowaną pożądaną jego wersją, ewidentną potrzebą miłosierdzia wbrew jego pozornemu bezsensowi. Pisarka wyraźnie staje po stronie tego, co słabsze, wymagające ochrony – jak Maria z kryminału *Łaska*, zmagająca się z depresją w czasach, gdy o niej nie mówiono:

Czasami żałowała, że nie jest naprawdę chora. Nie na banalną grypę, ale na coś poważniejszego, może nawet śmiertelnego. Przynajmniej miałaby usprawiedliwienie, dlaczego nie radzi sobie z własnym życiem (KAŃTOCH, 2016b, s. 100).

Wydać się, że im bardziej pozbawione miłosierdzia są światy Kańtoch, niezależnie od gatunku literackiego, którym posługuje się autorka, tym wyraźniej objawiają się tego miłosierdzia ważność i niezbędność. Nawet jeśli szczęśliwego zakończenia nie będzie, bo w tych książkach raczej nie działa (zbyt) prosta zasada, że dobro zwycięża zło, a mili ludzie w nagrodę za dobry charakter dożywają do ostatniej strony.

* * *

W 2013 roku Dorota Kozicka diagnozowała dokonywany przez pisarzy wywodzących się z „getta fantastyki” podbój literatury polskiej: „Dziś, obok autora *Lodu* getto fantastyki opuszczają (opuścili?) też tacy pisarze, jak Szczepan Twardoch z wydaną w ubiegłym roku (znów przez Wydawnictwo Literackie) *Morfiną*, która nieomal natychmiast okrzyknięta została książką roku, a także Wit Szostak jako autor – mniej medialnej, ale niezmiernie interesującej – tzw. trylogii krakowskiej, na którą składają się powieści *Chochoty*, *Dumanowski* oraz *Fuga*. Kolejnym pisarzem »przekraczającym mury« jest dziś, sytuowany wcześniej jako autor powieści grozy, Łukasz Orbitowski – za sprawą opublikowanej w roku 2012 alternatywnej historii powstania warszawskiego, zatytułowanej *Widma*” (KOZICKA, 2013, s. 110). W tym samym numerze „Wielogłosu” Głowacka podkreślała, że „żadna z polskich autorek *science fiction* nie pojawia się w głównym nurcie” (GŁOWACKA, 2013, s. 129). Mimo upływu lat i publikowania kryminałów w dużej oficynie – Wydawnictwie Czarne – nadal trudno byłoby uznać Kańtoch za autorkę mainstreamową, chociaż niekoniecznie należy widzieć w tym, jak Głowacka, skutek dyskryminacji kobiet w środowisku. Wykorzystując różne konwencje, Kańtoch – inaczej niż wymienieni przez Kozicką autorzy, do których pewnie należałoby dziś dodać choćby Jakuba Małeckiego – wciąż trzyma się literatury gatunkowej, chociaż korzysta z niej twórczo, sięga po różne jej odmiany, często je łącząc. Sprawny pisarski warsztat tej autorki pozwala jej płynnie przechodzić od fantastyki do kryminału i z powrotem, a także proponować trudne do zaklasyfikowania „hybrydy gatunkowe” (coraz bardziej złożone, już nie tylko z łatwych do zidentyfikowania elementów *fantasy* i kryminału jak w czasach, gdy określenia tego użyła w tytule artykułu Olkusz).

Równocześnie w tym czerpaniu z konwencji udało się Kańtoch stworzyć własny styl, który przekracza wybrany dla danego tekstu gatunek. Pisarka wspomina, że kiedyś stawiała sobie cele naśladowcze, ale rzeczywistość zweryfikowała te próby:

Kiedy zaczynałam pisać, miałam ściągawkę, na której było napisane: styl Henry'ego Jamesa, nastrój z Iana R. MacLeoda, dialogi z Chandlera... Co mi z tego wyszło, można zobaczyć w moich książkach – podpowiem zresztą, że nie ma tam ani Jamesa, ani MacLeoda, ani Chandlera. Gdybym dziś miała aspirować do cudzego stylu, chciałabym pisać jak Catherynne M. Valente, ale nauczona przykrym doświadczeniem, nawet nie próbuję (*Nocny stolik #8. Anna Kańtoch: Mam słabość do książek o morderstwach na wrzosowisku*, 2018).

Jeśli nawet pominąć „niepowodzenie” przedsięwzięcia, warto dostrzec, że poza Jamesem Kańtoch widziała inspirację w literaturze gatunkowej, tam dostrzegała dla siebie szansę na pisarski rozwój. I chociaż z czasem arsenał gatunków się poszerzał, a autorka nieraz mocno eksperymentowała, to nie odcięła się od literatury popularnej – pozostała w silnych z nią związkach nie tylko na poziomie życia literackiego (Śląski Klub Fantastyki, grupa Harda Horda), lecz także w ramach samej twórczości. W 2013 roku mówiła w wywiadzie dla „Nowej Fantastyki”:

Dopiero „Czarne” to większy krok ku prozie zupełnie innej, dla mnie nowej. [...] Kiedyś lubiłam historie kryminalne ubrane w fantastykę, natomiast teraz lubię pogranicze fantastyki i mainstreamu, powiedzmy, realizm magiczny czy halucynacyjny (*Nigdy nie zakładam przesłania. Rozmowa z Anną Kańtoch*, 2013, s. 6).

A więc nieustające „pogranicze”, kolejne z charakterystycznych dla Anny Kańtoch „pomiędzy” – tym razem między węższą grupą miłośników konkretnego gatunku a mainstreamem.

Bibliografia

- CZAJA Kamila, 2016: *Łaska dobrego warsztatu*. „artPAPIER”, nr 7-8 (295-296). [Online:] <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=299&artykul=5505> [28.12.2018].
- CZAJA Kamila, 2017a: *Pełne opowieści*. „artPAPIER”, nr 23 (335). [Online:] <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=337&artykul=6519> [28.12.2018].
- CZAJA Kamila, 2017b: *Wiara czyni zbrodnię*. „artPAPIER”, nr 13 (325). [Online:] <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=28&artykul=6234> [28.12.2018].
- ĆWIEK Jakub, 2015a: *** [wprowadzenie do opowiadania *Cmentarzysko potworów*]. W: Anna KAŃTOCH: *Światy Dantego*. Warszawa: Uroboros.

- ĆWIEK Jakub, 2015b: *Wstęp*. W: Anna KAŃTOCH: *Światy Dantego*. Warszawa: Uroboros.
- DRAB Ewa, 2016: *Magia a kryminał, fantasy a literatura detektywistyczna: stylizacja i łączenie gatunków w powieści Mag niezależny Flossia Naren Kiry Izmałowej*. W: *Fantastyka w literaturach słowiańskich. Idee, koncepty, gatunki*. Red. Andrzej POLAK, współpraca Monika KARWACKA. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- ESFS Awards 2000–2009. [Online:] <https://esfs.info/esfs-awards/2000-2009/> [27.12.2018].
- GŁOWACKA Maria, 2013: *Wstęp do teorii trzech kręgów kobiecej prozy science fiction w Polsce. Na przykładzie twórczości Antoniny Liedtke i Anny Kańtoch*. „Wielogłos”, nr 4 (18).
- JASZCZURA Konrad, 2018: *Tropią, mordują, kochają. O kobiecej literaturze popularnej*. [Online:] <https://culture.pl/pl/artykul/tropia-morduja-kochaja-o-kobiecej-literaturze-popularnej> [27.12.2018].
- KACZOR Katarzyna, 2014: *Bogactwo polskich światów fantasy. Od braku nadziei ku eukatastrofie*. W: *Anatomia wyobraźni*. Red. Sebastian Jakub KONEFAŁ. Gdańsk: Gdański Klub Fantastyki.
- KACZOR Katarzyna, 2017: *Z „getta” do mainstreamu. Polskie pole literackie fantasy (1982–2012)*. Kraków: Universitas.
- KAŃTOCH Anna, 2004: *Miasto w zieleni i błękicie*. Lublin: Fabryka Słów.
- KAŃTOCH Anna, 2005: *Diabeł na wieży*. Lublin: Fabryka Słów.
- KAŃTOCH Anna, 2006: *Zabawki diabła*. Lublin: Fabryka Słów.
- KAŃTOCH Anna, 2007: *13. anioł*. Lublin: Fabryka Słów.
- KAŃTOCH Anna, 2012: *Czarne*. Warszawa: Powergraph.
- KAŃTOCH Anna, 2013a: *Przedksiężycowi*. T. 3. Warszawa: Powergraph.
- KAŃTOCH Anna, 2013b: *Tajemnica Diabelskiego Kręgu*. Warszawa: Uroboros.
- KAŃTOCH Anna, 2015a: *Światy Dantego* [zbiór opowiadań: *Światy Dantego, Duchy w maszynach, Cmentarzysko potworów, Szczęścia i wszelkiej pomyślności, Za siedmioma stopniami, Okno Myszogrodu, Człowiek nieciągly, Miasteczko, Portret rodziny w lustrze*]. Warszawa: Uroboros.
- KAŃTOCH Anna, 2015b: *Tajemnica Nawiedzonego Lasu*. Warszawa: Uroboros.
- KAŃTOCH Anna, 2016a: *Czwarta nad ranem* [zbiór; opowiadania: *Angelina, Dobry człowiek w piekle, Czwarta nad ranem, Pająk, Harfa pustyni, Pięć dziwnych nocy wigilijnych, Sztuka porozumienia*]. Warszawa: BookRage.
- KAŃTOCH Anna, 2016b: *Łaska*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- KAŃTOCH Anna, 2016c: *Majstersztyk. Anatomia cudu*. Warszawa: BookRage.
- KAŃTOCH Anna, 2017a: *Niepełnia*. Warszawa: Powergraph.
- KAŃTOCH Anna, 2017b: *Przedksiężycowi*. T. 1. [wyd. 1 – 2009]. Warszawa: Powergraph.

- KAŃTOCH Anna, 2017c: *Przedksiężycowi*. T. 2 [wyd. 1 – 2013]. Warszawa: Powergraph.
- KAŃTOCH Anna, 2017d: *Wiara*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- KAŃTOCH Anna, 2018a: *Człowiek, który kochał*. W: *Inne światy. Antologia inspirowana pracami Jakuba Różalskiego*. Kraków: Wydawnictwo Sine Qua Non.
- KAŃTOCH Anna, 2018b: *Tajemnica godziny trzynastej*. Warszawa: Uroboros.
- KOZICKA Dorota, 2013: *Fantastyczni pisarze, czyli o tym, jak pisarze fantastyczni podbijają polską literaturę*. „Wielogłos”, nr 4 (18).
- Kryminalna Piła dla Anny Kańtoch!, 2017. [Online:] <https://esensja.pl/ksiazka/wiesci/tekst.html?id=24463> [27.12.2018].
- Laureaci 2013, 2013. [Online:] <https://www.nagroda-zulawskiego.pl/o-nagrodzie/laureaci/laureaci-2013> [27.12.2018].
- Laureaci Nagrody Fandomu Polskiego im. Janusza A. Zajdla. [Online:] <https://zajdel.art.pl/laureaci.html> [27.12.2018].
- MAZURKIEWICZ Adam, 2015: *Patchwork genologiczny. O grach współczesnej literatury kryminalnej z fantastyką grozy*. „Literatura i Kultura Popularna”, nr 21.
- Nigdy nie zakładam przesłania. Rozmowa z Anną Kańtoch, 2013. „Nowa Fantastyka”, nr 8 (371).
- Nocny stolik #8. Anna Kańtoch: Mam słabość do książek o morderstwach na wrzosowisku, 2018. [Online:] <https://instytutksiazki.pl/aktualnosci,2,nocny-stolik-8-anna-kantoch-mam-slabosc-do-ksiazek-o-morderstwach-na-wrzosowisku,2220.html> [27.12.2018].
- NOWROT Artur, 2017: *Drugie połówki* (A. Kańtoch Niepełnia). „Pop-moderna”, 30.10.2017. [Online:] <http://popmoderna.pl/drugie-polowki-a-kantoch-niepelnia/> [27.12.2018].
- OLKUSZ Ksenia, 2008: *Hybrydy gatunkowe, czyli kryminalno-gotyckie zagadki Anny Kańtoch*. „Literatura i Kultura Popularna”, nr 14.
- Potrzebne jest jeszcze coś, czyli wywiad z Anną Kańtoch, 2017. [Online:] <http://pozeracz.pl/wywiad-anna-kantoch/> [29.12.2018].
- Powieść o tożsamości. Rozmowa z Anną Kańtoch o książce Niepełnia, 2017. [Online:] <http://stanislawkrawczyk.blogspot.com/2017/09/powiesc-o-tozsamosci-rozmowa-z-anna.html> [27.12.2018].
- PROKOPOWICZ Lidia, 2016: *Święci i demony w prozie Anny Kańtoch*. W: *Światy grozy*. Red. Ksenia OLKUSZ. Kraków: Ośrodek Badawczy Facta Ficta.
- ROTTER Artur Ł., 2013: „Czarne” jako fantastyka naukowa. Interpretacja. [Online:] <http://katedra.nast.pl/art.php?id=6572> [27.12.2018].
- SMUSZKIEWCZ Antoni, 2012: *Problemy periodyzacji współczesnej fantastyki*. W: *Fantastyka w obliczu przemian*. Red. Rafał KOCHANOWICZ, Dorota MROZEK, Beata STEFANIAK. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- TRĘBICKI Grzegorz, 2007: *Fantasy. Ewolucja gatunku*. Kraków: Universitas.

- TROCHA Bogdan, 2017: *Zbrodnia w fantastycznych światach. Motywy kryminalne w literaturze fantastycznej*. Zielona Góra: Pracownia Mitopoejki i Filozofii Literatury.
- Wywiad z Anną Kańtoch. *Lubię historie „z tajemnicą”*, 2012. [Online:] <http://katedra.nast.pl/artukul/6259/Wywiad-z-Anna-Kantoch/> [29.12.2018].
- ZWIERZCHOWSKI Marcin, 2018: *Fantastyka coraz bardziej kobieca*. 29.09.2018. [Online:] <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1765578,1,fantastyka-coraz-bardziej-kobieca.read> [27.12.2018].

Kamila Czaja

Writing “In-Between” On Anna Kańtoch’s Prose

Summary: The article endeavours to present the most significant features of Anna Kańtoch’s prose works. Not only is the author in question capable of utilizing various conventions of popular literature, such as: fantasy, science-fiction, and detective stories, but also to mingle them and come up with “hybrid-genres” that are difficult to pigeon-hole (*Czarne, Niepełnia*). Spatial and temporal changeability characterize the novels and short stories of the Katowice-based writer, making the world depicted therein a place existing “in-between,” and moreover, involving both – brutality of rules that world is governed by as well as palpable desire of a proper moral order, which does not always eventually gains the upper hand.

Keywords: Anna Kańtoch, fantasy writing, genre, synthesis

Kamila Czaja

Ecriture entre Sur la prose d’Anna Kańtoch

Résumé : L’article essaye de présenter les traits les plus importants de la prose d’Anna Kańtoch. Cette auteure profite de différentes conventions dans le cadre de la littérature populaire: fiction, science-fiction, romans policiers, et parfois elle les mélange en proposant « les hybrides » représentatives (*Czarne, Niepełnia*). Les romans et les récits de l’écrivaine de Katowice se caractérisent par une variation spatiale et temporaire du monde imaginaire étant un lieu qui fonctionne « entre », répandu par ailleurs entre la brutalité des règles et des signaux de l’ordre moral attendu qui parfois ne triomphe pas définitivement.

Mots clés : Anna Kańtoch, fiction, genre, synthèse



Część I

26 września, godzina 18:40

Wygląda, jakby był winny – pomyślał starszy sierżant Krzysztof Igielski. Wstydził się tej myśli, ale to było pierwsze, co przyszło mu do głowy, kiedy Andrzej Biały usiadł za stołem. Po drugiej stronie zajął miejsce prokurator Włodarczyk, niski, szczupły mężczyzna z wąsikiem, który upodabniał prokuratora do aktora przedwojennego kina. Igielski stał pod ścianą, przyglądając się uważnie Andrzejowi. Biały siedział z rękami splecionymi na blacie stołu i ze spuszczoną głową. Jego prawa noga podskakiwała rytmicznie, włosy, ciemne i zdecydowanie zbyt długie jak na gust Igielskiego, zasłaniały twarz, od czasu do czasu jednak chłopak unosił głowę, ostrożnie, niczym wyglądające z nory zwierzę, a wtedy sierżant widział rozlewający się wokół prawego oka siniak i górną wargę, napuchniętą do rozmiarów małej kiełbaski.

Włodarczyk włączył magnetofon i po wstępnych formalnościach przeszli wreszcie do rzeczy.

– Synu. – Prokurator pochylił się i przybrał swój najbardziej przyjacielski ton. – Masz kłopoty, wiesz o tym?

Biały milczał przez dłuższą chwilę, aż wreszcie, kiedy Igielski był już pewien, że chłopak się nie odezwie, skinął głową.

– Tak.

– Głośniej, proszę.

– Wiem, że mam kłopoty. – Biały uniósł głowę i przez jego twarz przemknęło coś jakby wyzwanie. A przynajmniej Igielskiemu tak się zdawało, choć z każdą chwilą był mniej tego pewien. Włosy znów zasłaniały twarz, noga wróciła do rytmicznego podrygiwania, w górę i w dół, w górę i w dół.

Prokurator sięgnął po zdjęcia, które do tej pory leżały na skraju biurka, grzbietami do góry. Chłopak nie spojrzał w ich kierunku, ale starszy sierżant wyczuł, jak ciało Białego napina się w oczekiwaniu.

– Poznajesz to? – Włodarczyk odwrócił fotografie i rozłożył je na blacie, tworząc szachownicę czarno-białych obrazów.

* Powieść Anny Kańtoch *Pokuta* ukaże się w tym roku nakładem Wydawnictwa Czarne.

- Tak.
 - Głośniej.
 - Poznaję.
 - Ty zrobiłeś te zdjęcia?
 - Ja, ale...
 - Tak?
 - Nie. Zabiłem. Jej. - Słowa wydobyły się spod opadających na twarz włosów pojedynczo, jakby chłopak każde z osobna wypływał z wysiłkiem.
 - Ale to właśnie powiedziałeś Markowi Pietrzakowi i jego kolegom, zgadza się?
 Wahanie.
 - Zgadza się?
 - Tak.
 - Dlaczego miałbyś mówić, że ją zabiłeś, jeśli tego nie zrobiłeś?
 Biały wymamrotał coś, a Włodarczyk pochylił się jeszcze bardziej w nieco przesadnej pozie nasłuchiwania.
 - Synu, naprawdę musisz mówić głośniej.
 Chłopak poruszył ustami i starszy sierżant wreszcie usłyszał słowa.
 - Kochałem ją.
 - Dlatego poszedłeś za nią na plażę?
 Biały pokręcił głową.
 - To nie tak. My... byliśmy tam umówieni.
 - Umówieni? Daj spokój. Taka dziewczyna jak Regina nie zadawałaby się z chłopakiem z Głębców.
 - Pan... nie rozumie...
 - Czego nie rozumiem?
 - Rodzice Reni mnie nie lubili i dlatego... dlatego...
 - Dlatego co?
 Biały przełknął nerwowo ślinę.
 - Dlatego musieliśmy spotykać się w ukryciu. Ale kochaliśmy się i chcieliśmy się pobrać, i mieć dużo dzieci, i... - Niespodziewanie uniósł głowę, a na jego pokaleczonej twarzy rozlał się upiorny uśmiech. - Kochaliśmy się - powtórzył.
 Włodarczyk westchnął. Igielski pomyślał, że powinien przynieść sobie dodatkowe krzesło i usiąść. Zapowiadał się długi wieczór, ale ani starszy sierżant, ani prokurator nie wątpili, że jeszcze tego dnia chłopak zmieni zdanie i przyzna się do zabójstwa Reginy Wieczorek.

3 listopada 1986

Po pięciu latach spędzonych w Przeradowie starszy sierżant Krzysztof Igielski znał już wszystkie rodzaje jesienno deszczu. Wisząc w powietrzu mżawkę, która kleiła się do skóry jak namoczona zimna chusta. Siąpiący z nieba kapuśniaczek i ulewę, niosącą

w gwałtownych porywach wiatru słoną woń morza. Deszcz zacinający niemal poziomo, przed którym nie chroniła żadna parasolka. I deszcz podstępnie wciskający się za kołnierz, chlupoczący w butach, szary i pachnący gnijącymi w wodzie liśćmi.

Myślał o nich jeśli nie z sympatią, to przynajmniej z pewną dozą zrozumienia. Miał czterdzieści jeden lat i zdążył się nauczyć, że w życiu istnieją niedogodności, na które nic nie można poradzić. Jak paskudna kawa zbożowa, którą kupował, kiedy w sklepach nie było prawdziwej, jak pani Krawiec (nie Krawcowa, co zawsze podkreślała), która sprzątała komendę i zawsze przekładała papiery, zostawiając przy okazji na biurkach smugi niestartego kurzu. Jak tanie skarpetki, które przecierały się na piętach, i jak nocne dyżury. Te ostatnie zresztą Igielski nawet dość lubił. Czasem przychodził ktoś, by poskarżyć się na nocną awanturę w mieszkaniu sąsiadów, czasem wpadały cierpiące na bezsenność staruszki ze swoimi opowieściami o czających się w ogrodach złodziejach czy zaglądających przez okna zbrojeńcach. Część z nich była już w tym wieku, kiedy fantazja miesza się z rzeczywistością, większość jednak po prostu potrzebowała towarzystwa, a starszy sierżant, misiowaty, nieco flegmatyczny i generalnie życzliwie nastawiony do świata, chętnie im to towarzystwo oferował.

Ostatnio częściej też przychodzili rodzice, zaniepokojeni tym, że ich nastoletnia pociecha zabalowała gdzieś i nie wróciła wieczorem do domu. Śmierć Reginy Wieczorek, choć jej morderca od miesiąca siedział w areszcie, pozostawiła w miasteczku piętno strachu, to wyraźnie wyczuwalne przekonanie, że noc nie jest już tak przyjazna, jak wydawała się jeszcze do niedawna.

Najczęściej jednak nie przychodził nikt, Igielski miał więc mnóstwo czasu, by siedzieć pod migającą żarówką z nogami na biurku, czytać Alistaira MacLeana i powtarzać francuskie słówka – uczył się tego języka jeszcze w liceum i od czasu do czasu odkurzał stare notatki. Nie żeby wyjechać na Zachód czy choćby porozmawiać z jakimś cudzoziemcem – tych w Przeradowie i tak nie było – po prostu ćwiczył pamięć. Poza tym lubił brzmienie tego języka: miękkie, śpiewne, trochę nawet frywolne.

Comment allez-vous aujourd'hui?

Bien, merci, mais j'ai mal à la tête.

Starszy sierżant zapalił papierosa i odsunął zeszyt. Siedział przez chwilę, leniwie wydmuchując dym i gapiąc się w ścianę, na której wisiął kalendarz z nagimi dziewczynami – kapral Jacek Bąk kupił go od jakiegoś marynarza, podobno Hiszpana, choć równie dobrze mógł to być Portugalczyk albo nawet Włoch. Słowo

„novembro” mogło należeć do dowolnego romańskiego języka, z wyjątkiem, rzecz jasna, francuskiego.

Listopadowa dziewczyna leżała na plaży, wyciągnięta na pasyastym leżaku. W jednej ręce trzymała drinka z parasolką, drugą unosiła do twarzy, by poprawić ciemne okulary. Oprócz tych okularów nie miała na sobie nic, a na jej ustach błąkał się cierpliwy uśmiech, jakby pozowanie do rozebranych zdjęć było tylko przejściową niedogodnością. Ona i starszy sierżant Igielski mieli jednak z sobą coś wspólnego.

Obok wisiało zupełnie inne zdjęcie: powiększona fotografia przedstawiająca jasnowłosą maturzystkę. W białej bluzce i bez śladu makijażu dziewczyna wyglądała absurdalnie młodo. Jak dziecko, któremu przed chwilą wyszorowano buzię mydłem i zaprowadzono do fotografa, a nie kobieta u progu dorosłości. Był czas, gdy Igielski zastanawiał się, dlaczego rodzice Reginy udostępnił milicji właśnie tę fotografię. Czy żeby podkreślić, jak bardzo niewinna była ich córka? Wzbudzić jeszcze większe współczucie, odsunąć najmniejsze podejrzenia o to, że jej śmierć mogła w jakikolwiek sposób być spowodowana przez nią samą? A może nie chodziło o nic takiego, może zwyczajnie było to ostatnie dobrej jakości zdjęcie przedstawiające zmarłą? Potem powstawały już tylko prześwietlone, nieostre fotki z wakacji, z koleżankami na plaży albo w tłumie ludzi na molo.

Pomyślał, że teraz, kiedy sprawa została zamknięta, ktoś powinien tę fotografię zdjąć, sam jednak nie zamierzał tego robić. Przyzwyczaił się do towarzystwa martwej nastolatki, tak samo jak przyzwyczaił się do towarzystwa śniadej rozebranej piękności. Zdarzało mu się nawet mówić do zdjęcia – jednego albo obydwóch – kiedy nuda dawała mu się we znaki.

Zgaślił papierosa i dopił herbatę.

– Co tam u ciebie? – zapytał, patrząc na blondynkę. A potem powiedział mozolnie po francusku: – *Ça fait quoi d'être mort?*

Deszcz za oknem przeszedł właśnie we wściekłą ulewę, wałącą w szyby grubymi strugami wody. Wiatr napierał na okno, wciskając się przez szparę pod jedną z okiennic. Na parapecie utworzyła się już niewielka kałuża, stojąca w kącie farelka grzała podkręcona na pełen regulator, od przodu więc buchało na Igielskiego gorąco, a od tyłu w odsłonięty kark łaskotały zimne, wilgotne podmuchy. Niedogodności – pomyślał, moszcząc się wygodniej na krześle.

Sięgnął po *Dziła Nawarony*. Do mętnego listopadowego świtu było daleko, a dziś i tak raczej nikt nie przyjdzie. Rano być może znajdą jakiegoś samobójcę – ludzie zabijali się najczęściej w takie właśnie wietrzne i deszczowe noce – ale teraz czekało go kilka godzin spokoju.

Mylił się jednak, bo gdy kończył rozdział, rozległo się ciche, jakby niepewne skrzypnięcie drzwi. Starszy sierżant uniósł głowę znad

kartek, czujny, gotów w każdej chwili odłożyć książkę, a jednocześnie gotów też wrócić do czytania, gdyby się okazało, że to tylko wiatr. Na wszelki wypadek zdjął nogi z biurka. Drzwi skrzypnęły jeszcze raz, zupełnie jakby ktoś, ośmielony, otworzył je szerzej, a potem na korytarzu rozległ się odgłos kroków. Przybysz minął dyżurkę i chwilę później zastukał do gabinetu starszego sierżanta. To stukanie było już zupełnie inne: mocne, zdecydowanie pewniejsze. Kimkolwiek był niespodziewany nocny gość, właśnie przestał się wahać.

– Można? – zapytał męski głos, drzwi uchyliły się i do pomieszczenia wszedł ociekający deszczem starszy pan w foliowej pelerynie, jaką można kupić w większości kiosków. – Dyżurny śpi, a u pana paliło się światło, więc... Mogę wejść?

Igielski odchrząknął.

– Siadajcie, obywatelu. Płaszcz możecie powiesić przy drzwiach na wieszaku. Zaparzę herbaty.

Mężczyzna zdjął pelerynę. Spodnie miał w miarę suche od pasa aż do kolan i całkiem przemoczone od kolan do kostek, a kiedy szedł w stronę biurka, zostawiał za sobą na podłodze błyszczące wilgocią ślady. Igielski ocenił go na jakieś sześćdziesiąt-siedemdziesiąt lat; stary, ale jeszcze w niezłej formie, szczupły, z głębokimi zmarszczkami na twarzy. Był świadkiem przestępstwa czy może sam padł jego ofiarą?

Usiadł na krześle naprzeciwko Igielskiego i uśmiechnął się lekko. To był zaskakująco urokliwy uśmiech, nie miły ani sympatyczny, ale właśnie urokliwy, jakby mężczyzna był starym, zużytym arystokratą, wciąż pełnym swoistego wdzięku, choć lata hulaszczego życia wyrwały mu na twarzy głębokie bruzdy.

– Zawsze częstujecie ludzi herbatą? – zapytał.

– Nie zawsze – przyznał starszy sierżant – ale w taką noc nie zaszkodzi napić się czegoś gorącego.

– W takim razie chętnie skorzystam, dziękuję.

Igielski przeszedł do wnęki kuchennej i postawił czajnik na gazowym palniku. Mężczyzna czekał z rękami na kolanach, woda skapywała z peleryny i zostawiała pod wieszakiem kolejną kałużę. W pokoju słychać było bębnienie deszczu o szyby, a potem gwizd czajnika, najpierw cichy, później coraz głośniejszy.

– Mleka? – zapytał starszy sierżant.

– Tak, poproszę. I łyżeczkę cukru, jeśli można.

Igielski postawił na biurku dwie szklanki w wiklinowych koszyczkach. Nie powinien pić więcej herbaty, bo pełny pęcherz już od jakiegoś czasu dawał mu się we znaki, uznał jednak, że dzięki temu nieznajomy poczuje się bardziej swobodnie.

Starszy pan zamieszał gorący płyn i odłożył łyżeczkę na spodek. Igielski milczał, chcąc dać mu czas – niektórzy petenci już

od progu wyrzucali z siebie to, co ich dręczyło, inni potrzebowali kilku minut, by zacząć mówić. Tyle tylko, uświadomił sobie starszy sierżant, że ten siwowłosy mężczyzna nie wyglądał na zdenerwowanego czy wystraszonego. Nie sprawiał wrażenia, jakby spotkał go coś złego.

Starszy pan upił łyk herbaty.

– Powinienem wyjaśnić, po co przyszedłem, prawda? – powiedział, odstawiając szklankę na biurko. Ręce mu nie drżały: Igielski zwrócił uwagę, bo była to częsta przypadłość u starych ludzi, zdenerwowanych czy nie.

– Zacznijmy od czegoś prostego. Na przykład możecie się przedstawić.

– Jan Kowalski.

– Mieszka pan w Przeradowie? – Igielski zrezygnował z formalnego „obywatelu”. Robił tak zwykle w przypadku nieśmiałych petentów, choć instynkt podpowiadał mu, że gość niezupełnie należy do tego gatunku.

– Nie.

Starszy sierżant skinął głową. Tak właśnie mu się wydawało. Nie znał oczywiście wszystkich mieszkańców miasteczka, ale miał wrażenie, że gdyby wcześniej spotkał gdzieś Kowalskiego, zwróciłby na niego uwagę.

– Turysta? – Wciąż nie miał pomysłu, co powiedzieć. Większość rozmów z ludźmi, którzy przychodzili zgłosić przestępstwo, biegła według stałego schematu, niezależnie od tego, czy Igielski miał przed sobą zrozpaczoną matkę, okradzioną staruszkę czy agresywnego pana w średnim wieku. Zawsze szczylił się tym, że umie rozmawiać, ale tutaj nie znajdował żadnego punktu zaczepienia. Siwowłosy mężczyzna nie potrzebował pocieszenia, nie wydawał się zdenerwowany ani zagubiony. I odwrotnie, nie był też przesadnie pewny siebie. Ostrożny – może to było najwłaściwsze słowo. Człowiek, który waży każde słowo.

– Nie.

Starszy sierżant odetchnął.

– Może w takim razie po prostu powie mi pan, po co przyszedł.

– Tak. – Kowalski przymknął na chwilę oczy, a kiedy je otworzył, wpatrywał się w ścianę i wiszące na niej dwa zdjęcia. – Tak będzie najprościej. Zabiłem ją.

– Słucham? – Oszołomiony Igielski przez krótką chwilę myślał, że starszy pan mówi o egzotycznej piękności z kalendarza, ale oczywiście miał na myśli drugą dziewczynę.

– Zabiłem ją – powtórzył Kowalski cierpliwie.

– Reginę Wieczorek?

– Chyba tak. Mówiła, że ma na imię Renia, ale nazwiska nigdy nie poznałem. Udusiłem ją na plaży, tam, gdzie ją potem znaleźliście.

Kurwa mać, pomyślał Igielski bezradnie. Nacisk na pęcherz stawał się z każdą chwilą coraz większy i starszy sierżant przyłapał się na tym, że przebiera pod biurkiem nogami jak stojący pod zamkniętą toaletą chłopczyk.

- Przepraszam na chwilę - powiedział, wstając. - Zaczeka pan?

- Oczywiście. Nigdzie się nie wybieram.

Pobiegł na półpiętro, zamknął drzwi niewielkiej ubikacji i wysikał się z ulgą. Przecież stary nie zniknie teraz, kiedy sam do nas przyszedł, tłumaczył sobie chwilę później, myjąc ręce. A jeśli nawet, to co z tego? Jeden kłopot na głowie mniej. Bo to przecież kompletny wariat, a nie żaden morderca.

Jan Kowalski był trzecią osobą, która z własnej woli przyznała się do zabójstwa Reginy Wieczorek. Pierwszą był pewien człowiek, który zachowywał się całkiem normalnie, dopóki na pytanie, w jaki sposób zabił, nie wygłosił długiego i mętnego wywodu na temat nieczystości kobiecych narządów płciowych. Drugą był długowłosy młodzieniec, który rozplakał się, nim dotarł do trzeciego zdania w zeznaniu - potem powtarzał już tylko, że należy go ukarać, bo jest złym człowiekiem. Szybko się okazało, że facet od narządów miał za sobą długą historię chorób psychicznych, a długowłosy wieczór morderstwa spędził na izbie przyjęć, gdzie trafił po nieudanej próbie samobójczej. Igielski sądził więc, że ma niejakie doświadczenie z wariatami, kłopot w tym, że Kowalski nie przypominał żadnego z nich.

Wrócił do pokoju, trochę licząc, że starszy pan zniknął w międzyczasie, a trochę się tego obawiając. Kowalski jednak tkwił grzecznie na swoim miejscu, trzymając w dłoni szklanekę z herbatą.

- Przepraszam. - Starszy sierżant chrząknął, zakłopotany. - Możemy kontynuować. Ale zanim przejdziemy do zeznań, chciałbym zobaczyć pana dokumenty.

- Nie mam dokumentów.

- Jaja pan sobie robisz? - wyrwało się Igielskiemu. Sytuacja stała się z minuty na minutę coraz bardziej absurdalna. - Zgubił je pan? Ukradli panu?

- Zgubiłem - przyznał Kowalski. - Dawno temu, jeszcze w pięćdziesiątym czwartym. A może piętym? Tak, to chyba był pięćdziesiąty piąty.

- Adres zameldowania? Miejsce pracy?

- Nie mam ani jednego, ani drugiego - wyjaśnił Kowalski spokojnie. - Od trzydziestu lat mieszkam kątem u różnych dobrych ludzi, latem czasem w namiocie albo i pod gołym niebem. To mi wystarcza.

- I żywi się pan powietrzem? - zadrwił Igielski. - Czy może ci dobrzy ludzie także karmią pana i ubierają?

- Bywa i tak. - Starszego pana najwyraźniej nic nie było w stanie wytrącić z równowagi. - Ale zazwyczaj odwdzczęcam się za jedzenie i dach nad głową. Wykonuję drobne prace gospodarskie, pilnuję dzieci i wyprowadzam psy. Przyznaję, że zdarzało mi się też pracować na czarno. U prywatnej inicjatywy, najczęściej w sadach albo przy szklarniach. Zawsze miałem dobrą rękę do roślin.

- Ci dobrzy ludzie to przeważnie kobiety, co?

- Całkiem często, owszem. - Kowalski skinął głową.

Przynajmniej to miało odrobinę sensu. Starszy sierżant wiele razy widział kobiety utrzymujące z jakichś niepojętych powodów swoich konkubentów darmożjadów. A ten mężczyzna miał w sobie wystarczająco dużo uroku, by zbałamucić niejedną emerytkę.

- I przez trzydzieści lat nie przyszło panu do głowy, żeby wyrobić sobie nowe dokumenty?

- Przyszło, ale w urzędzie kazali mi donieść akt urodzenia, a ja go nie miałem. Jestem sierotą, przez całą wojnę jako dziecko tułałem się po różnych sierocińcach i tak naprawdę nie mam pojęcia, skąd pochodzę. Jedna zakonnica mówiła mi kiedyś, że z Kraśnika, ale nie wiem, czy to prawda, zresztą Kraśników w Polsce jest kilka, więc gdzie miałem szukać? A poza tym trochę wtedy piłem i nie miałem głowy do wykłócania się z urzędnikami.

- I przez te wszystkie lata nigdy nie zatrzymała pana milicja? Nie miał pan nawet książeczki zdrowia, żeby zarejestrować się u lekarza?

- Nie. Jestem ostrożny i wiem, jak unikać kłopotów. A zdrowie zawsze mi dopisywało. To znaczy wcześniej, teraz już nie, teraz jest za późno. Mam raka. Znalazła go lekarka, u której przez jakiś czas mieszkałem. Powiedziała, że zostały mi jakieś trzy miesiące życia. Dlatego przyszedłem się przyznać, do zabójstwa tej dziewczyny ze zdjęcia i wszystkich pozostałych też.

- Jakich pozostałych? - Igielski był już pewien, że żadne słowo tego mężczyzny nie jest prawdą. To wariat, powtarzał w myślach, owszem, uprzejmy, potrafiący gadać z sensem, ale jednak wariat. Nie było innej możliwości.

- Zabiłem w tym miasteczku sześć dziewczyn. - Starszy pan mówił spokojnie, jakby opowiadał o tym, co zjadł dziś na śniadanie i gdzie pojechał na wycieczkę. - Pierwszą jeszcze na początku lat pięćdziesiątych. Nie pamiętam jej imienia. Może Stanisława albo Franciszka. Wiem, że to nie są podobne imiona, ale mnie się zawsze myliły. Taka chuda, ładna brunetka. Spotkałem ją w lesie i zaczęliśmy rozmawiać. Była samotna, biedactwo, bo wojna zabrała jej całą rodzinę i musiała mieszkać kątem u obcych ludzi, którzy traktowali ją jak służącą. Plotkowaliśmy więc o tym i owym, a potem zaproponowałem jej, żeby przyszła do mnie w nocy.

- Do pana, czyli gdzie?

- Do lasu, bo tam obozowałem. Był koniec września, właściwie już jesień, ale słońce ciągle jeszcze grzało. Zgodziła się. Byłem wtedy młody, przystojny i dziewczyny mnie lubiły. Myślałem, że pokochamy się pod drzewem, a potem rozstaniemy jak dwoje dorosłych ludzi. Ona miała jakieś osiemnaście-dziewiętnaście lat, młodsza ode mnie, ale już nie dziecko.

- I co się stało? - Igielski sięgnął po paczkę klubowych. Nie powinien tyle palić, ale w takiej sytuacji był chyba usprawiedliwiony.

- Przyszła, jak się umawialiśmy, ale kiedy chciałem przejść do rzeczy, nagle zmieniła zdanie. Zirytowało mnie to, przyznaję, i trochę się poszarпалиśmy.

- I zabił ją pan.

- Zabiłem, tak. Krzyczała, a ja chciałem tylko, żeby wreszcie była cicho, więc zarzuciłem jej na szyję pasek od spodni i ciągnąłem, aż przestała się ruszać.

- Zgwałcił pan tę dziewczynę?

- Nie, ale... - mężczyzna zawahał się - to, co zrobiłem, sprawiło mi przyjemność. Czułem uciekające z niej życie, a to jest coś lepszego niż miłość. Rozumie pan?

- Niech pan mówi dalej.

- Fantazjowałem wcześniej o zabijaniu, ale nigdy przedtem nie próbowałem tego zrobić. Dopiero tam, w lesie, właściwie czystym przypadkiem. Byłem przerażony, kiedy się okazało, że dziewczyna nie żyje, ale myślałem trzeźwo. Zarzuciłem ją sobie na plecy, bo była lekka, i wyniosłem na plażę, do zatoczki. Tam cumowały łodzie. Wziąłem jedną z nich i wypłynąłem na morze.

- Umiał pan?

- To nie była duża łódka, tylko taka zwykła, na dwa wiosła. Zawinąłem tę dziewczynę w koc, obciążyłem kamieniami i wrzuciłem do wody. Rano zwinąłem obóz i już mnie nie było. Da pan papierosa?

- Wolno panu palić?

Kowalski wzruszył ramionami

- Mnie już nic nie zaszkodzi.

Starszy sierżant podsunął mu paczkę i patrzył, jak mężczyzna przypala papierosa.

- A reszta dziewczyn? - zapytał, kiedy starszy pan wypuścił z płuc dym.

- To we mnie siedziało, ta świadomość, że przez chwilę byłem panem czyjśgo życia. Chciałem ją poczuć jeszcze raz, a jednocześnie się bałem, że teraz już na pewno mnie złapią. Raz mogło mi się udać, ale nie dwa. Dlatego wróciłem do Przeradowa siedem lat później, jesienią pięćdziesiątego ósmego. Myślałem, że po takim czasie nikt mnie już nie rozpozna, a ja będę mógł pójść na miejsce, gdzie tę dziewczynę zabiłem, i może to mi wystarczy. Że gdy przywołam wystarczająco intensywne wspomnienia, nie będę więcej myślał

o zabijaniu. Wtedy spotkałem następną dziewczynę, Różę, też w lesie. Pomyślałem sobie... śmieszne, wiem, ale pomyślałem, że ten las i ta zatoczka to moje szczęśliwe miejsce, że tu nic złego nie może mi się przytrafić. Dlatego zabiłem Różę, a potem wrzuciłem jej ciało do morza, zupełnie tak samo, jak zrobiłem wcześniej ze Staśką czy z Franią. Potem wracałem tutaj co siedem lat, kręciłem się przez jakiś czas po mieście, znajdowałem dziewczynę, która mi się podobala, i namawiałem ją, żeby przyszła do lasu. Siedem to magiczna liczba, wie pan? Wierzyłem, że ona też przynosi mi szczęście. I najwyraźniej miałem trochę racji, bo nikt mnie nigdy nie podejrzewał.

- I te wszystkie dziewczyny przychodziły, skuszone pana urokiem osobistym?

- Ostatnie już nie - przyznał Kowalski, odkładając papierosa. - Piątą i szóstą wziąłem zwyczajnie na litość. Mówiłem im, że mieszkam w lesie, i prosiłem, żeby przyniosły mi trochę jedzenia. A przy okazji prosiłem też, żeby nikomu o mnie nie mówiły, bo milicja arestuje takich włóczęgów jak ja. Czasem nie wychodziło, ale prędzej czy później znajdowałem dziewczynę, która się godziła.

- I nigdzie indziej pan nie zabijał?

- Nie. Jeździłem po całej Polsce, ale tylko tutaj mordowałem. Naprawdę wierzyłem w to szczęśliwe miejsce, wie pan. Co nie znaczy, że nie byłem ostrożny, szczęście nic nie pomoże, jeśli człowiek nie potrafi używać rozumu. I starałem się nie być chciwy. Jedno zabójstwo na siedem lat - tak sobie postanowiłem i tego się trzymałem.

- Wszystkie dziewczyny utopił pan w morzu?

- Z wyjątkiem ostatniej. Ją też chciałem wrzucić do wody, ale okazało się, że już nie jestem w stanie zepchnąć łódki na morze. Zwyczajnie byłem zbyt słaby. Dlatego zostawiłem zwłoki na plaży. A potem dowiedziałem się o chorobie i pomyślałem, że tamta słabość to był znak, że to już koniec i powinienem się przyznać. Tych dziewczyn wcześniej nikt nawet za bardzo nie szukał, a w każdym razie ja nic o tym nie wiem. Wszyscy założyli chyba, że uciekły z domów i włóczą się gdzieś po Polsce. Z Renią było inaczej, milicja zaczęła śledztwo, a potem aresztowaliście tego chłopaka. Cóż, nie wątpię, że w pana oczach jestem złym człowiekiem, ale nie chciałbym, żeby ten młody człowiek siedział w więzieniu do końca życia za coś, co ja zrobiłem.

- To czemu nie zgłosił się pan od razu, jak tylko zatrzymaliśmy Andrzeja Białego?

- Bo wtedy nie wiedziałem jeszcze ani o moim raku, ani o aresztowaniu. O tym, że niedługo umrę, dowiedziałem się dwa dni temu, dokładnie pierwszego listopada. Dzień w sam raz na taką wiadomość, nie sądzi pan? A o tym, że macie już mordercę, powiedział

mi pewien człowiek w barze na dworcu. Przyjechałem pociągiem z Warszawy wieczorem o dziewiątej piętnaście, zjadłem porcję bigosu i usiadłem w poczekalni. Zbierałem się na odwagę, żeby do was przyjść. Chciałem przeczekać do rana, ale potem pomyślałem sobie, że w sumie co za różnica, równie dobrze mogę się przyznać w nocy. Macie wtedy mniej pracy, więc może chętniej mnie wysłuchacie.

Igielski chrząknął, po czym powiedział już bardziej oficjalnym tonem:

– Obywatelu Kowalski, ma pan jakikolwiek dowód na to, że to właśnie pan jest mordercą?

– Opowiedziałem przecież, jak zginęła ta dziewczyna.

– O tym wszystkim można było przeczytać w gazecie. Ma pan coś więcej?

Kowalski westchnął, po czym sięgnął do kieszeni.

– Tak się składa, że mam. Zabrałem jej wisiorek, o, proszę. Pozostałym też zabierałem różne drobiazgi, ale pogubiły mi się przez lata. Teraz mi pan wierzy?

Igielski wyciągnął rękę po cienki łańcuszek, na końcu którego dyndał srebrny krzyżyk.

– Nikt z rodziny Reginy Wieczerek nie zgłaszał, że ofierze brakowało takiego wisiorka.

Po raz pierwszy wyglądało na to, że Jan Kowalski stracił nieco pewności siebie. Zakłopotany spojrzał najpierw na starszego sierżanta, a potem na zdjęcie dziewczyny, jakby tam szukał odpowiedzi. Wreszcie wzruszył ramionami.

– Jeśli mi pan nie wierzy, nic na to nie poradzę. Ale to ja zabiłem. Popełnicie wielki błąd, jeśli nie zwolnicie tego chłopaka i nie aresztujecie mnie.

– Zdaje pan sobie sprawę, że musielibyśmy mieć coś więcej niż jakąś mało prawdopodobną historyjkę, w dodatku niepopartą żadnymi dowodami?

– Czy to oznacza, że mam wstać, wyjść i nie zawracać panu więcej głowy?

Starszego sierżanta kusiła taka perspektywa. Wyrzucić Kowalskiego z komendy, tak jak wcześniej kapitan Rychert wyrzucił wariata bredzącego o złowrogich kobiecych narządach. Bez namysłu i bez najmniejszych wątpliwości. Nie mógł jednak tego zrobić – historyjka Kowalskiego, jakkolwiek fantastycznie brzmiała, mogła przynajmniej częściowo być prawdziwa.

– Nie – powiedział, przysuwając bliżej maszynę do pisania. – Teraz opowie pan wszystko, co tylko pamięta pan z tych morderstw. Daty, imiona i nazwiska ofiar, co pan z nimi robił wcześniej i później. Wszystko.

Cztery godziny później Igielski schował do szuflady plik luźnych kartek i wstał, przeciągając zeszytwniałe kości. Za oknem deszcz już ustał, ale niebo wciąż było zaciągnięte chmurami, przez które z trudem przebijały się pierwsze promienie świtu.

– Aresztuje mnie pan teraz? – zapytał Kowalski.

Igielski pokręcił głową.

– Mógłbym zatrzymać pana za brak dokumentów, ale mam lepszy pomysł. Pójdzie pan ze mną.

Kowalski wziął z wieszaka suchą już pelerynę i bez słowa wyszedł za starszym sierżantem.

– Wychodzę na chwilę – Igielski poinformował chłopaka, który w małej dyżurce przecierał zaspane oczy. – I biorę służbowy samochód.

Młody skinął głową z roztargnieniem, a potem zmarszczył brwi na widok Kowalskiego, najwyraźniej rozwiązując w myślach trudny problem, skąd mężczyzna się tutaj wziął.

Wsiedli do poloneza, który parkował przed komendą, i ruszyli. Ulice o tej porze były niemal puste, tylko gdzieś tam przemylali zaspani ludzie śpieszący na pierwszą zmianę do niedalekiej fabryki konserw. Igielski odruchowo rozejrzał się za rybakami, których widywał bladym świtem, jak w gumowych płaszczach i kaloszach zmierzają w stronę przystani, ale ci chyba już wypłynęli na morze. A może listopad nie był sezonem na ryby? Starszy sierżant powinien już to wiedzieć, ale zawsze jakoś zapominał.

Plandeki przykrywające zamknięte budy z pamiątkami, frytkami i goframi łopotały na jesiennym wietrze, przypominając wszystkim, że lato dawno minęło. Trzy miesiące temu o tej porze na deptaku widać by już było pierwszych wczasowiczów w kostiumach kąpielowych, rażno zmierzających w stronę plaży, by zająć jak najlepsze miejsca. Teraz miasteczko sprawiało wrażenie wymarłego. Wiatr szarpał dziecięcym butem, który z jakiegoś powodu zwisał z ulicznej latarni, a pod zamkniętym sklepem kulił się zarośnięty mężczyzna wyglądający tak, jakby dręczył go solidny kac. Wychudzony pies obwąchiwał właśnie kępę uschniętej trawy, a kiedy przejeżdżali obok, odskoczył i zaszczekał nerwowo.

– Dokąd jedziemy? – zapytał Kowalski.

– Zobacz pan.

Starszy mężczyzna sprawiał wrażenie zdezorientowanego, może nawet lekko zaniepokojonego i to sprawiło Igielskiemu jakąś dziecinną satysfakcję. Skręcił w stronę przystani, a potem w prawo, w stronę wyjazdu z miasta. Kowalski nie odzywał się więcej, tylko patrzył w szybę z wyrazem twarzy, którego starszy sierżant nie potrafił odgadnąć.

- To tutaj - powiedział, zatrzymując się przed dwupiętrowym budynkiem w kolorze przybrudzonego beżu. Napis nad wejściem głosił „Szpital Miejski w Przeradowie”.

Kowalski spojrzał zdziwiony.

- Nie rozumiem - powiedział ostrożnie.

- Mówił pan, że jest chory, prawda?

- Mówiłem też, że nie mam książeczki zdrowia.

Igielski wzruszył ramionami.

- Coś się załatwi.



Śląski Klub Fantastyki w Katowicach – jeden z najstarszych w Polsce, a na pewno najstarszy z istniejących – nie powstał na ugorze. Historycznie pierwszym zarejestrowanym zjawiskiem fantastycznym w Polsce był Europejski Kongres Science Fiction z 1976 roku (słowo „konwent” było wtedy zbyt mało oficjalne). Ten trzeci Eurocon – konwent europejski (po zorganizowanych we włoskim Trieście i francuskim Grenoble) – przygotowany został siłami profesjonalistów, to znaczy poznańskiego oddziału Związku Literatów Polskich, którym kierował Czesław Chruszczewski – wśród czytelników fantastyki autor znany, choć niezbyt wysoko ceniony, jak się jednak okazało, znakomity organizator. Rzeczywiście Kongres był raczej konferencją niż wydarzeniem fandomowym, stanowi jednak coś w rodzaju mitu założycielskiego dla polskiego fandomu. Wówczas niejako oficjalnie i publicznie uznano, że fantastyka istnieje i stanowi specyficzną gałąź literatury.

Jednym z efektów tego i późniejszych spotkań stało się powstanie Ogólnopolskiego Klubu Miłośników Fantastyki i Science Fiction, a następnie jego korespondencyjnego oddziału Somnambul w Bytomiu. Klub bytomski działał przez trzy lata, wydał kilkanaście numerów klubowego fanzinu, a kiedy zakończył działalność, niewykorzystane do tego czasu materiały opublikowano w trzech numerach fanzinu „Tachion”.

W bytomskim oddziale poznali się też Piotr Kasprowski i Andrzej Kowalski. W 1981 roku postanowili skorzystać z ogólnej odwilży, a także popularności fantastyki, by założyć klub jako niezależną organizację. Odwilż była istotna, ponieważ już na początku roku w Warszawie powstało Polskie Stowarzyszenie Miłośników Fantastyki, obejmujące zasięgiem cały kraj. Aby uniknąć formalności, a potem z konieczności, kolejne kluby rejestrowały się jako oddziały PSMF. W Katowicach poszliśmy własną drogą.

Zebranie założycielskie SKF odbyło się w sali 228 Instytutu Matematyki Uniwersytetu Śląskiego (to do dzisiaj ważne dla nas miejsce), a oficjalna rejestracja Klubu nastąpiła 18 września 1981 roku. Wydawnictwo „Śląsk” udostępniło nam swoje stare magazyny przy ulicy Mariackiej i tam znalazła się nasza pierwsza siedziba. Pierwsze kroki znacznie nam ułatwiło niemal bezwarunkowe poparcie

Rajmunda Hankego, autora jednej książki fantastycznej, ówczesnego szefa Wydziału Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Katowicach, śląskiego patrioty (Hanke został potem członkiem honorowym ŚKF). Pierwszym prezesem wybrano Piotra Kasprrowskiego – wytrwał on na tym stanowisku przez dziewięć lat (warto zauważyć, że po nim naszym klubem rządziły wyłącznie kobiety).

Po krótkiej przerwie spowodowanej stanem wojennym (nasza działalność merytoryczna została zawieszona, natomiast władze udzieliły nam zgody na prace remontowe w siedzibie Klubu) zajęliśmy się normalną pracą. Z początku główną funkcją Klubu była pomoc w zdobywaniu książek (trudno dziś uwierzyć, ale fantastyka była naprawdę trudno dostępna – w latach osiemdziesiątych zeszłego wieku czytelnicy byli w stanie w kilka dni wykupić sześćdziesięciotysięczny nakład atrakcyjnego tytułu, a miesięcznik „Fantastyka” ukazywał się w nakładzie powyżej 100 tysięcy egzemplarzy). Poza tym aktywnie działała biblioteka (tak jest zresztą i dzisiaj) – to jeden z ważniejszych elementów aktywności Klubu. Organizowaliśmy zamknięte pokazy filmowe w siedzibie Klubu (zwłaszcza kiedy na rynku pojawiły się magnetowidy) oraz pokazy otwarte w kinie Światowid. Zapraszaliśmy na spotkania autorów, wydawców, tłumaczy.

Oczywiście, jak powszechnie wiadomo, w owych czasach każdy porządny klub fantastyki musiał wydawać fanzin (na papierze) i organizować konwent. Było to w pewnym sensie potwierdzeniem sprawnego działania danego klubu w fandomie. Dlatego i ŚKF zmierzył się z tymi zadaniami.

Pierwsze nasze fanziny to „Fantastyka” i „Robot” – oba ukazały się w 1982 roku. Zdobyte w pracy nad fanzinem doświadczenie pozwoliło nam przejść do publikowania wydawnictwa cyklicznego, jakim były „Fikcje” – przez długi czas „sztandarowy” produkt ŚKF – wystarczy powiedzieć, że w szczytowym okresie rozwoju „Fikcje” miały nakład 3 tysięcy egzemplarzy i były rozprowadzane przez sieć „Ruch”, a zniknęły w 1989 roku. Potem przez wiele lat ukazywał się „Miesięcznik” – klubowy biuletyn zawierający recenzje, sprawozdania z imprez, informacje z życia Klubu i ogólnie – z dziedziny fantastyki.

Pierwszy nasz konwent – *Kino – wizje przyszłości* – zorganizowaliśmy w 1984 roku. Jak sam tytuł wskazuje, poświęcony był głównie filmom, a przygotowaliśmy to wydarzenie we współpracy z Uniwersytetem Śląskim. Pierwszy raz udało nam się wtedy korzystać z nowych wówczas urządzeń – magnetowidów, przy czym jako ciekawostkę warto dodać, że standard VHS nie zwoyciężył jeszcze wszystkich innych, więc podczas konwentu używaliśmy przynajmniej trzech różnych typów kaset i odtwarzaczy (a także projektorów).

Pierwszym naszym „klasycznym” (a nie filmowym) konwentem był SILCON w 1985 roku, kiedy to pierwszy raz przyznaliśmy klubową nagrodę o nazwie ŚLĄKFA (to oczywiście akronim od nazwy klubu). Pierwszym laureatem nagrody został Juliusz Machulski jako twórca filmu *Seksmisja* – oficjalnie przyznana za rok 1984. Laureat nie był obecny na konwencie i nagrodę odebrał dopiero 20 lat później.

Swego rodzaju próbą ognia była dla nas organizacja Polconu 1986 – najważniejszej krajowej imprezy fantastycznej. Pierwszy Polcon odbył się rok wcześniej (organizował go poznański klub Orbita), nam przypadł drugi. Udał się. W 1988 roku organizowaliśmy kolejny Polcon, po czym nastąpiła długa przerwa, trwająca do roku 1997. Na Polcon w 1986 udało nam się zaprosić Jamesa Gunna, dwa lata później – Johna Brunnera.

Przemiany ustrojowe przyniosły pewne zmiany w działalności klubowej. Przede wszystkim ludzie zaczęli szukać innych form aktywności, otwierały się nowe możliwości – życie po prostu. Duża część tych, którzy wtedy rozstali się z Klubem, po latach wróciła, niektórzy już z dziećmi.

Wskutek tych zmian (oraz pewnej komercjalizacji świata) trudniej nam było realizować duże imprezy, przez co z mapy konwentów zniknął SILCON. Zajęliśmy się organizacją mniejszych Seminarium Literackich (z mniej więcej 100 uczestników i zwykle jedną nitką programową). Pierwsze zorganizowaliśmy w 1993 roku (*Fantastyka w okresie przełomu*) – staraliśmy się nazwać, opisać i w pewnym sensie ocenić stosunek polskiej fantastyki i twórców do zmian, jakie nastąpiły. Rok później Seminarium poświęciliśmy tłumaczeniom – i po raz pierwszy zorganizowaliśmy je w chorzowskim hotelu Skaut (gdzie odbywa się do dzisiaj).

Polcon jest tradycyjnie uznawany za najważniejszą imprezę w świecie polskiej fantastyki, choć w ostatnich latach liczbą uczestników znacznie go przewyższają przedsięwzięcia mniej czy bardziej komercyjne, które należałoby raczej uznać za targi niż konwenty. Organizacja Polconu uważana jest jednak za dowód sprawności organizacyjnej. ŚKF swój kolejny Polcon organizował w 1997 roku, tym razem w salach katowickiego ośrodka Politechniki Śląskiej. Gośćmi wydarzenia byli Jadwiga Zajdel, patronka Nagrody Fandomu Polskiego im. Janusza A. Zajdla, oraz Orson Scott Card (USA), Kir Bułyczow (Rosja) i Rafał A. Ziemkiewicz (Polska). Polcon 2001 (zorganizowany w tym samym miejscu) zderzył się z polityką i terroryzmem – dwa dni przed rozpoczęciem konwentu dokonano zamachu na World Trade Center. W efekcie goście z USA nie mogli dotrzeć. Dojechał jednak Ian Watson z Wielkiej Brytanii. Polskim gościem honorowym był Marek S. Huberath.

W 2010 roku podjęliśmy się zadania trudniejszego od przygotowania Polconu: organizacji Euroconu, który – zgodnie z ideą tego

konwentu – jest imprezą międzynarodową, to znaczy organizowaną wspólnie przez fandom polski, czeski i słowacki, w mieście najbardziej odpowiednim dla wspólnych prac, to znaczy w Cieszynie. Gośćmi Euroconu byli Andrzej Sapkowski z Polski, Miroslav Žamboch z Czech i Juraj Červenák ze Słowacji, znani i popularni we wszystkich trzech zaangażowanych krajach. W konwencie brali też udział Pavel Weigel, czeski tłumacz między innymi książek Stanisława Lema, i Bridget Wilkinson z Europejskiego Stowarzyszenia SF. Fantastykę anglojęzyczną reprezentowali Orson Scott Card (ponownie), Steven Erikson i Alan Campbell.

Impreza się udała, wydarzenia w ramach programu odbywały się po obu stronach granicy (a także na moście nad Olzą).

SKF organizuje jednak nie tylko seminaria i Polcony, czyli imprezy – można je tak określić – literackie. Od 1999 roku klubowa sekcja mangi i *anime* organizuje Asucony (w miarę regularnie, choć zdarzają się przerwy). W zeszłym roku po raz pierwszy odbyły się Śląskie Dni Fantastyki – dwudniowa impreza przeznaczona głównie dla miłośników fantastyki ze Śląska i z Zagłębia.

Imprezy to swego rodzaju wizytówka Śląskiego Klubu Fantastyki, natomiast najbardziej liczy się codzienna działalność. W głównej mierze opiera się ona na sekcjach, które powstają (a czasem znikają) zależnie od bieżących zainteresowań klubowiczów. Jedną z najstarszych i najaktywniejszych jest sekcja tolkienowska, powstała jeszcze w 1985 roku, która swą popularność zawdzięczała (w części przynajmniej) Jerzemu Łuczakowi z Telewizji Katowice. Redaktor Łuczak realizował program o fantastyce („Poza Ziemią”), a jeden z odcinków poświęcił właśnie Tolkienowi. Andrzej Kowalski (zagrały fan *Władcy Pierścieni*) opowiadał tak zajmująco, że wkrótce do telewizji (a potem już do Klubu) zaczęły przychodzić setki listów. Sekcja tolkienowska zaczęła więc działać w jakimś sensie oficjalnie, choć w dużej części korespondencyjnie. Wydawała własne fanzyny, własne opracowania naukowe (wśród członków tej sekcji jest wielu literaturoznawców, językoznawców i pracowników uczelni). Dzisiaj sekcja wydaje magazyn „Aiglos”. Trzydziestą rocznicę jej działalności Klub uczcił konferencją organizowaną wspólnie z Biblioteką Śląską.

Gracze uaktywnili się w Klubie wraz z pojawieniem się na polskim rynku gier fabularnych. Sekcja gier początkowo działała intensywnie, potem zaczęła się dzielić – tak jak rynek. Odłączyli się od niej miłośnicy gier karcianych, a potem planszowych. Wydaje się, że obecnie najbardziej prężnie działa sekcja gier planszowych.

Poza wspomnianymi Asuconami sekcja mangi i *anime* organizowała liczne wystawy grafik i obrazów, prelekcje i prezentacje, często uzyskując patronat ambasady Cesarstwa Japonii. Sekcja nadal jest aktywna.

W 2003 roku powstał klubowy Zespół Tańców Dawnych „Lorien”, który miał okazję pierwszy raz wystąpić w kinie Kosmos przy okazji premiery filmu *Władca Pierścieni: Dwie wieże*. Zespół działał z dużym rozmachem, rozrastał się, trzy lata później zwyciężył w konkursie tańców dawnych podczas turnieju rycerskiego w Ogródzieńcu (mimo silnej i licznej konkurencji). W późniejszych latach kilkakrotnie rozpadał się, odradzał i zmieniał skład. Silnie związana z Lorien była początkowo grupa rycerska, a członkowie Zespołu Tańca już w mniej tanecznej roli wielokrotnie uczestniczyli w rekonstrukcjach bitwy pod Grunwaldem, walcząc w szeregach Chorągwi Ziemi Śląskiej.

Obecnie Lorien znajduje się w stanie hibernacji, powstał jednak jego bardziej aktywny „młodszy brat” – Zespół Tańców Etnicznych „Rubirin”. W tej chwili to Rubirin reprezentuje SKF na licznych imprezach, nie tylko w środowisku fanów fantastyki.

Nasz kilkuletni związek z teatrem (i filmem) zaczął się w roku 2004. Wynikał w głównej mierze z entuzjazmu jednego z członków Klubu – Jakuba Ćwieka, który zaraził swoją teatralną pasją sporą ekipę. Na początku zrealizowaliśmy sztukę na podstawie *Arlekina i walentynek* Neila Gaimana, której premiera miała miejsce na deskach gościnnego Domu Kultury w Katowicach-Burowcu. Potem przysłyły inne sztuki, czasem filmy, a nawet koncert (był promocją książki *Ostatni kontynent* Terry’ego Pratchetta). I znowu, grupa teatralna Słudzy Metatrona przestała działać z przyczyn głównie geograficznych (kolejne przeprowadzki części członków ekipy, w tym jej twórcy, i zmiana ich zainteresowań).

Sekcja graficzna istnieje od dawna, a ostatnio niezwykle się zaktywizowała i zmieniła nazwę – jest to teraz Sekcja Artystyczna im. Leonarda da Quirm. Wzorem swego patrona, Sekcja nie ogranicza się do malarstwa i grafiki.

W początkowym okresie istnienia Klubu pojawiło się wśród jego członków sporo tłumaczy (również przyszłych) – że wspomnę choćby Paulinę Braiter czy Michała Jakuszelewskiego; oczywiście, działają oni nadal, ale nie odczuwają potrzeby organizowania się. Natomiast autorzy, aktualni i przyszli, jak najbardziej, zwłaszcza kiedy zaczęły zanikać papierowe fanzyny, będące naturalnym miejscem prób literackich. Z takich powodów powstała Sekcja Literacka „Logrus”. Zaistniała (jeszcze bez nazwy) około 2000 roku i była dość nieliczna, mimo to jej członkom udało się wydać kilka numerów fanzinu „NOL” (czyli „Niezależny Obiekt Literacki”). Potem Sekcja nieco przyhamowała, a wznowienie i odrodzenie jej działalności nastąpiło w 2005 roku, kiedy Anna Kańtoch i Małgorzata Pudlik postanowiły (przy ognisku na klubowym Seminarium Literackim) ją reaktywować. Wkrótce ponownie ukazały się reaktywowane „NOL”-e, a potem także antologie Sekcji. Spotkania (raz w miesiącu) i dys-

kusje na forum to rodzaj warsztatów, podczas których uczestnicy analizują w grupie napisane wcześniej teksty na zadany temat. Niektórzy traktują te spotkania jako początek poważniejszej pisarskiej kariery, inni jako niezobowiązujące hobby. Na pewno takie warsztaty są przydatne, nie tylko dla debiutantów. Niekiedy na spotkaniach Sekcji pojawiają się zaproszeni „obcy” pisarze.

Logrus doczekał się grupy publikowanych autorów – poza wciąż szefującą Sekcji Anną Kańtoch, autorką najbardziej znaną i nagradzaną (pięciokrotnie zdobyła Nagrodę im. Janusza A. Zajdla), swoje książki mają na koncie Michał Cholewa (także laureat Nagrody im. Janusza A. Zajdla), Anna Głomb, Anna Hrycyszyn, Katarzyna Rupiewicz czy Krystyna Chodorowska.

Ważnym polem aktywności Klubu są nagrody z dziedziny fantastyki. Jedną własną – wspomniana wyżej ŚLĄKFA, przyznawana w trzech kategoriach: Twórca, Wydawca/Promotor i Fan Roku. O wyborze laureatów decyduje jury złożone z zarządu Klubu oraz osób zajmujących się ogólnie literaturą (autorzy, tłumacze, bibliotekarze, blogerzy itp.). Co roku staramy się docenić największe dokonania w zakresie fantastyki. Co istotne, nagroda Twórcy Roku przypada nie tylko pisarzom, choć ich jest większość (pierwszymi laureatami byli wspomniany Juliusz Machulski, a rok później Janusz A. Zajdel). Staramy się docenić także inne formy twórczości, takie jak grafikę, gry czy scenariusze. Podobnie w kategorii Wydawcy Roku – tu zwracamy uwagę na nowe inicjatywy, na dzieła szczególnie ważne czy trudne, ciekawe cykle. Specyficzny, „klubowy” charakter ŚLĄKFY pozwala wyróżnić dzieła być może trudniejsze w odbiorze, bywa, że niszowe, ale istotne dla fantastyki, jej promocji i rozwoju. Laureaci otrzymują statuetki i dyplomy podczas dorocznego Seminarium Literackiego.

Wyróżnieniem bardziej powszechnym i *stricte* literackim jest Nagroda Fandomu Polskiego im. Janusza A. Zajdla. Ta nagroda, w obecnej wersji wzorowana na worldconowym Hugo – najważniejszej chyba nagrodzie światowej fantastyki, przyznawanej na Worldconach od 1953 roku – powstała w 1984 roku jako SFINKS i była nagrodą klubów miłośników fantastyki. Pierwszym laureatem SFINKSA został Janusz A. Zajdel uhonorowany za powieść *Paradyzja*. Niestety, nie zdążył nagrody odebrać, gdyż zmarł 19 lipca 1985 roku. Decyzją klubów i za zgodą Jadwigi Zajdel zmieniono nazwę nagrody na obecną. Początkowo prawo głosu miały kluby fantastyki, zmiany polityczne w 1989 roku (i związany z tym okresowy zanik działalności klubowej) skłoniły nas jednak do modyfikacji systemu. Od 1991 roku Nagroda przyznawana jest w wyniku procedury dwustopniowej. Powszechny plebiscyt czytelników wyłania piątkę nominowanych (na tym etapie każdy ma prawo zgłosić swoje kandydatury), a podczas Polconu już tylko jego uczestnicy w głosowaniu wyłaniają

zwycięzcę. Przez pierwsze lata przyznawano jedną Nagrodę, ale w 1992 roku na Polconie w Waplewie po raz pierwszy wręczono ją w dwóch kategoriach: powieści i opowiadania.

Praktycznie od samego początku istnienia Nagrody jej opiekunem jest Śląski Klub Fantastyki. Nasi członkowie dbają o sprawy techniczne, obsadę stanowiska do głosowania na Polconach czy organizację stoiska Nagrody na rozmaitych targach książki. Naszą obecność na targach i innych imprezach w dziedzinie fantastyki wykorzystujemy do promocji pisarzy związanych z Klubem bądź Nagrodą im. Janusza A. Zajdla. Czytelnicy mają wtedy okazję poznać ich osobiście, poprosić o autograf czy porozmawiać – służy to także promocji literatury fantastycznej. Nad sprawami związanymi z Nagrodą, jej promocją i organizacją pieczę sprawuje Elżbieta Gepfert.

W tekście o Śląskim Klubie Fantastyki nie można nie wspomnieć o jego współpracy z bibliotekami. O Bibliotece Śląskiej była już mowa, ale to raczej sytuacja szczególna, odświeżona czy rocznicowa. Natomiast bardziej regularnie kontaktujemy się z filiami Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej w Katowicach (najczęściej z Filią nr 11, której składam w tym miejscu podziękowania za współpracę) – to w siedzibach filii Biblioteki odbywają się spotkania z pisarzami, prelekcje, wystawy malarstwa i grafiki, wieczory gier... Regularnie bierzemy też udział w Nocy Bibliotek. Krótko mówiąc: staramy się zrobić wszystko, co służy promocji fantastyki.

Na zakończenie chciałbym podkreślić, że Śląski Klub Fantastyki powstał w trudnych latach – tak mogło się wydawać, późniejsze zmiany pokazały jednak, że w warunkach tzw. wolnego rynku takim organizacjom bywa nawet trudniej. Zawsze mieliśmy własną siedzibę – co prawda musieliśmy się czasem przeprowadzać, ale przynajmniej istniał i nadal istnieje adres, pod który fani fantastyki mogą zajrzeć i gdzie mogą znaleźć pokrewne dusze: w klubie codziennie coś się dzieje. Nigdy też nie próbowaliśmy się zamykać na żadne formy fantastyki (choć oczywiście wszyscy pamiętamy o źródle, jakim jest literatura, a nasza biblioteka wciąż się rozwija). Mimo wielu przemian politycznych i gospodarczych udało nam się zachować ciągłość działalności, uniknęliśmy tzw. luki pokoleniowej – to znaczy, że w klubie działają przedstawiciele wszystkich grup wiekowych, od uczniów (statut określa dolną granicę wieku na 14 lat) po ludzi w wieku 60 lat i starszych – bez przerw. Staramy się też pamiętać o pracy organicznej i często bierzemy udział w imprezach otwartych – osiedlowych, szkolnych, miejskich czy bibliotecznych.

Powoli szykujemy się do obchodów czterdziestej rocznicy istnienia Klubu.

Piotr Cholewa

Silesian Science-Fiction & Fantasy Club

Summary: The text gives concise account of an outline history of Silesian Science-Fiction & Fantasy Club (Śląski Klub Fantastyki – Polish noun *fantastyka* encompasses both science-fiction and fantasy works), which is the oldest of its kind established by the *fantastyka* aficionados in Poland. It has been in operation since 1981, and it is registered as a public benefit institution.

Keywords: *fantastyka*, fandom, science-fiction and fantasy clubs, history, non-governmental organizations

Piotr Cholewa

Le Club silésien de la fiction

Résumé : Le texte présente l'histoire générale et abrégé du Śląski Klub Fantastyki [Club silésien de la fiction] qui est le plus ancien club des amateurs de la fiction et science-fiction en Pologne. Le club fonctionne depuis 1984 et reste un établissement d'utilité publique.

Mots clés : fiction, fandom, clubs de la fiction, histoire, organisations non gouvernementales

Omówienia i polemiki



Piotr Rypson: *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*. Kraków: Karakter, 2017, ss. 319.

Monografia Piotra Rypsona poświęcona Mieczysławowi Bermanowi nie stanowi biografii *sensu stricto*. Raczej staje się okazją, by opisać drogę życiową głównego grafika polskiego komunizmu, jednocześnie zmierzyć się z ogromem trudnej i burzliwej historii Polski. Dotychczasowe opracowania twórczości Bermana skupiają się niemalże wyłącznie na fotomontażach, które dla autora *Czerwonego montera* są mniej istotne, bardziej bowiem zajmuje go rola Bermana jako naczelnego projektanta języka komunistycznej propagandy. Rzecz w tym, że wiele dzieł tego autora sprzed 1939 roku zostało zniszczonych w czasie wojny, co znacząco uszczupliło zachowane do dzisiaj zbiory. Niemniej na kartach *Grafika, który zaprojektował polski komunizm* znajdziemy setki kolorowych reprodukcji zarówno fotomontaży, jak i plakatów, okładek czy opakowań.

Mieczysław Berman urodził się w 1903 roku w Warszawie, a więc dorosłe życie rozpoczął już w niepodległej Polsce, nie był tym samym obarczony imperatywem „zmagania się z formą narodową” (s. 11) – mógł przyjąć nową postawę estetyczną. Nie ukończył żadnej szkoły artystycznej (przez zaledwie dwa lata uczęszczał na kursy rysunkowe do Miejskiej Szkoły Sztuk Zdobniczych i Malarstwa w Warszawie), był samoukiem, a warsztat graficzny doskonalił początkowo w żywieckiej Fabryce Papieru „Solali”. Od początku sympatyzował ze środowiskiem lewicowym, czy wręcz komunistycznym, a ideom tym pozostał wierny do końca życia. Uprawiał czystą sztukę propagandową – podpatrywał prace sowieckich produktywistów i wzorował się na nich. Fotomontażem zainteresował się pod wpływem prac Mieczysława Szczuki, Teresy Żarnower i Johna Heartfielda. Lata przedwojenne spędził na projektowaniu okładek książek i wypracowywaniu rozpoznawalnego stylu, na który składały się między innymi pismo blokowe, kontrast, użycie charakterystycznych barw: bieli, czerni, czerwieni oraz niebieskiego, stosowanie majuskuł, typografii czy odręcznego pisma. Odpowiadał także za układ graficzny czasopism, na przykład „Przekroju 1930” czy dwutygodnika „Kuźnia”. Ponadto tworzył plakaty i inne

materiały mające oddziaływać na polskich obywateli, nawołujące do zaciągania pożyczki narodowej, odbudowy kraju po I wojnie światowej itp. Stał się członkiem Warszawskiej Grupy Plastyków, w której poznał czołowych działaczy ruchu komunistycznego, tworzył prace jawnie zaangażowane, piętnujące wojnę, faszyzm i nierówność społeczną, działał też prężnie jako twórca grafik reklamowych. Po wybuchu II wojny uciekł przed nazistami do Białegostoku, a potem do Lwowa, ratując życie, które niechybnie by stracił, gdyż miał żydowskie pochodzenie. Z powodów politycznych nie mógł jednak pozostać we Lwowie. Przez kilka lat tułał się po ZSRR, aż do 1943 roku, kiedy za zgodą Stalina utworzono w Związku Radzieckim Związek Patriotów Polskich. Został wtedy grafikiem wojskowym, zaprojektował wizję nowego orła białego, który zdobił winietę dziennika „Żołnierz Wolności” aż do upadku PRL, a od 1946 roku stał „w pierwszej linii propagandy” (s. 203) – tworzył plakaty umacniające pozycję komunistów na ziemiach Polski. Działał niemalże do końca życia. Pozostał artystą zaangażowanym, miał też jednak ogromny wkład w rozwój polskiej grafiki użytkowej: projektował plakaty filmowe, okładki książek i afisze reklamowe. Umarł w Warszawie w 1975 roku.

Struktura książki Piotra Rypsona jest bardzo czytelna – to chronologiczne ujęcie życia grafika, opatrzone reprodukcjami wielu jego projektów pochodzących z danego okresu. Interesujące są zadrukowane na czerwono strony (nie bez powodu zawsze lewe), na których widnieją zapisane białą czcionką fragmenty ze stenogramu samokrytyki, którą Berman złożył przed partyjnymi zwierzchnikami w 1951 roku. Tytuły rozdziałów opatrzone są latami, których owe rozdziały dotyczą, odbiorca jest prowadzony przez biografię artysty, a potwierdzenie opisywanych zdarzeń znajduje w zamieszczonych reprodukcjach dzieł – ich ogrom pozwala zauważyć powtarzalne elementy i skonkretyzować wyznaczniki Bermanowskiego stylu. Lektura monografii Rypsona nie tylko umożliwia zapoznanie się z życiem i twórczością warszawskiego artysty, lecz także pomaga zrozumieć zawiłość i przewrotność czasów, w których Berman tworzył, oraz lepiej poznać rzeczywistość Polski między- i powojennej. Berman przebył długą drogę – był sympatykiem komunizmu, uchodzącą w czasie wojny, kierownikiem Agencji Propagandy Artystycznej, jednego z wydziałów Ministerstwa Informacji i Propagandy, a w latach sześćdziesiątych „powrócił do działalności projektowej o bardziej stonowanej estetyce i wykonał kilka pełnych opracowań graficznych publikacji, które na stałe weszły do kanonu polskiej sztuki książki” (s. 285). Przez wszystkie lata pozostał wierny tym samym ideom: „Cały czas stał po tej samej stronie. Okopał się na lewicowych, komunistycznych właściwie pozycjach i tam pozostał. Jak wystartował, tak skończył” (Boćkowska, 2017).

Mimo że istotniejsze niż historia życia wydają się same dzieła Mieczysława Bermiana, nie sposób odseparować jedno od drugiego. To jego życiorys sprawił, że przez wiele lat grafik ten był zapomniany, niedoceniony, a dostęp do jego dzieł wręcz zakazany. Sporo czasu musiało upłynąć, zanim w polskiej historii sztuki zaczęto traktować projektowanie graficzne jako dziedzinę godną badań. Sprawę odbioru twórczości Bermiana dodatkowo komplikował fakt, że życiowe wybory grafika czyniły go twórcą „niewygodnym” i – tym samym – niegodnym zainteresowania.

Sposób, w jaki pisze o Berkanie Piotr Rypson, jest obiektywny i rzetelny – autor skrupulatnie przedstawił daty i fakty, próżno szukać na kartach *Czerwonego montera* generalizujących osądów – te zostawione są odbiorcy. Na tle innych opracowań, w których podejmowano problematykę twórczości Mieczysława Bermiana – mam na myśli książkę *Awangarda i mīt racjonalizacji. Fotomontaż polski w XX-leciu międzywojennym* Stanisława CZEKAŁSKIEGO (2000) oraz nieduży rozdział z albumu Jana Strausa *Cięcie – fotomontaż na okładkach w międzywojennej Polsce* (STRAUS, 2014) – praca autora *Grafika, który zaprojektował polski komunizm* jest wyjątkowo rzetelna i dzięki temu porządkująca. Z pierwszą publikacją Rypson polemizuje, nie zgadza się bowiem ze stwierdzeniem, że fotomontaż „w polskiej reklamie i grafice książkowej pozostał zjawiskiem marginesowym i nie zaowocował jakimiś szczególnie interesującymi pracami” (CZEKAŁSKI, 2000, s. 210), tekst Strausa zaś, pisany z perspektywy bibliofila, jawi się – w zestawieniu z monografią Rypsona – jako praca wąsko ujmująca polskie projektowanie graficzne, skupiająca się wyłącznie na książkowych okładkach.

Na kartach *Czerwonego montera* można też znaleźć dyskusję z powszechnie panującymi (choć błędnymi) przekonaniem na temat warszawskiego grafika. Rypson rozprawia się z tezą Krzysztofa Stanisławskiego, jakoby Mieczysław Berman był spokrewniony z Jakubem Bermanem, dygnitarzem PRL, choć osąd ten jest powtarzany w licznych opracowaniach (s. 10).

Ponadto autor przedrukowuje w książce setki kolorowych reprodukcji, które są świetnej jakości i stanowią bogaty zbiór prac Bermiana, choć, jak sam pisze, „Wiele okładek książek przezeń zaprojektowanych zachowało się do dziś tylko w jednym egzemplarzu. Więcej – pewna ich liczba zdaje się wcale nie przetrwała pożogi wojennej; obwołuty poczytnych powieści zniszczył czas i ręka intrologatora [...]. Do wielkich rzadkości należą też przedwojenne czasopisma komunistyczne, których nakłady były w swoim czasie konfiskowane i niszczone” (s. 313). Zważywszy na to, badacz, dzięki swoim wnikliwym poszukiwaniom, ułatwił pracę przyszłym eksploratorom twórczości Bermiana, dla których publikacja Rypsona powinna stać się lekturą obowiązkową.

Czerwony monter, poza byciem niewątpliwym przykładem dobrze skrojonej biografii, stanowi doskonale studium komunikacji wizualnej, która zaczęła się krystalizować po I wojnie światowej, a dla powojennych działań komunistów miała znaczenie nadrzędne. Bermana można uznać za twórcę artystycznego języka lewicy na przestrzeni czterech dekad, rozpoczynał bowiem kształtowanie swojej świadomości twórczej w latach trzydziestych, a działał prężnie do końca lat sześćdziesiątych. W tym czasie przyjmował rozmaite zlecenia, od ideowych po komercyjne; to pozwoliło mu wypracować rozpoznawalny styl, który autor modyfikował w zależności od rodzaju zamówienia. Miał na swoim koncie również projekt, który na pewnym etapie utrudnił Bermanowi działania graficzne – uniemożliwił mu między innymi przystąpienie do grona czołowych projektantów tworzących wydawany we Lwowie dziennik „Czerwony Sztandar”. Mowa o stworzeniu w międzywojennej Polsce okładki do *Historii rewolucji rosyjskiej* Lwa Trockiego, który po konflikcie ze Stalinem stał się *persona non grata*. Po zmianie sytuacji politycznej (aneksji Lwowa do ZSRR) skutki tego projektu mogły okazać dla grafika katastrofalne – nie przyznano mu rosyjskiego obywatelstwa i nakazano opuścić Lwów, Bermanowi groziło także aresztowanie oraz zesłanie. To doświadczenie jednak uczyniło z warszawskiego grafika artystę świetnie odnajdującego się w niestabilnych realiach politycznych. Jak zauważył Rypson w rozmowie z Aleksandrą Boćkowską, „Berman sparzył się na Trockim, na pewno sprawa lwowska nauczyła go ostrożności. A kiedy ktoś się sparzy raz czy drugi, potem potrafi sprawnie poruszać się w tak subtelnej materii, jaką jest propaganda. On doskonale wiedział, co ma być większe, co ma być mniejsze, jaka główka ma być na górze, a jaka na dole, kto jest najważniejszy, a kogo lepiej pominąć. Nikt nie musiał mu tego klarować ani tłumaczyć” (Boćkowska, 2017).

Bermana doświadczenie i zdolność adaptacji do panujących warunków znakomicie współgrały z ewolucją sposobu przekazywania przez twórcę treści. Przedwojenne plakaty lewicowe kierowane były do środowisk inteligenckich, aby zaskarbić partii ich przychylność. Po II wojnie światowej domyślny adresat zmienił się diametralnie – propaganda miała bowiem trafiać do chłopów i robotników. Projekty Bermana stały się bardziej dosadne, jednoznaczne, autor niejednokrotnie stosował proste środki perswazji, jak sugestywne ilustracje wraz z prostymi nawoływaniami (plakat Bermana i Wasilewskiego *Pomścij!* z 1944 roku), przekreślenie krytykowanego elementu (plakat *Czy potrzebny jest Polsce Senat?* z 1946 roku) lub kontrastowe czerwone litery u dołu umieszczonych na białym tle szkiców nawołujących do głosowania „trzy razy TAK” w referendum z 1946 roku. Był artystą niezwykle skutecznym, pokazującym siłę drzemną w odpowiednio zaprojektowanym plakacie. Prace Mieczysła-

wa Bermana pozwalały wypełniać umysły obywateli komunistycznymi maksymami.

Latom 1939–1956 Andrzej Leder poświęcił książkę *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Podał w niej obserwacji sposób funkcjonowania (a właściwie jego brak) w świadomości społecznej *signifiant* rewolucji, która przetoczyła się przez Polskę w tym czasie. „W Polsce w latach 1939–1956 dokonana się rewolucja społeczna. Okrutna, brutalna, narzucona z zewnątrz, ale jednak rewolucja. [...] Ta rewolucja pozostaje jednak nieobecna w myśleniu” (LEDER, 2014, s. 7). W swoich przemyśleniach badacz czerpie z osiągnięć psychoanalizy lacanowskiej, aby wytłumaczyć mechanizm, który sprawił, że owa rewolucja została z polskiej świadomości narodowej wyparta. Proces ten – jak dowodzi Leder – zasadza się na przyjęciu przekonania, że przewrót przyszedł z zewnątrz, a polskie społeczeństwo przybrało wobec niego postawę bierną. „W efekcie rewolucja została doświadczona przez polskie społeczeństwo niczym koszmarny sen; sen, w którym spełniają się najskrytsze i najokropniejsze marzenia i lęki. Sen jednak, w którym to spełnienie marzeń i lęków doświadczane jest pasywnie, bez podmiotowego udziału, jakby wszystko zdarzało się samo” (LEDER, 2014, s. 17). Taki sposób widzenia lat wojny, rozlewającego się na ziemiach polskich komunizmu, reżimu stalinowskiego, czystek, przesiedleń i aresztowań jest rozpowszechniany w powszechnej nauce historii, wyrasta bowiem z przeświadczenia, że „polski podmiot polityczny” (LEDER, 2014, s. 18) nie był odpowiedzialny za wysiedlenia Niemców z Ziemi Zachodnich, zagładę Żydów czy przejmowanie żydowskich majątków. Unikanie odpowiedzialności, niemożność przyjęcia gorzkiej prawdy, w połączeniu z chęcią skupienia się na bohaterskiej walce z niemieckim okupantem, a później z komunistycznym ustrojem, doprowadziły do wyparcia owych przykrych faktów z polskiego *pola symbolicznego*. Z definicji powinno ono budować poczucie wspólnoty narodowej, kształtować moralne postawy obywateli, więc nie dziwi fakt, że obywatele nadal nie są w stanie zaakceptować w obrębie społecznej wyobraźni *signifiant* ukazującego Polaka jako współwinnego okropności, które woleliby postrzegać z perspektywy ofiary. W obliczu silnego oporu wobec przyjęcia tej wizji społeczeństwo polskie usiłuje udawać, że wszystko stało się za sprawą Innych, we śnie, w koszmarze, kiedy świadomość zostaje stłumiona i do głosu dochodzą fantazje, popędy i lęki kryjące się w nieświadomości. Takie patrzanie na logikę dziejów jest na swój sposób wygodne, pozwala gładko przejść do porządku dziennego między innymi nad faktem bogacenia się obywateli przejmujących żydowskie majątki, w końcu „wrogość wobec Żydów i pragnienie, by znikli, już dawno przed wojną znalazły znakomity wyraz w ideologii narodowej demokracji i nauczaniu Kościoła katolickiego” (LEDER, 2014, s. 34).

Lata powojenne są przede wszystkim okresem potężnego teroru – wojna domowa bacznie obserwowana przez ZSRR, działania polskich komunistów równie brutalne, jak wcześniejsze praktyki NKWD, zastraszanie opozycjonistów, mordy i tortury podczas procesów członków opozycji, równocześnie tocząca się wojna z Ukraińcami, wysiedlenia Niemców z Ziemi Zachodnich. Przekonanie, że wszystkie te zdarzenia zostały narzucone z zewnątrz, pozwoliło w jakimś stopniu uporać się Polakom z traumą, którą wywołały. Zepchnięcie historycznych faktów w sferę snu i wyparcie ich doprowadziło do ich reminiscencji w postaci wynaturzonej, uduchowionej, groteskowej, odwróconej.

Za znaczącą w procesie upominania się o *signifiant* rewolucji lat 1939–1956 uważać można rolę fotomontażu. Okazuje się, że chociaż gdzieś przeoczono specyficzną dynamikę owych czasów, do ich przedstawienia i uchwycenia najlepiej nadaje się właśnie kolaż stworzony z fotografii. „Fotomontaż był dla masowego czytelnika czymś nowym, synonimem nowoczesności, skondensowanym komunikatem. Montowane zdjęcia, teksty, rysunki korespondowały z wyobraźnią zaludnioną obrazami kinematograficznymi, pobudzającą ponadto metaforą szybkości, za pomocą której opisywano cywilizacyjne przemiany Europy i świata” (s. 15).

Technika fotomontażu, dzięki temu, że była w owym czasie nowatorska, sprzyjała zmieniającemu się światu, a jednocześnie wpisywała się w rewolucyjne dążenia lewicy. „Fotomontaż jest niewątpliwie dziećciem dwudziestego wieku. Byłby nim nawet wówczas, gdyby fotografia narodziła się dużo wcześniej. Mam wrażenie, że tego rodzaju wypowiedź plastyczna po prostu nie leżałaby kiedyś indziej w granicach możliwości realizacyjnych twórców. Po prostu najważniejsze słowo powiedziała tu konstytucja psychiczna i intelektualna współczesnego człowieka, w jakiś bardzo istotny sposób wyczułonego na mowę skojarzeń i metafor – człowieka, któremu przestała odpowiadać czarno-biała jednoznaczność wyobrażeń i który w fantazji począł szukać najbardziej zasadniczych podniet” (WITZ, 1964, s. 5).

Być może rosnąca w XX wieku popularność techniki fotomontażowej wynika z faktu, że to czas owego opisywanego przez Ledera letargu. Skoro – podążam tu tropem myśli autora *Prześnionej rewolucji* – lata 1939–1956 zostały prześnione, struktura snu projektów graficznych tamtych lat jest zupełnie usprawiedliwiona. Istota fotomontażu zasadza się na przyjęciu elementów zastanej rzeczywistości, poddaniu ich serii czynności opatrzonych prefiksem „roz-” – rozerwaniu, rozcięciu, rozczłonkowaniu, rozstrzelaniu, rozkawałkowaniu i rozszczepieniu, aby z powstałych części, a właściwie szczątków, stworzyć nową jakość. Lata, w których Mieczysław Berman tworzył swoje fotomontaże, wpasowują się idealnie w czas określany

przez Ledera trafnie terminem „prześniona rewolucja”. Wydarzenia historyczne tamtych czasów nie dają się opisać i skatalogować w społecznej wyobraźni za pomocą znanych i powszechnie przyjmowanych mechanizmów, stanowią bowiem swoistą „katastrofę pola symbolicznego” (LEDER, 2014, s. 11). Można dojść do wniosku (i do takiegoż wniosku dochodzi warszawski filozof kultury), że aby opisać tak traumatyczne doświadczenia, wymykające się jasnej i kanonicznej logice przyczynowo-skutkowej, należy znaleźć nowe narzędzie. Odpowiednia wydaje się tutaj logika oparta na napięciach pomiędzy kolejnymi *signifiants*, czyli związkach metonimicznych, przylegających, luźno skojarzonych. Tak skonstruowana jest podświadomość, dlatego niejednokrotnie refleksy tego, co miało miejsce w snach czy w głębokim zamyśleniu, które wymknęło się spod władzy rozumu, wprawia człowieka w zakłopotanie i zawstydzenie. „Sens naszych marzeń sennych pozostaje dla nas najczęściej niejasny, to pochodzi stąd, że w nocy budzą się w nas również takie pragnienia, których się wstydzimy i które musimy ukrywać nawet przed sobą; z tego powodu zostają one stłumione – i zepchnięte w podświadomość. Takie stłumione pragnienia i ich pochodne dadzą się wyrazić nie inaczej, jak tylko w bardzo zniekształconej postaci” (FREUD, 1974, s. 513).

Ten sposób uchwycenia zdarzeń historycznych – nie faktograficzny, a metonimiczny, czerpiący z rzeczywistości w sposób luźny – proponuje Leder, by wytłumaczyć istnienie w społecznym *imaginarium* luki, która powinna być wypełniona przez znaczące rewolucji. I właśnie dlatego fotomontaż odgrywa tak istotną rolę zarówno w twórczości Bermmana, jak i w myśleniu o rewolucji lat 1939–1956, ta technika jest bowiem – w mojej opinii – graficznym przedstawieniem logiki, o którą dopomina się Leder. Polega na wzięciu elementów istniejących w rzeczywistości, powszechnie znanych, dostępnych, następnie poddaniu ich fragmentacji, aby zestawić je w sposób zaskakujący, nowy, wymykający się mechanizmom poznawczym, nieraz groteskowy. Łączenie w Bermanowskich projektach elementów fotografii, rysunku czy odręcznego pisma tworzy nową jakość, która, mimo że składa się z dobrze znanych i ogólnie dostępnych części, w danym zestawieniu niesie zupełnie nowe znaczenie – dotąd nieuświadomione. Czasy obfitujące w dramatyczne wydarzenia historyczne, niosące z sobą śmierć, zniszczenie i konieczność odnalezienia się w nowym świecie, wymagają odpowiedniego sposobu przedstawienia, a fotomontaż zdaje się nadawać do tego znakomicie. Lewicowi artyści, w tym Berman, za pomocą fotograficznych kolaży dokonywali rozmontowywania starej rzeczywistości, aby z jej szczątków tworzyć nowe znaczenia.

Piotr Rypson w *Czerwonym monterze* niejako upomniał się o Mieczysława Bermmana. Nazywa go w podtytule „grafikiem, który zapro-

jektował polski komunizm” nie dlatego, że jako naczelny projektant propagandowych materiałów stworzył w tym czasie wiele prac. Jego rola była znacznie większa – Berman zbudował język propagandy komunistycznej, pewien system znaczeń, utrwalony i wykorzystywany w powojennej Polsce. Ten samouk, podejmujący się zleceń partyjnych i komercyjnych, czerpiący z dorobku „rodziców polskiego fotomontażu” (s. 13), doszedł do swojego charakterystycznego stylu, który zdobywał uznanie na świecie, zanim zdobył je w rodzinnym kraju. Realizacje Bermiana znajdowały rozmaite zastosowanie: od opakowań bibulek do papierosów, przez okładki książek, propagandowe plakaty, czasopisma (gdzie niejednokrotnie grafik odpowiadał również za makietę i układ), po tzw. biblie polskiego komunizmu (s. 267). Po roku 1989 w Polsce obowiązkiem każdego obywatela było ze wstrętem odrzucić wszystko, co w jakikolwiek sposób wiązało się z komunizmem, a choć tendencja ta trwa do dzisiaj – szczególnie w prawicowych środowiskach – w zorientowanym na kulturę dziale konserwatywnej państwowej Telewizji Polskiej przerywniki są jawnie kolażowe i fotomontażowe, nie byle jak, a w duchu Bermiana i Szczuki właśnie. Podobieństwo jest uderzające: jasne tło, typograficzne układy, czerwone figury geometryczne, czarne blokowe litery, styl wyraźnie czerpiący z dorobku konstruktywistów. Wystarczy przyjrzeć się chociażby kilku pracom lewicowych grafików, na przykład plakatowi Szczuki *Amnestji (sic!) dla więźniów politycznych* (1926), okładkom *„Dźwigni”* lub *Czerwonemu i czarnemu* (1928) Bermiana, aby gołym okiem zauważyć wpływ tego dziedzictwa na projekty przerywników TVP. Hipokryzja lub – co bardziej przekonująco – brak świadomości ich twórców to już inny temat.

Bibliografia

- BOĆKOWSKA Aleksandra, 2017: „Trzy razy tak”. *Historia Mieczysława Bermiana, naczelnego grafika PRL*. [Wywiad z Piotrem Rypsonem]. [Online:] <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,22469899,trzy-razy-tak-historia-mieczyslawa-bermana-naczelnego.html> [4.10.2018].
- CZEKAŁSKI Stanisław, 2000: *Awangarda i mit racjonalizacji. Fotomontaż polski okresu dwudziestolecia międzywojennego*. Poznań: Polskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- FREUD Sigmund, 1974: *Pisarz a fantazjowanie*. Tłum. Maria LEŚNIEWSKA. W: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. T. 2. Cz. 1. Oprac. Stefania SKWARCZYŃSKA. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- LEDER Andrzej, 2014: *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- RYPSON Piotr, 2017: *Nie gęsi. Polskie projektowanie graficzne 1919–1949*. Kraków: Karakter.

STRAUS Jan, 2014: *Cięcie. Fotomontaż na okładkach w międzywojennej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo 40 000 malarzy.
WITZ Ignacy, 1964: *Fotomontaże Mieczysława Bermana*. Red. Aleksy CZERWIŃSKI. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne.

Prace graficzne Mieczysława Bermana

zamieszczone w książce Piotra Rypsona *Czerwony monter*

Czerwone i czarne (1928) (s. 13).

Czy potrzebny jest Polsce Senat? (1946) (s. 217).

Nie chcesz powrotu obszarników... (1946) (współautor: Juliusz Krajewski) (s. 212).

Pomścij! (1944) (współautor: Zenon Wasilewski) (s. 210).

Aleksandra Więcek-Gigla

The "Evil" Berman?

On the Book by Piotr Rypson

[re: P. Rypson: *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*]

Summary: The text discusses a monograph by Piotr Rypson about Mieczysław Berman. When we consider *Czerwony monter* [The Red Assembler], however, we need to refer to a concept that is closely akin, namely, Andrzej Leder's take on revolution. What is underscored here is Berman's composite photographs since, as the author of this discussion believes and expands upon in her text – they depict most accurately the times of the photo designer's life. He is considered the creator of the communist propaganda's graphical language. And that is probably why a considerable period has had to elapse before he became again considered "worthy" of the scholarly interest. It seems, in this day and age, important to reconsider the works of this world-renown "assembler" of red propaganda, merely in order to trace the remnants of his style in the graphic-design culture of today.

Keywords: Berman, photomontage, graphic design, propaganda

Aleksandra Więcek-Gigla

Ce « mauvais » Berman? –

un mot sur le livre de Piotr Rypson

[réf : P. Rypson: *Czerwony monter. Mieczysław Berman: grafik, który zaprojektował polski komunizm*]

Résumé : Le texte est une analyse scientifique de la monographie de Piotr Rypson consacrée à Mieczysław Berman. La réflexion durant la lecture de *Czerwony monter* est liée étroitement à la conception de la révolution d'Andrzej Leder. L'auteure se concentre

sur les photomontages du graphique qu'elle trouve les plus appropriées pour montrer les temps qu'il vivait. Berman est un créateur du langage graphique de la propagande communiste d'où il « ne mérite » l'intérêt des chercheurs avec du retard. Actuellement, il est important de se pencher sur ce « monteur » de la propagande rouge reconnu dans le monde entier car les traces de son style sont visibles dans la culture graphique jusqu'à présent.

Mots clés : Berman, photomontage, graphique, propagande



Karolina BEDNARZ: *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018, e-book, format: mobi.

Wprowadzenie

Wyjątkowo dynamiczny rozwój polskiego reportażu w minionych trzydziestu latach trudno wyobrazić sobie bez Ryszarda Kapuścińskiego, należy jednak pamiętać, że na polską literaturę *non-fiction* wpływały także światowe tendencje reportażowe, między innymi poetyka amerykańskiego Nowego Dziennikarstwa (*New Journalism*) i postulowana przez autorów z jego kręgu estetyzacja tekstów (FRUKACZ, 2015, s. 50). Rozwój gatunku wiąże się również z działalnością instytucjonalną, szczególnie zaś ze sprawnie funkcjonującym działem reportażu w „Gazecie Wyborczej” kierowanym początkowo przez Hannę Krall, a następnie przez Małgorzatę Szejnert, która na czas swojej piętnastoletniej pracy redakcyjnej zawiesiła pisarską działalność, by skupić się na młodych adeptach gatunku – między innymi Mariuszu Szczygłę, Lidii Ostałowskiej i Jacku Hugo-Baderze (WOŁNY-ZMORZYŃSKI, 2005, s. 27). W ostatnich latach w dziedzinie literatury faktu na uwagę zasługują działania Wydawnictwa Czarne, a także Instytutu Reportażu – warto nadmienić, że działa przy nim Wydawnictwo Dowody na Istnienie specjalizujące się w *non-fiction*. Finansowe wsparcie początkującym reportażyście zapewnia Fundacja im. Ryszarda Kapuścińskiego Herodot, której program stypendialny oferuje zwycięzcy corocznego konkursu na reportaż wysoką nagrodę finansową wynoszącą trzydzieści tysięcy złotych, co pozwala nagrodzonemu skoncentrować się na tworzeniu książki.

W przestrzeni polskiego reportażu funkcjonuje w dużej mierze relacja mistrz – uczeń, a właściwie mistrzowie – uczniowie, pozwalająca doświadczonym pisarzom przekazywać młodemu pokoleniu twórców dobre praktyki. Jest to widoczne na przykładzie Mariusza Szczygły, w młodości cyzelującego swój styl pod okiem Małgorzaty Szejnert (SZCZYGIEŁ, 2013); obecnie Szczygieł – jako współzałożyciel, wraz z innymi czołowymi autorami, Instytutu Reportażu – przekazuje swą wiedzę adeptom Polskiej Szkoły Reportażu. Jej absolwentką jest dwudziestosiemioletnia Karolina Bednarz, autorka książki *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*. Bednarz ukończyła japoni-

stykę na Uniwersytecie Oksfordzkim, a jeszcze jako studentka założyła blog *Wkrainie tajfunów*, w którym pisze o Azji Wschodniej, czym przyciąga rzesze internautów zainteresowanych tą tematyką. Wraz z Dorotą Groyecką jest redaktorką naczelną kwartalnika „Non/fiction” finansowanego z crowdfundingu oraz prenumerat. Magazyn ma być medium pozwalającym na uprawianie reportażu w sposób niezależny, zgodnie z ideałami wyłożonymi przez redaktorki pisma w manifestie umieszczonym w pierwszym numerze „Non/fiction”.

Stereotyp Japonii

Książka *Kwiaty w pudełku* powstała w wyniku zainteresowania Bednarz Japonią oraz jako efekt wielu podróży reporterki do tego kraju w trakcie studiów i po ich zakończeniu. Kanwą książki są wywiady przeprowadzone przez jej autorkę z mieszkankami współczesnej Japonii. Reportaż uderza nie tylko w mit Japonii jako nowoczesnego kraju, oazy postępu, ale przede wszystkim w stereotyp japońskiej kobiety i jej pozycji w społeczeństwie. Jak konstatuje autorka: „Chciałabym odczarować choć część stereotypów na temat Japonii i pokazać, że nie ma kraju idealnego, nawet jeśli wolimy wierzyć, że jest inaczej. Japonki w zagranicznych mediach to uległe »gejsze« lub rozwiązłe »lolity«” (BEDNARZ, 2017).

Małgorzata K. Ciłko, japonistka, w artykule „Kraj Kwitnącej Wiśni” czy „kraina kosmitów”? Wizerunek Japonii w polskich mediach wyróżnia kilka mediów, za pośrednictwem których Polacy poznają Japonię: Internet, telewizję i prasę. Podkreśla, że w kulturze masowej dominuje „popkulturowy” wizerunek tego kraju, na który składają się: manga i *anime* (czyli: rodzime komiksy i animacje), *cosplay* (przebieranie się za postaci z tekstów kultury) oraz subkultury – na przykład *lolita* i *gothic lolita* (CIŁKO, 2011, s. 31–32), wspomniane przez Bednarz. Na drugim biegunie możemy zaobserwować „falę japonizmu, czyli popularności kultury japońskiej, która miała swoje źródło w cudzie gospodarczym, zachodniej fascynacji japońską kulturą pracy i formami zarządzania”; o fali japonizmu pisze Jean-Pierre Lehmann (CIŁKO, 2011, s. 48)¹. Japonia w mediach przedstawiana jest często jako kraj wielkich korporacji, takich jak Sony, Canon, Nikon, Toyota, Honda, słynących z niezawodności swoich produktów, kraj, w którym rozwija się robotyka (ŻMUDA, 2010), a pociągi osiągają niebotyczne prędkości (MICHALIK, 2013). Medialny obraz Japonii ukazuje niezwykle nowoczesne państwo, często przeciwstawiane Polsce – na przykład na gruncie osiągnięć rozwoju kolei. Jak pisze

1 O fenomenie rozwoju gospodarczego Japonii pisał między innymi Seymour M. Lipset w monografii *Amerykańska wyjątkowość – broń obosieczna?* (LIPSET, 2008). W rozdziale *Amerykańska wyjątkowość, japońska niepowtarzalność* opisuje nietypową drogę Japonii do kapitalizmu, dokonując przy tym charakterystyki współczesnego społeczeństwa japońskiego.

Citko: „Kiedy newsy o Japonii pojawiają się w polskich mediach, podkreślane są w nich przede wszystkim różnice, a nie podobieństwa pomiędzy kulturą zachodnią i japońską” (Citko, 2011, s. 31).

Dekonstrukcja stereotypu

Bednarz pokazuje, jak bardzo niepełny, a czasem wręcz zakłamany wizerunek Japonii prezentowany jest w kulturze medialnej. Japonia w licznych relacjach jawi się jako kraj niezwykle rozwinięty ekonomicznie, mimo że w mediach pojawiają się głosy o wolniejszym rozwoju gospodarczym, deflacji oraz konkurencji ze strony nowych azjatyckich tygrysów (Fedkowicz, 2016). Bednarz opisuje problemy współczesnej Japonii w mikroskali, pokazuje na przykład, jak kryzys odbił się na japońskich rodzinach:

o roli shufu [pełnoetatowej pani domu – A.D.] marzy wiele młodych kobiet. Obserwują bogate Japonki w średnim wieku [...]. Tyle że rzeczywistość ich matek, które garściami czerpały z ekonomicznej hossy, nigdy nie stanie się ich udziałem.

Łudzą się zresztą wszyscy: mężczyźni, że będą mieć fantastyczną pracę i utrzymają rodzinę, i kobiety, że spędzą życie jak księżniczki – na zakupach i spacerach po luksusowych butikach. Mało kto ma odwagę powiedzieć głośno: „to wszystko mrzonki!” (loc. 1168).

Historia bezdomnej Eriko ukazuje z kolei nie tylko system nieprzystający do realiów, lecz także absurdy prawne, ponadto zakłamywanie rzeczywistości przez władzę, która nie zauważa narastającego rozwarstwienia społecznego:

[Premier – A.D.] nie zauważył, że dni „stumilionowej klasy średniej” jego kraj dawno ma za sobą. Określenie to lansowano między innymi podczas szybkiego rozwoju ekonomicznego, sugerując, że należy do niej (lub będzie należeć) każdy Japończyk. [...] Abe nie potrafi pogodzić się z faktem, że jego kraj wcale nie jest egalitarnym rajem. Nic dziwnego – jego dziadek był premierem, ojciec ministrem spraw zagranicznych. On sam również należy do japońskiej elity, oderwanej od z roku na rok coraz uboższej reszty społeczeństwa (loc. 2872).

Warto także zauważyć, że w przekazach medialnych dotyczących Kraju Kwitnącej Wiśni oprócz z reguły optymistycznych nowinek technologicznych i gospodarczych w dużej mierze pokazuje się kontrowersje, dziennikarze zaś podkreślają egzotykę oraz dziwaczność tamtejszej kultury – najczęściej stosują przejawienia i generalizację oraz przedstawiają niszowe zjawisko jako powszechną ten-

dencję. Takie prezentowanie japońskiej rzeczywistości wynika nie tylko z tabloidyzacji przekazów. Współczesna percepcja Japonii ma bowiem źródło w kolonialnym dziedzictwie i orientalnym wizerunku tego kraju (CITKO, 2011, s. 32). Ów wizerunek państwa to efekt zapożyczenia związanych z nim stereotypów funkcjonujących na Zachodzie (CITKO, 2011, s. 48), przez co Japonię postrzega się w Polsce jako państwo odległe kulturowo (CITKO, 2011, s. 35). Udowadniają to liczne sformułowania w mediach: „Japonia jest dziwna – to wiedzą już wszyscy” (LEWANDOWSKA, 2013) – stwierdza autorka artykułu *„Obwarzanki” na czole, wykrzywanie zębów i skaryfikacja. Dlaczego ludzie podążają za niebezpiecznymi trendami?* Inne kontrowersyjne kwestie, przywołane zresztą przez Bednarz w wywiadzie, który przeprowadziła z nią Diana Chmiel, to chociażby „automaty z używanymi majtkami” czy wniosek z nagłówka „»Japończycy nie uprawiają seksu«” (CHMIEL, BEDNARZ, 2018).

Yasuko Shibata zauważa, że częściowo do takiego stereotypu przyczynili się Japończycy, którzy dokonywali „samoegzotyżacji” kultury japońskiej. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku zaczęli formułować kategorię japońskości, na którą składał się określony zestaw cech. Nie tylko odróżniał on Japończyków od Europejczyków i Amerykanów, ale wręcz sytuował ich na wyższej pozycji (SHIBATA, 2011, s. 616). Na ten dyskurs kulturowy składały się nie tylko praktyki biznesowe, lecz także tradycje kulturowe, jak przygotowywanie sushi i ceremonia herbaciana, podcinanie drzewek bonsai, praktykowanie sztuk walki i kaligrafii. W rzeczywistości wiele z nich to zwyczaje elity, a nie klasy średniej. Od lat dziewięćdziesiątych formą samoegzotyżacji jest promowanie wspomnianych zjawisk kultury masowej – mangi i anime, cosplayu, gier wideo, mody oraz subkultur. Owe działania promocyjne na początku XXI wieku zostały sformalizowane przez rząd, który stworzył program „Cool Japan”, mający na celu unowocześnienie wizerunku Japonii na świecie (SHIBATA, 2011, s. 617).

Sytuacja kobiet w japońskim społeczeństwie

Bednarz, rzecz jasna, przeciwstawia się tendencji stereotypowego pokazywania tego azjatyckiego kraju. Po pierwsze, w swojej narracji skupia się na codziennym życiu Japonek. Oddaje głos kobietom w różnym wieku, z różnych warstw społecznych, mówiącym o różnorodnych problemach, pozwala, by bohaterki książki wyszły z roli tytułowych kwiatów w pudełku i opowiedziały swoją historię, trudną do usłyszenia w zalewie medialnych doniesień i stereotypów. Bohaterki reportażu opisują między innymi rozwody i ich konsekwencje dla kobiet, a także trudy życia w Japonii, gdy para nie ma ślubu (wynikające z presji społeczeństwa), kult młodości, problemy związane z utrzymaniem pozycji i awansowaniem w strukturach

firmowych. W wielu fragmentach wypowiedzi demaskują ciemne strony japońskiego kolektywizmu:

Zakłócenie harmonii, ustalonego *status quo* to coś, czego wielu Japończyków boi się najbardziej.

- Nikt nie pokazuje swojego prawdziwego „ja”. Potakujesz, nawet jeśli nie rozumiesz, o co chodzi twojemu szefowi. [...] Hierarchia w japońskiej firmie to świętość. Wiadomo, kto jest nad tobą, a kto pod. Nawet w zespole, w którym wszyscy mają teoretycznie takie same obowiązki, każdy wie, gdzie jego miejsce (loc. 946).

Japonia jawi się tutaj jako kraj w niektórych aspektach bardziej konserwatywny niż Polska:

Kobiety po raz kolejny zderzyły się ze ścianą. Zanim jeszcze zdążyły na dobre pomyśleć o świętowaniu, większość japońskich firm wprowadziła osobne ścieżki zatrudnienia dla nich i dla mężczyzn. Ze słownika wykreślono słowo dyskryminacja, zastępując je „osobistym wyborem”.

[...] – Równouprawnienie dotyczy tylko osób z identycznym wykształceniem.

W ten sposób pracodawcy zepchnęli odpowiedzialność na rodziców, z reguły posyłających córki na kursy w szkołach policealnych, a nie na wyższe studia [...].

Na ścieżce kariery na każde dwie kobiety przypada ośmiu mężczyzn (loc. 1104–1114).

Nierówność w dostępie do edukacji i wyraźnie wyznaczone role płciowe to zresztą problemy często przywoływane przez Bednarz. Tytułowe określenie „kwiaty w pudełku” odzwierciedla rolę kobiet w społeczeństwie; stanowi kontaminację frazy „córka w pudełku” oraz takich określeń, jak „kwiaty narodu”, „kwiaty biurowe” (loc. 4093, 4095), co ma odzwierciedlać wciąż pokutujące przekonanie o dekoracyjnej roli płci żeńskiej, opisane chociażby przez Ruth Benedict w książce *Chryzantema i miecz*²:

2 „Niezależnie od wieku, pozycja w hierarchii zależy od tego, czy człowiek jest płci męskiej czy żeńskiej. Japońska kobieta ma niższy status. Idzie zawsze za mężczyzną; nawet te kobiety, które ubrane po amerykańsku idą obok mężczyzny i wchodzą w drzwi pierwsze, zakładając kimono ponownie wycofują się na drugi plan [...]. Kiedy otwarto średnie szkoły dla dziewcząt, program przeładowany był zajęciami, na których uczono etykiety i poruszania się z wdziękiem. Jeśli chodzi o przedmioty rozwijające umysł, nie było porównania ze szkołami dla chłopców” (BENEDICT, 2016, s. 30). Warto jednak zauważyć, że – jak podkreśla antropolożka – Japonki miały w latach czterdziestych XX wieku wyższy status w rodzimym społeczeństwie niż mieszkanki Chin czy Indii.

wyrażenie „córka w pudełku” wciąż funkcjonuje i ma się dobrze. *Hakoiri musume*. Przez prawie dwa lata pokazywano w telewizji tak właśnie zatytułowany program (loc. 4081–4083).

One są kwiatami. A raczej powinny nimi być: pięknie wyglądać, pięknie się poruszać. Jak kwiaty wiśni chwiejące się lekko na wietrze. Powinny poruszać serca, ale tylko przez chwilę, gdy są w pełnym rozkwicie (loc. 4091–4092).

W książce Bednarz nie brakuje historii dramatycznych. Niezwykle przejmujący jest reportaż o molestowaniu seksualnym w środowiskach komunikacji publicznej, przemocy domowej i przyzwoleniu na nią (także wśród kobiet!), jak i rozdział o zjawisku prostytucji czy kwestii aborcji. Autorka opisuje uczucia, które towarzyszą ofiarom, oraz ich sposoby na wychodzenie z traumy i radzenie sobie ze złą sławą milczenia w państwie, w którym niezwykle istotne jest zachowanie twarzy. Istotną rolę w opisie japońskiej rzeczywistości odgrywają statystyki, które umożliwiają Bednarz uchwycenie skali problemu. Znacząca jest ich niedokładność, wynikająca z nie do końca rzetelnego sposobu przeprowadzania badań oraz charakteru pytań (z reguły nie są one zbyt precyzyjne). Wpływa to na zaniżenie niezwykle ważnych danych dotyczących agresji wobec kobiet, mobbingu oraz gwałtów.

Niektórzy porównują statystyki dotyczące przemocy seksualnej w Japonii z danymi z krajów Zachodu i dochodzą do wniosku, że w Japonii gwałt nie jest problemem. Że te raptem 1 250 przypadków zgłoszonych policji to w skali całego kraju tyle, co nic. Że 7 400 przypadków „czynu lubieżnego z użyciem przemocy” to również nic takiego. [...] Próba oszacowania skali zjawiska (oficjalnie mówi się o 4,3 procentach zgłaszanych przypadków) prowadzi do liczby ponad dwudziestu siedmiu tysięcy przypadków. A co z gwałtami w domach? W rodzinie? [...] w 2010 roku jedno na osiem aresztowań dotyczyło gwałtu na nieletnich. Dwie na pięć ofiar przemocy seksualnej to osoby w wieku od trzynastu do dziewiętnastu lat [...]. Według źródeł rządowych do stosunku zmuszana jest co piętnasta japońska kobieta (loc. 2055–2060, 2078–2082).

Bednarz stara się także pokazywać, że prawodawstwo nie przystaje do realiów życia:

Jun walczy o usunięcie prawnego zapisu, według którego gwałtowi musi towarzyszyć użycie siły lub groźba. Z włas-

nego doświadczenia wie, że oprawcami bywają osoby bliskie. Ojciec nie bił jej ani nie zastraszał, a mimo to nie potrafiła się mu sprzeciwić (loc. 2111–2114).

Jednocześnie reportażystka kreśli panoramę dziejów kraju, poczynając od czasów szogunatu, poprzez czasy panowania cesarzy, amerykańską okupację po II wojnie światowej, aż do czasów współczesnych, czym wyjaśnia pewne charakterystyczne zjawiska społeczne. W rozdziale *Dobre żony, dobre matki* Bednarz w niezwykle skrupulatny sposób przedstawia społeczne, polityczne, historyczne, a także językowe uwarunkowania dzisiejszej pozycji kobiet w Japonii. Podobnie czyni w reportażu *Tradycja? Jaka tradycja?*, w którym cofa się do czasów przed szogunatem i ukazuje, że wtedy kobieta miała inną – donioślejszą niż w czasach współczesnych – rolę w społeczeństwie. Odzwierciedla to również japońska mitologia.

Polski reportaż historyczny i humanistyczny

Na uwagę zasługuje drobiazgowość i rzetelność autorki *Kwiatów w pudełku* wyrażająca się między innymi w imponującej bibliografii oraz licznych przypisach. Bednarz jako japonistka wykazuje się bogatą wiedzą na temat tego kraju, informacje pochodzące z literatury naukowej uzupełnia doniesieniami prasowymi, przede wszystkim zaś rozmowami z bohaterkami swojej książki. Niejednokrotnie czerpie też z wzorców reportażu historycznego. Opowieść o jednej z bohaterek – Haruko Okumurze, urodzonej w 1886 roku – przywołuje „za pomocą” poezji i źródeł biograficznych. Owo uprawianie „historii bez patentu” (KULA, 2011, s. 297) pozwala Bednarz na pokazanie losów jednostek na tle wielkich wydarzeń, przez co historia nabiera ludzkiego wymiaru (KULA, 2011, s. 307). Empatia autorki połączona z jej wiedzą japonistki sprawia, że reportaż jest zarazem uniwersalną opowieścią o człowieku i dogłębnym studium Kraju Kwitnącej Wiśni.

Zakończenie reportażu jest słodko-gorzkie – reformy mogące zmienić życie kobiet wkraczają do Japonii, ale niedostatecznie szybko, są często spowalniane przez polityków i przyjmowane niechętnie. Zmiany może przyspieszyć kobieca solidarność i przerwanie zмовы milczenia:

Z pomocą mamy wykonała plakietkę z napisem „Chikan [molestowanie w środkach komunikacji publicznej – A.D.] to przestępstwo! Nie będę płakać przed snem!”. Plakietka była duża i brzydka. Kiedy Takako użyła jej po raz pierwszy, miała ochotę się schować. Po chwili jednak pomyślała: „Wszystko jest lepsze od molestowania”. Nawet szkaradna plakietka na połowę pleców.

Od tamtego dnia nie padła ofiarą chikan ani razu (loc. 2437).

Bednarz pokazuje wyraźnie, jak wiele różnych czynników kształtuje współczesną Japonię. Szczególnie widać to, gdy reportażyстка opisuje kulturę *kawaii*. To nieprzetłumaczalne na polski słowo, któremu bodaj najbliższy jest polski przymiotnik 'urocza', określa ideał kobiecości. Bednarz udowadnia, że elementy *kawaii*: „drobna twarz, szerokie czoło, duże oczy, małe usta i nos oraz biała cera” (loc. 581), nie wynikają z zapatrzenia w europejski ideał piękna, czym obala powszechny stereotyp. Na ów kanon piękna składa się bowiem kilka innych uwarunkowań – społecznych, kulturowych, politycznych, a także gospodarczych. Jednym z nich jest pozycja kobiety w japońskim społeczeństwie:

kobietom, którym udało uwolnić się z sieci oczekiwań związanych z rolą pani domu, narzuca się kolejne normy – dotyczące ich ciała. Od nich nie da się uciec, zatrzaskując za sobą drzwi (loc. 593).

Istotne znaczenie dla kultywowania japońskiego ideału piękna miały nastroje wśród młodzieży w latach siedemdziesiątych, kiedy to zaczęła się owa moda:

Kawaii to wytwór pokolenia, któremu było wszystko obojętne. Pokolenia korzystającego z ekonomicznego boomu i wychowanego w czasach, kiedy z każdym rokiem pieniędzy było coraz więcej i więcej. Które wiedziało, jak będzie wyglądać ich życie aż do śmierci.

Nikt nie dawał mu możliwości zejścia z wytyczonej ścieżki (loc. 604).

Opis tego pokolenia przywołuje na myśl sytuację młodych ludzi z Europy i USA, którzy zapoczątkowali rewolucję obyczajową w 1968 roku. Ta analogia pokazuje zatem uniwersalizujący wymiar reportażu. Nastroje młodzieży i ich młodzieńczy bunt są podsycane przez rynek:

To ogromny biznes żerujący na dojrzewających dziewczynach, które zrobią wszystko, by być częścią grupy. Żeby przynależeć, żeby się podobać. Moda na *kawaii* wykracza poza prostą konsumpcję, choć i tak ta wciąż rośnie. Kluczem jest stanie się *kawaii*, cofnięcie się do świata dziecięcych fantazji i zatrzymanie się w nim. W ucieczce od tego prawdziwego mają pomóc pluszowe breloczki, poduszki [...] masowo kupo-

wane przez Japończyków. Nie tylko młodych i nie tylko przez dziewczęta (loc. 627).

Nie do przecenienia są poznawcze walory reportażu Bednarz, która często korzysta ze źródeł dostępnych wyłącznie w językach japońskim i angielskim. Informacje zawarte w książce dotyczą niuansów, które zaobserwować może tylko znawca kraju – ktoś więcej niż turysta czy nawet imigrant. Ich uchwycenie stanowi wynik zdobytego przez pisarkę wykształcenia i jej dziennikarskiego wyczucia. Autorka czerpie obficie ze wzorców polskiej szkoły reportażu – z polskiego reportażu „humanistycznego” (jak nazywa go Maciej Zaremba), w którym „każdego człowieka – nieszczęśnika, przybłędę, sierotę – traktuje się z największym skupieniem i uwagą, które jakby likwidują pojęcie szarego człowieka” (SOKÓŁ, ZAREMBA, 2003).

Chociaż wzorce Bednarz są wartościowe, należy stwierdzić, że językowa strona reportażu – mimo że tekst czyta się dobrze – nie jest wybitna. Pod względem kompozycyjnym i konceptualnym szczególnie wyróżniają się *Przebrane psy* i *Dobre żony, dobre matki*, ale część z rozdziałów zapada w pamięć raczej ze względu na podjętą tematykę niż z powodu wyczucia językowego. Być może autorka wciąż szuka swojego głosu, w końcu przed *Kwiatami w pudełku* opublikowała cztery reportaże w „Dużym Formacie” i jeden w kwartalniku „Non/fiction”, a kilka z nich ukazało się w zmienionej formie w debiutanckiej książce. Niemniej czytelnik, przyzwyczajony do finezji innych polskich, bardziej dojrzałych i doświadczonych reportażyistów, może odczuć niedosyt – momentami brakuje intrygujących konceptów i pomysłowych puent zapadających w pamięć. Zdaje się, że taką rolę mają pełnić pomysłowe tytuły rozdziałów, na przykład *Ramen za amen*, jest to jednak tylko ornamentyka językowa. A może język książki to wynik przyjętej przez Bednarz faktograficznej konwencji, w której – w tym ujęciu – ważniejsza byłaby precyzja językowa i konkret?

Mankamentem reportażu jest luźne powiązanie wątków, brakuje tu motywu przewodniego, który spajałby poszczególne historie bohaterek. Tytułowa figura kwiatów w pudełku jest pomysłowa, niemniej Bednarz nawiązuje do niej wyraziście jedynie w motcie i zakończeniu. Szkoda, że autorka nie zdecydowała się na uczynienie z tej figury lejtmotywu, chociażby poprzez przeplatanie poszczególnych rozdziałów fragmentami nawiązującymi do tytułu. Nie jestem też do końca przekonana o zasadności umieszczenia w tomie reportażu o kolonii trędowatych. Tekst wydaje się nie pasować do pozostałych w tomie, mimo że opisane są tutaj echa trudnej sytuacji kobiet (mowa o dokonywanych w kolonii przymusowych aborcjach) i zarysowany zostaje mechanizm zмовy milczenia w społeczeństwie.

Wątki te są sygnalizowane już w poprzednich rozdziałach. Dodatkowo w XX wieku istnienie kolonii trędowatych, jakkolwiek rzadkie, nie było niczym zaskakującym, podobnie ma się sprawa ze stygmatyzacją chorych.

Podsumowanie

Opisane mankamenty *Kwiatów w pudełku* nie wpływają jednak znacząco na odbiór reportażu, jako że młoda autorka tworzy imponujących rozmiarów wachlarz – przegląd tematów związanych z losem japońskich kobiet. Brakowało takiego reportażu na polskim rynku wydawniczym – demaskującego stereotypy i poruszającego tematy tabu. Wydaje nam się, że pojmujemy japońskość intuicyjnie, jako że dysponujemy podstawowymi informacjami na temat tego kraju, jednak w ostatecznym rozrachunku, po lekturze *Kwiatów w pudełku*, uświadamiamy sobie, że mieliśmy do czynienia z fantazmatem. Książka Bednarz na pewno może funkcjonować jako lektura pomocnicza w ramach kursów uniwersyteckich poświęconych Japonii, a nawet na samej japonistyce jako kompendium wiedzy przełamujące stereotypy w myśl tego, o czym w jednym ze swoich artykułów pisał Marcin Kula, gdy dokonywał apologii dziennikarstwa historycznego. Jako historyk postulował traktowanie literatury faktu jako uzupełnienia tradycyjnej historiografii (KULA, 2011).

Dojrzałość Bednarz, jej dobry warsztat reporterski (polecam przestudiowanie bibliografii książki – jest imponująca) oraz umiejętność słuchania (autorka przyznaje, że otrzymała więcej propozycji rozmów, niż była w stanie przeprowadzić – CHMIEL, BEDNARZ, 2018) sprawiają, że *Kwiaty w pudełku* to pozycja godna polecenia – zaciekawci nie tylko osoby zainteresowane Japonią i miłośników polskiego reportażu.

Dziękuję Wydawnictwu Czarne za udostępnienie egzemplarza recenzenckiego. Przypisy odnoszą się do wydania elektronicznego książki w formacie mobi.

Bibliografia

- BEDNARZ Karolina, 2017: *Finałiści VI Konkursu Stypendialnego im. Ryszarda Kapuścińskiego*: 3. Karolina Bednarz. 18.01.2017. [Online:] <http://www.fundacijaherodot.com.pl/finalisci-vi-konkursu-stypendialnego-im-ryszarda-kapuscinskiego-3-karolina-bednarz/> [16.06.2018].
- BENEDICT Ruth, 2016: *Chryzantema i miecz*. Przeł. Ewa KLEKOT. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- CHMIEL Diana, BEDNARZ Karolina, 2018: *Rozmowa o Japonii*. Bardziej-lubieksiazki.pl. 23.05.2018. [Online:] <http://bardziejlubieksiazki.pl/rozmowy/karolina-bednarz-rozmowa-o-japonii/> [17.06.2018].

- CITKO Małgorzata, 2011: „Kraj Kwitnącej Wiśni” czy „kraina kosmitów”? Wizerunek Japonii w polskich mediach. „Media i Medioznawstwo” 2011, nr 4.
- FEDKOWICZ Mikołaj, 2016: Japonia: deflacja wciąż rośnie. 30.09.2016. [Online:] <https://www.bankier.pl/wiadomosc/Japonia-deflacja-wciaz-rosnie-7479282.html> [17.06.2018].
- FRUKACZ Katarzyna, 2015: Amerykańskie Nowe Dziennikarstwo po polsku? Transfer poetyk, problemy adaptacyjne. „Postscriptum Polonistyczne”, nr 5.
- KULA Marcin, 2011: Reportaż historyczny jako rodzaj współczesnej historiografii. W: *Historia w kulturze współczesnej. Niekonwencjonalne podejścia do przeszłości*. Red. Piotr WITEK, Mariusz MAZUR, Ewa SOLSKA. Lublin: Edytor.org.
- LEWANDOWSKA Weronika J., 2013: „Obwarzanki” na czołe, wykrzykiwanie zębów i skaryfikacja. Dlaczego ludzie podążają za niebezpiecznymi trendami? NaTemat.pl. 16.04.2013. [Online:] <http://nate-mat.pl/58035,obwarzanki-na-czole-wykrzykiwanie-zebow-i-skaryfikacja-dlaczego-ludzie-podazaja-za-niebezpiecznymi-trendami> [16.06.2018].
- LIPSET Seymour M., 2008: *Wyjątkowość amerykańska – broń obosieczna*. Przeł. Bohdan PIASECKI. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- MICHALIK Łukasz, 2013: Japońskie koleje przyszłości najszybsze na świecie. Będą jeździć pod ziemią. [Online:] <https://gadzetomania.pl/3314,japonskie-koleje-przyszlosci-zjada-pod-ziemie-udane-testy-pociagu-lo> [16.06.2018].
- SHIBATA Yasuko, 2016: *Konsumpcja globalnej kultury japońskiej we współczesnej Polsce*. W: *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce Ramy, właściwości, epizody*. Red. Joanna KURCZEWSKA. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- SOKÓŁ Grzegorz, ZAREMBA Maciej, 2003: Czego nam zazdrością Szwedzi? Rozmowa z Maciejem Zarembą, autorem szwedzkiej antologii polskiego reportażu „Uwertura do życia”. „Gazeta Wyborcza”, 22.11.2003. [Online:] <http://wyborcza.pl/1,75410,1785993.html> [16.06.2018].
- SZCZYGIEŁ Mariusz, 2013: Jak okradałem Małgorzatę Szejnert. [Online:] <http://www.mariuszszygiel.com.pl/691,blog/jak-okradalem-malgorzate-szejnert> [6.04.2014].
- WOLNY-ZMORZYŃSKI Kazimierz, 2005: *Poetyka reportażu polskiego po 1989 roku. Zarys problematyki*. W: *Reportaż a przemiany społeczne po 1989 roku*. Red. Kazimierz WOLNY-ZMORZYŃSKI, Wojciech FURMAN. Kraków-Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania.
- ŻMUDA Paweł, 2010: Przerazające dzieci-roboty z Japonii. [wideo]. [Online:] <https://gadzetomania.pl/22427,przerazajace-dzieci-roboty-z-japonii-wideo> [16.06.2018].

Anna Depta

Asian Tigresses

[re: K. Bednarz: *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*]

Summary: The article discusses a reportage by Karolina Bednarz entitled *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet* [Flowers in a Box. Japan Seen by Women]. The Bednarz's intellectual pedigree as a representative of the Polish School of Reportage's young generation is presented along with the prominence and weightiness of this tradition for Polish non-fiction writing. It is shown how Bednarz deconstructs the stereotypical image of Japan as modern and liberal state by pointing to social inequalities and legal regulations discriminatory against women. At the same time, the factual layer of the book is praised along with the author's empathy while conducting interviews with her female interviewees, yet what is criticised is the hardly sufficient emphasis put on the eponymous leitmotif, that is, the flowers in a box.

Keywords: reportage, Japan, feminism, stereotypes, discrimination

Anna Depta

Les tigresses asiatiques

[réf : K. Bednarz: *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet*]

Résumé : L'article présente le reportage *Kwiaty w pudełku. Japonia oczami kobiet* de Karolina Bednarz. L'auteure décrit les racines de Bednarz en tant que représentante de la jeune génération de l'école polonaise de reportage (Polska Szkoła Reportażu) et souligne la signification du courant pour le développement de la littérature polonaise non fictionnelle. Elle analyse la déconstruction de l'image stéréotypée du Japon comme un pays moderne et libéral en détaillant les inégalités dans la société et la loi discriminant les femmes. L'auteure félicite la couche factuelle du livre et l'empathie de la reportrice qui interrogeait les personnages mais elle critique l'exposition insuffisante du motif phare.

Mots clés : reportage, Japon, féminisme, stéréotypes, discrimination



**Organiczne pulsowanie lektury:
o *Poetyce rozkwitania* Katarzyny Szopy**

Katarzyna Szopa: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. [Seria: Lupa Obscura]. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo, 2018, ss. 371.

Poetyka rozkwitania Katarzyny Szopy to książka bez wątpienia ważna dla polskiej humanistyki, bo przywraca nam myśl Luce Irigaray, wciąż słabo obecną w akademickim dyskursie bądź funkcjonującą w nim w wypaczonej i zniekształconej formie. Do niedawna ta filozofka jawiła się chyba wielu z nas poprzez zestaw haseł i obrazów: wyrzucona z École freudienne de Paris, poddana ostracyzmowi przez skupionych wokół Lacana psychoanalityków i akademików po publikacji kontrowersyjnego *Speculum, de l'autre femme*, a następnie przez amerykańską krytykę spod znaku konstrukttywizmu i *gender studies* opatrzona etykietką „drugofalowej esencjalistki” uniwersalizującej kobiecie doświadczenie. Ta stygmatyzacja na wiele lat zamroziła wszelką dyskusję wokół myśli filozofki. Symptomatyczne jest to, że słabo znamy myśl Irigaray z lat dziewięćdziesiątych, a jej filozofia z lat dwutysięcznych w ogóle nie istnieje w naszym horyzoncie badawczym. Wymazywane są również aktywistyczne, polityczne, „uliczne” źródła myśli Irigaray, w tym jej związki z filozoficzną tradycją europejskiej krytyki marksistowskiej, co prowadzi do zarzutów o apolityczność i ahistoryczność teorii tej myślicielki. Książka Katarzyny Szopy ożywia te zastane pozycje, dokonuje przemieszczeń i przesunięć, uruchamia nieoczywiste do niedawna obszary. Autorka przede wszystkim ukazuje żywotność i aktualność rozpoznań Irigaray, do których wielu z nas nie było dane dotrzeć, gdyż nasza recepcja dorobku tej filozofki przefiltrowana była już przez stygmat tzw. francuskiego feminizmu.

Poetyka rozkwitania obnaża schematy interpretacyjne dotyczące różnicy płciowej, nie tylko ukazuje między innymi umocowanie tego pojęcia w odmienności praktyk produkcji i dystrybucji znaczenia, ale wręcz redefiniuje esencjalizm oraz relacje pomiędzy ontologią i epistemologią. Nawiązując do anatomicznych figur przywoływanych przez Irigaray, Szopa wskazuje na rolę morfologii, która zasa-
dza się wzajemnym przenikaniem tego, co cielesne, z tym, co kultu-

rowo konstruowane: dyskursy o granicach i dyskursy o płynach nie odnoszą się więc do fizjologii *per se*, lecz do pewnego konglomeratu języka i empirii. Na tych przesłankach opiera się proponowana przez Szopę ponowna lektura „dwóch warg” czy relacji „ciało-w-ciało z matką”, ukazująca jej patriarchalne zepchnięcie do nie-różnicowanej i szaleńczej otchłani „ciemnego kontynentu”. Stawiane Irigaray zarzuty o promowanie esencjalizmu jawią się po lekturze tekstu Szopy jako efekt niewystarczająco dogłębnej lektury tekstów filozofki. Różnica płciowa w ujęciu Irigariańskim zdecydowanie nie jest stałą kategorią z zakresu płci biologicznej czy kulturowej, lecz serią relacji wciąż wytwarzanych w procesie spotkania z Innym. Szopa przekonywająco odpięra zarzuty o esencjalizm: podkreśla, że Irigaray nie twierdzi, „że płeć istnieje uprzednio wobec działań kulturowych” (s. 89).

Samą rekonstrukcję przebiegu głównych dyskusji toczących się wokół książek Irigaray można odczytać, zdaniem Szopy, jako odzwierciedlenie ewolucji teorii feministycznych w ogóle (s. 62–63). Należy pamiętać, że „French feminism” czy „French theory” jest nie tylko upraszczającym konstruktem, ale wręcz – jak twierdzi Christine Delphy – „zupełnym wymysłem”¹ (DELPHY, 1995, s. 19) czy „autoreferencyjną fabrykacją” (DELPHY, 1995, s. 195). Christine Delphy pisze o amerykańskiej konstrukcji „francuski feminizm” firmowanej zmitologizowanym obrazem najbardziej rozpoznawalnych nazwisk w oderwaniu od kontekstu ruchu społecznego (DELPHY, 1995, s. 192). Tak zwana święta trójca francuskiego feminizmu – Hélène Cixous, Julia Kristeva i Luce Irigaray – została wpisana w tę kategorię właśnie przez anglo-amerykańską krytykę, której głównym celem było wyodrębnienie „esencjalistycznej” bazy, by następnie mogła ona zostać wpisana w schemat anachronicznego i negatywnego punktu odniesienia dla teorii konstruktywistycznych. Jednym z pierwszych znaczących tekstów, który rozciągnął unifikujący parasol nad wspomnianymi trzema filozofkami, była opublikowana w 1985 roku *Sexual/Textual Politics* autorstwa Toril Moi. Moi poniekąd legitymizuje opozycję binarną pomiędzy feminizmem anglo-amerykańskim (Kate Millet, Virginia Woolf, Elaine Showalter) i francuskim (Cixous, Irigaray, Kristeva) (por. ADAMCZEWSKI, 2013, s. 76). Nurt francuski miał się charakteryzować apolitycznością (!), tendencją do teoretyzowania, osadzeniem w psychoanalizie Lacanowskiej, skupieniem na roli języka w konstrukcji różnicy płciowej oraz unikalną formą ekspresji (*écriture féminine*²).

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia z języka angielskiego – A.Ch.

² Co ciekawe, Katarzyna Szopa podkreśla, że samej Irigaray nie należy utożsamiać z formacją *écriture féminine*, ponieważ dla filozofki „kobiecość” nie jest figurą dyskursywną będącą operatorem różnicy. Irigaray – jako nieesencjalistka właś-

Anglojęzyczne krytyczki wskazywały też na dystans, który rzekomo miał dzielić myśl feministek francuskich i jakiegokolwiek cele polityczne – na przykład już w 1981 roku Gayatri Spivak opisuje tę teorię jako „literacką” i przeciwstawia ją „pracy w terenie” (SPIVAK, 1981, s. 165; por. ADAMCZEWSKI, 2013, s. 76). Samej Irigaray zarzucano między innymi elitaryzm (nieprzejrzysty język), ahistoryczny uniwersalizm i redukovanie różnic między kobietami na rzecz ich fałszywej jedności, pomijanie odmienności niezwiązanej z płcią (rasowej³, klasowej), heteronormatywność, powielanie patriarchalnych gestów, heterocentryzm (zob. WHITFORD, 1991). Taka klasyfikacja była niewątpliwie gestem zawłaszczającym, redukującym złożoność myśli odrębnych autorek i sprowadzającym je do uproszczonego wspólnego mianownika „samowytłumaczającego się pojęcia” (GAMBAUDO, 2007, s. 93; por. ADAMCZEWSKI, 2013, s. 71).

Problematyczność takiej klasyfikacji można świetnie zilustrować przykładem ewolucji retoryki Rosi Braidotti. W wydanych w 1994 roku *Nomadic Subjects* filozofka wciąż przeciwstawia teorii *gender* utożsamiane z anglojęzycznym feminizmem kontynentalnemu feminizmowi różnicy płciowej. Z kolei w późniejszych tekstach, które przywołuje również Szopa, Braidotti krytykuje konfliktowy model teorii feministycznych jako ten, który wytworzył lukę zagośpodarowaną przez neoliberalną narrację postfeministyczną odcinającą wspólnotowość doświadczenia kobiet i utwierdzającą pozycje przywileju i władzy (s. 36–37; por. BRAIDOTTI, 2005, s. 171–172). Dychotomie te wyodrębniły się i skostniały, co pozwoliło krytykom i krytyczkom zająć bezpieczne i pozornie obiektywne pozycje „dystansu” oparte na konstrukcie fałszywej spójności. W *Poetyce rozkwitania* nie tylko jest kwestionowane myślenie o teoriach feministycznych w kategorii opozycji esencjalizm – konstruktywizm, lecz także każe nam się porzucić organizującą metaforę fal i pokoleń oraz podział na feminizm aktywistyczny i akademicki. Przeciwwagą dla takiego dychotomicznego myślenia ma być wypracowanie „usytuowanej epistemologii” (bliskiej koncepcji „polityki umiejscowienia” Adrienne Rich) wychodzącej od materialnego doświadczenia cielesnego. Zdaniem autorki *Poetyki rozkwitania*, nie da się tego zrobić bez przeformułowania kwestii pokoleniowości i genealogii, na których zasadzają się zmitologizowane podziały typu „druga fala

nie – raczej interesuje się cielesną i dyskursywną specyfiką usytuowania kobiet w rzeczywistości społecznej (s. 140).

3 W rozdziale poświęconym książce *Between East and West* Szopa dyskutuje co prawda z zarzutami wysuwanymi głównie przez krytyczki postkolonialne o eurocentryzm Irigaray, ignorowanie przez nią różnic międzykulturowych czy romanizację kultury Wschodu, w tej dyskusji jednak, w przeciwieństwie do innych polemik, do pewnego stopnia uznaje racje krytykujących, co – paradoksalnie – nie osłabia spójności wywodu autorki *Poetyki rozkwitania*.

vs trzecia fala, badaczki francuskie vs badaczki anglo-amerykańskie, konstruktywistki vs esencjalistki, akademickie vs aktywistki” (s. 42). Szopa każe nam przyjrzeć się relacjom córeństwa i siostrzeństwa w wymiarach wymykających się fallocentrycznemu porządkowi, przewartościować je, uwzględniając ich wywrotowy potencjał dla budowania kobiecej wspólnoty (s. 51–52). Wprowadzenie kontekstu nowego materializmu feministycznego sytuuje najmłodsze pokolenie badaczek – do których Szopa niewątpliwie się zalicza – nie na pozycji zbuntowanych córek odcinających się od swoich matek, lecz raczej na pozycji przyjmujących afirmatywne postawy nieposłusznych córek dominujących narracji, co pozwala na docenienie ciągłości myśli takich postaci jak Luce Irigaray.

Najważniejszym dla mnie gestem, który wykonuje Katarzyna Szopa, jest właśnie ponowne i zdecydowane wpisanie Irigaray w kontekst materializmu, przywrócenie w odbiorze jej myśli punktu ciężkości osadzonego w ciele i materii – a co za tym idzie: w aktywizmie i realnych działaniach na przecięciu ucieleśnienia, praktyk społecznych, politycznych postulatów i kwestionowania relacji władzy – wraz ze wszelkimi politycznymi konsekwencjami tego działania. To właśnie materializm był tą perspektywą, której nie dostrzegły krytyczki myśli Irigaray zarzucające jej w latach osiemdziesiątych esencjalizm (s. 91). Ten aspekt twórczości Irigaray, zauważony już znacznie wcześniej przez Elizabeth Grosz, Naomi Schor, Rosi Braidotti, a nawet Judith Butler, wybrzmiewa w pełni dopiero teraz, w kontekście powiązania myśli pisarki z nowym materializmem feministycznym, a także perspektywą posthumanistyczną, ekokrytyczną czy postsekularną. Odczytując relacyjność – najważniejszy koncept w Irigariańskiej teorii po 2000 roku – w kontekście nowego materializmu feministycznego, Szopa zwraca uwagę na ontologiczne przesunięcie w obrębie myślenia o podmiotowości w ogóle. Sam powrót do zapomnianej materii jest gestem feministycznym. Zwrot „ku życiu”, transcendowanie podmiotowego horyzontu „ku innemu” przy jednoczesnym zachowaniu swoistości i poszanowaniu nieredukowalności między podmiotami jest wszak konsekwencją zapoczątkowanego przez Deleuze’a decentralizującego przeformułowania psychoanalizy, ale w kontakcie z materią i realnością doświadczenia żywych ciał. Wyłonienie tego kontekstu z pism Irigaray nie tylko pomaga zreinterpretować jej myśl, ale przede wszystkim jest symptomatyczne dla kierunku, który obierają obecnie młode teoretyczki feministyczne, porzucające paradygmat zwrotu kulturowego i zwracające się w stronę materialności rozumianej jako ucieleśniona rzeczywistość (s. 94). W tym kontekście Szopa zwraca uwagę na ogromny i wciąż nie do końca odkryty potencjał drzemący w teorii autorki *Speculum*. O ile osadzenie w materialności i ucieleśnieniu stało się przedmiotem

badan rozwijajacego sie od lat dziewiecdziesiatych nurtu femini-
zmu korporalnego (Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti), to takie kwe-
stie jak relacyjnosc podmiotowosci znajdujaca swe zrodlo w rozniczy
plciowej pojawiaja sie w tekstach teoretycznych dopiero w ostatnich
latach. Sama roznicza plciowa jest tu traktowana jako punkt wyjscia,
przekuta na narzedzie oporu w tworzeniu nowych praktyk spoecz-
nego funkcjonowania (s. 155). W *Poetyce rozkwitania* autorka w syn-
tetyczny sposob naświetla rozpoznanie Irigaray dotyczace sposobu,
w jaki zachodnia metafizyka opiera sie na wyparciu tego, co kobiece,
wymazywaniu rozniczy plciowej, by uprawomocnic fikcje neutral-
nosc i logike Tego Samego, oraz na zredukowaniu tego, co kobiece,
do funkcji pasywnej matrycy/materii.

Irigaray, ktora wyłania sie z lektury *Poetyki rozkwitania*, to nie
tylko autorka „niesubordinowana”, rozwijajaca swoja mysl wbrew
panujacym trendom i ostracyzmowi sredowiska, ale przede wszystkim
postać wizjonerska, myslą wyprzedzajaca swoje czasy, inno-
wacyjnie dzialajaca w poprzek filozoficznych nurtow, co wyraźnie
można dostrzec dzieki zastosowanej przez Katarzynę Szopę strate-
gii czytania Irigaray „na wskroś”. Chodzi o lekturę bardzo dogłebną,
osobistą i relacyjną zarazem, opartą na świadomości chronologii
myśli bohaterki, ale jednocześnie przeprowadzoną z umiejętno-
ścią objęcia i uszanowania struktury żywej, pulsujacej tkanki cało-
ści jej filozofii, co pozwala docenic metafor i strategie wyłaniajace
sie dopiero dzieki stopniowemu ukazywaniu wzajemnie odsłania-
jacych sie kontekstow.

Szopa cytuje Barbarę Smoleń, ktora podkreśla, że nieprzypad-
kowo tekstami Irigaray zajmują sie głównie literaturoznawczy-
nie, a nie filozofki: „Ona mówi stylem, dystansem, rozchwianiem
i zagęszczeniem, różnym natężeniem praktyk mimetycznych. Jej
teksty mówią organizacją naddaną; aby zrozumiec ich przekaz,
trzeba myśleć kategoriami literackimi” (SMOLEŃ, 2001, s. 101). Szopa
w performatywnym wymiarze poetyki Irigaray dostrzega „[punkt –
A.Ch.] oporu wobec mitotwórczego trybu orzekania (o istocie rze-
czy, o prawdzie, o płci)” (s. 25). Co ciekawe, rozpoznaje w mimety-
zmie Irigaray (będącym jedną z jej głównym strategii pisarskich)
nie tylko rodzaj mimikry czy kamuflażu, lecz także aspekt wywro-
towy, oparty na nadmiarze przenicowujacym go na odwrotną stronę
(s. 190). Z lektury *Poetyki rozkwitania* wyłania sie też wyczulenie
na Irigariańską filozofię języka sytuującą sie w materialistycznej/
formalistycznej tradycji literackiej, w której zwraca sie uwagę na
konieczność ożywienia martwego słowa i ponownego powiązania go
z doświadczalną cielesnie rzeczywistością. W tym kontekście warto
wspomniec chociażby o świetnym omówieniu miłosnej „gramatyki
przyimków” na przykładzie słynnego „I love to you”, które dosko-
nale unaocznia relacyjną naturę podmiotowosci i upodmiotawiającą

naturę miłości (s. 226–228). To właśnie wrażliwość filolożki i literaturoznawczyni pozwala autorce *Poetyki rozkwitania* ukazywać ucieleśniony, materialny aspekt doświadczenia tekstu z zachowaniem dogłębnosci i klarowności filozoficznego wywodu. Sugestywna retoryka Szopy broni myśli Irigaray nawet tam, gdzie jej ekspresja nie zawsze jest w stu procentach przekonująca: dzieje się tak choćby w – skądinąd ciekawym – rozdziale poświęconym „źródłom i początkom”, w którym Katarzyna Szopa nie dystansuje się w żaden sposób od mitologizujących rozpoznań Irigaray (s. 198), czy w nie do końca retorycznie spójnej ekspresji figury łożyska (która sama w sobie jest świetną konceptualizacją⁴). Punktem, w którym siła wywodu nieco słabnie w konfrontacji z nomenklaturą, jest niepodjęcie przez Szopę dyskusji z tłumaczeniem terminu *self-affection* jako „samo-pobudzenie”; taka dyskusja być może miałaby szansę wzmocnić rewolucyjny potencjał tej niezwykle cennej koncepcji⁵. Te drobne zastrzeżenia nie

4 Rozbijając binarną opozycję pomiędzy logiką nieprzepuszczalnej granicy oddzielającej solipsystyczny i autoreferencyjny podmiot od świata a fuzją rozplynięcia się w matczynej nieskończoności, Irigaray wskazuje na właściwości łożyska jako półprzepuszczalnego elementu mediacyjnego, umożliwiającego spotkanie i wymianę, a jednocześnie chroniącego integralność obu podmiotów (s. 81–83). Łożysko zmusza nas też do potraktowania relacji matka – płód jako okazji do zredefiniowania arystotelesowskiej opozycji między przestrzenią i miejscem i wskazuje na istnienie swego rodzaju „przestrzennego trzeciego” (s. 81). Koherencję tej konceptualizacji zaburza nieco niespójność pojęciowa, która po części pochodzi od samej Irigaray, a nie jest przez Szopę sprostowana czy komentowana: otóż w opisach patriarchalnych wyobrażeń pojawia się anatomicznie błędne wyobrażenie łożyska jako czegoś, co może „otaczać” płód; ta nieścisłość anatomiczna nie zostaje skorygowana, co osłabia przekaz metafory. „To wyobrażenie miejsca jako szczelnej powłoki, która odcina byt od matczynej otchłani, przypomina obraz płodu znajdującego się w łonie i otoczonego łożyskiem” (s. 80) – pisze autorka we fragmencie poświęconym Arystotelesowskiej koncepcji redukującej kobietę do „miejsca”, pojemnika czy zbiornika. Czytelnik może odnieść wrażenie, że „łożysko” znalazło się tu przypadkowo, jako omyłkowy zamiennik macicy, bo przecież łożysko to osobny organ przejściowy znajdujący się w macicy obok płodu, a nie wokół niego. Proponowaną alternatywą dla obrazu łożyska jako „powłoki” czy „obwiedni” jest Irigariańska metafora pierwszego domu, „który nas otacza i którego echo nosimy w sobie wszędzie” (s. 81). Taki model faktycznie wykracza poza logikę ofiarną i dokonuje wolty w obrębie patriarchalnych konceptualizacji pojęcia szczelnych granic, które jawią się w tym kontekście jako porowate i półprzepuszczalne błony umożliwiające mediację między dwojgiem; fizjologiczna anatomia łożyska zaburza nam jednak tę metaforę – powołując się na anatomię, trudno wyobrazić sobie łożysko jako „dom, który nas otacza” – raczej przywołuje ono obraz „współlokatora”, *proxy*, czegoś, co stanowi aporyczną granicę/próg pomiędzy matką i płodem.

5 Ten termin pojawia się w kontekście przeformułowywania koncepcji gościnności i jest powiązany z koniecznością pogodzenia „zdolności do zamieszkiwania i umiejętności otwierania się na inność” wymagającej wypracowania przez podmiot takiej relacji z sobą, która nie będzie ani narcystyczna, ani oparta na bezgranicznym otwarciu. Istotną rolę w tym procesie odgrywa zmysł dotyku, który przekracza dialektykę wnętrza i zewnątrz, obejmując relacje poszczególnych organów wewnątrz ciała, jak i relacje z innymi (s. 207–212). Autorka rzetelnie odnosi się do

zaburzają jednak całościowego – pozytywnego, wręcz entuzjastycznego – odbioru omawianej pracy, której innowacyjność polega na umiejętności połączenia dogłębnego filozoficznego wglądu pozwalającego ukazać prekursorski charakter myśli Irigaray z warsztatem literaturoznawczym Katarzyny Szopy wydobywającym poetyckie i performatywne strategie pisarskie myślicielki.

Zdań Irigaray nie można wyrywać z kontekstu, bo – jak pisze (cytowana zresztą przez Szopę) Joanna Bednarek – „stają się [one – A.Ch.] płaskie i dosłowne, przestają działać tak, jak działają, będąc elementem tkanki tekstu” (BEDNAREK, 2015, s. 152). Wynika to ze specyfiki Irigariańskiej metody opartej na mimikrze – język filozofki jest performatywny, nie deskryptywny; działa na poziomie nie tylko intelektualnym, lecz także afektywnym. „Jej teksty”, pisze dalej Bednarek, „to maszyny dyskursywno-afektywne, działające dzięki różnicy płciowej, nie tylko skonceptualizowanej, ale dosłownie umieszczonej w tekście i odpowiedzialnej za jego funkcjonowanie” (BEDNAREK, 2015, s. 152). Katarzyna Szopa nie tylko czyta Irigaray uważnie i rzetelnie (omawia lub wspomina 25 książek i 11 artykułów), proponuje także jej odczytanie niejako „na wskroś”. Nie streszcza myśli filozofki, a raczej zmierza do jej usytuowania na współczesnych trajektoriach teoretycznych poprzez przeformułowanie krytyki i wskazanie punktów przecięcia czy komunikacji na wskroś chronologii, genealogii i skostniałych pozycji. W ujęciu Szopy myśl Irigaray jawi się niczym organiczny, roślinny byt – zamiast odtwarzać linearny, chronologiczny czy wertykalny (fallocentryczny) kierunek rozwoju, naśladuje raczej roślinny model wzrastania: pulsujący rytm przepływów między wszystkimi wszystkimi żywymi częściami rośliny stymulujący niezauważalny, acz ciągły wzrost czy też tytułowe rozkwitanie właśnie.

Sama książka ma organiczną strukturę: pierwsza część, zatytułowana *Kiełkowanie*, niejako przygotowuje grunt: wprowadza czytelnika/czytelniczkę w temat genealogii feministycznych, Szopa szczegółowo omawia dyskursywne mechanizmy stojące za stworzeniem sztucznej dychotomii pomiędzy esencjalizmem i konstruktywizmem oraz przedstawia metodologię i założenia nowego materializmu feministycznego. We *Wzrastaniu*, stanowiącym drugą i naj-

polskiej tradycji tłumaczenia filozoficznego terminu *auto-affection* właśnie jako „samopobudzenia”, podobnie zresztą jak inny tłumacz Irigaray – Sławomir Królak. Być może jednak warto byłoby ten przekład wzbogacić przypisem o potencjalnej wadze rozróżnienia *self-affection* i *auto-affection* (nawet jeśli są to rozważania czysto spekulatywne i nawet jeśli według samej Irigaray znaczenia tych terminów są zbliżone), a także zwrócić uwagę na semantyczny wymiar tego pojęcia odsłaniający się właśnie w kontekście poetyki Irigaray, a być może zakryty we wcześniejszych kontekstach w myśli Husserla, Heideggera czy Derridy, czyli o powszechne w języku angielskim znaczenie słowa *affection* jako „czułość” czy „tkliwość”.

krótszą część wywodu, autorka omawia filozofię różnicy płciowej wraz z jej etycznym wymiarem. Najciekawsza chyba (bo najbardziej „autorska”) jest część trzecia: *Rozkwitanie*, w której Szopa poprzez trzy obszary tematyczne: miłość, gościnność i roślinność, przedstawia pojęcie różnicy płciowej jako afirmatywny projekt nakierowany na realną zmianę zastanej rzeczywistości indywidualnej i społecznej. Co istotne, obszary te nie są traktowane metaforycznie: Szopa podkreśla, że Irigaray stosuje raczej diaforę lub metonimię niż metaforę. Kwestionując obiegowe ujęcia tych tematów, autorka nie tylko problematyzuje je i pogłębia, ale przede wszystkim każdy z nich traktuje jako medium, dzięki któremu myśl Irigaray ukazuje swój realny wymiar, osadzony we współczesnej rzeczywistości indywidualnej, społecznej i politycznej. W sugestywny sposób broni tej filozofii przed zawężeniem jej myśli do „metafizyki Dwojga” i, co za tym idzie, przed zarzutami o heteronormatywność (s. 232–235). Pisząc o etyce „współdzielenia świata”, dyskutuje z Derridiańską gościnnością absolutną, która w diagnozie Szopy jawi się jako niemożliwa, co osadza tekst we współczesnym kontekście kryzysu emigracyjnego. Co więcej, wcześniej wprowadza koncept *self-affection* i przywołuje postać Diotimy, którą możemy postrzegać nie tylko jako figurę miłości opartą na szacunku dla wzajemnych różnic, lecz jako postać-kłucz pomagającą zrewidować miejsce kobiety w tradycji gościnności i otwierającą rozumienie gościnności na współdzielenie świata w poszanowaniu różnicy. Podobna rewizja gościnności pojawia się w podrozdziale poświęconym tajemnicy Marii, w którym autorka przybliżyła nam rozważania Irigaray dotyczące symboliki milczenia i dziewictwa odczytane poza tradycyjnymi fallocentrycznymi interpretacjami. Postać Marii jest też pretekstem do odczytania funkcji oddechu jako atrybutu epoki Ducha, a także problematyzacji ekonomii dzielenia i ekonomii daru – stąd już tylko krok do ekologicznej ekonomii współdzielenia świata podkreślającej wagę dobra wspólnego.

Ostatni rozdział książki Katarzyny Szopy wyraźnie wskazuje na obecność w myśli Irigaray innych-niż-ludzkie form życia, które „dostarczają nowego sposobu myślenia o relacjach człowieka ze światem” (s. 288), również na dowartościowanie myślenia o życiu w kategoriach bioróżnorodności i ciągłego ruchu. Wprowadzenie roślinności w myślenie o relacjach międzypodmiotowych naświetla nowe konteksty: pulsująca rytmiczność roślinnego rozkwitu czy morfologia kwiatu i drzewa skłaniają do przemyślenia relacji natury i kultury, materii i formy, ale też granic tego, co ludzkie. I w tym kontekście próby zniwelowania różnicy płciowej jawią się jako gest wymazujący nie tylko świat „inny-niż-męski”, lecz także „inny-niż-ludzki”.

Samo odniesienie do figury drzewa staje się przyczynkiem do dyskusji z Deleuzjańską metaforą drzewa jako reprezentacją trady-

cyjnej wertykalnej metafizyki centrum, a także z hierarchicznym dualizmem. Wprowadzenie kontekstu dotyku i nieustannego wzrostu we wszystkich kierunkach każe nam zrewidować Deleuzjańską opozycję kłaczę – drzewo i wskazać na obecny w drzewie potencjał decentrowania Jedności (s. 316–317). Utożsamiając powietrze z figurą relacyjności, Szopa – za Irigaray – sugeruje, że działania pogłębiające kryzys ekologiczny poprzez podporządkowanie kapitalistycznej ekonomii elementów niezbędnych do przetrwania wszystkich istot żywych stanowią zbrodnie przeciwko życiu. Tym samym ukazuje aktualność rozpoznań filozofki w kontekście naszej najbliższej rzeczywistości społeczno-politycznej.

Choć autorka wyróżnia trzy chronologiczne etapy pisarstwa filozofki (kwestionowanie logiki „tego samego”, potem zainteresowanie wspólnotą kobiet i relacjami matka – córka, a w końcu relacyjność podmiotowości), to nie dzieli myśli Irigaray na „wczesną” i „późną”. Obok znamiennej kwestii różnicy płciowej Szopa omawia ważną dla Irigaray koncepcję, w której wspólnota kobiet realizująca się w związku matki i córki to ważny etap w budowaniu nowej kulturowej rzeczywistości: kobiety muszą sobie uświadomić, że są podmiotami wypowiedzania. Ten etap z kolei stwarza podwaliny pod chyba najciekawsze z rozpoznań, czyli rekonceptualizację upodmiotowienia jako bycia w relacji z innymi, która sama w sobie może już być gestem oporu.

Jednocześnie, zgodnie z postulatami Nancy Miller z *Arachnologii* (MILLER, 2007, s. 495), Szopa nie zamyka „oczytanych” już tekstów na to, co jeszcze może z nich być wyczytane. Ukazuje, jak pozornie nieaktualne już „stare” koncepty zaczynają dziś funkcjonować na innym poziomie semantycznym. We wszystkich częściach pozostaje w dialogu i głębokiej relacji z myślą Irigaray, dzięki czemu dokonuje rzeczy prawie niemożliwej: zdaje się przez cały czas pozostawać w uważnym kontakcie z „całością” Irigariańskiej filozofii przy jednocześnie zachowaniu dyscypliny i klarowności wywodu.

Z *Poetyki rozkwitania* wyłania się Luce Irigaray współczesna: Katarzyna Szopa przywraca tę filozofkę krytyce feministycznej w najbardziej odpowiednim momencie i w najbardziej odpowiedni sposób. Podkreślenie relacyjności podmiotowości, znaczenia gościnności, przeformułowanie modelu morfologicznego podmiotu w taki sposób, by model ten służył upodmiotowieniu kobiet (zamiast kwestionowania podmiotowości w ogóle), to nie tylko gesty teoretyczne, które odpowiadają na potrzeby feministycznej praktyki, ale wręcz performatywne akty aktywizmu możliwe do przeprowadzenia w ramach akademii. Irigariańska dyskusja z logiką monolitycznej tożsamości zdecydowanie nie jest, jak pokazuje autorka *Poetyki rozkwitania*, anachronicznym punktem odniesienia dla współczesnego feminizmu. Samo operowanie kategorią różnicy płciowej ma wy-

miar etyczny i stanowi miejsce oporu: wszak w patriarchalnej tradycji kapitalistycznej różnica płciowa jest funkcją władzy i jednym z mechanizmów służących do podziału środków produkcji. O ile termin „różnica płciowa” budzi opór u części teoretyczek jako pojęcie „reakcyjne”, Szopa ukazuje jego wyraźnie polityczny potencjał: powinniśmy dążyć do przejścia czy też odzyskania różnicy płciowej i przeformułowania jej tak, by różnica płciowa stała się miejscem wolności.

Bibliografia

- ADAMCZEWSKI Tymon, 2013: *Selective Import. French Feminist Theory and Anglophone Critical Discourses*. „Romanica Silesiana”, vol. 8/1.
- BEDNAREK Joanna, 2015: *Linie kobiecości. Jak różnica płciowa przekształcała literaturę i filozofię?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BRAIDOTTI Rosi, 2005: *A Critical Cartography of Feminist Post-Modernism*. „Australian Feminist Studies”, vol. 20.
- BRAIDOTTI Rosi, 2011: *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- DELPHY Christine, 1995: *The Invention of French Feminism: An Essential Move*. „Yale French Studies: Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism”, vol. 87.
- GAMBAUDO A. Sylvie, 2007: *French Feminism vs Anglo-American Feminism: A Reconstruction*. „European Journal of Women's Studies”, vol. 14 (2).
- MILLER Nancy, 2007: *Arachnologie: kobieta, tekst i krytyka*. Przeł. Krysztyna KŁOSIŃSKA, Krzysztof KŁOSIŃSKI. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. Anna BURZYŃSKA, Michał Paweł MARKOWSKI. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- SMOLEŃ Barbara, 2001: *Filozofia Luce Irigaray*. W: *Ciało, płęć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. Magdalena HORNING, Marcin JĘDRZEJCZAK, Tadeusz KORSAK. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1981: *French Feminism in an International Frame*. „Yale French Studies, Feminist Readings: French Texts/American Contexts”, vol. 62.
- WHITFORD Margaret, 1991: *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London–New York: Routledge.

Anna Chromik

Organic Pulsation of Reading:

On *Poetyka rozkwitania* by Katarzyna Szopa

[ré: K. Szopa: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*]

Summary: The present text comprehensively discusses a book by Katarzyna Szopa entitled *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray* [Poetics of Blossoming. Sexuate Difference in Philosophy of Luce Irigaray]. The author of the article posits the monograph in question within the continuum of contemporary feminist thought and sees it as an instance of redefining essentialism. What, as the author suggests, seems the most worthwhile about Szopa's book is inscribing Luce Irigaray's thought in feminist materialism, aside from the literary scholarship of the author adding value to her critical adroitness.

Keywords: Irigaray, new material feminism, essentialism, French Feminism

Anna Chromik

La pulsation organique de la lecture :

sur la *Poetyka rozkwitania* Katarzyna Szopa

[réf : K. Szopa: *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*]

Résumé : Le texte est une large critique du livre de Katarzyna Szopa *Poetyka rozkwitania. Różnica płciowa w filozofii Luce Irigaray*. L'article met cette publication dans un contexte du développement de la pensée contemporaine féministe et de la nouvelle définition de l'essentialisme. Selon l'auteure de l'article qui souligne l'aspect de la connaissance littéraire et critique de l'écrivaine, la valeur la plus grande du livre est une inscription de la pensée de Luce Irigaray dans la perspective du matérialisme féministe.

Mots clés : Irigaray, nouveau matérialisme féministe, essentialisme, féminisme français



Olga Szmidt

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-6190-309X>

Nowy ład, nowy chaos

Refleksje o mieście i transformacji

na marginesie książki *Chaos* Warszawa

Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu

Joanna Kusiak: *Chaos* Warszawa. *Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*.
Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2018, ss. 256.

Miała być demokracja, a tu każdy wygaduje co chce!
Lech Wałęsa

We współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej Warszawa zdaje się pełnić rolę tyleż ważną, co niejednoznaczną. Status tego miasta uchodzić może za problematyczny, ale też w istocie problematyzujący – polskie przemiany ustrojowe, status miasta i przestrzeni miejskiej, wreszcie ważnych momentów historycznych. Stołeczność Warszawy jest niewątpliwie ważną przyczyną tego stanu rzeczy, ostatecznie jednak kształt urbanistyczny i wizualny miasta zdaje się wysuwany na plan pierwszy w wielu dyskusjach na temat tego, kim byliśmy, kim jesteśmy i kim chcielibyśmy być jako wspólnota. Można jednak odnieść wrażenie, że ten kontekst – tożsamości i współczesnej koncepcji narodu – często ustępuje refleksji bardziej ogólnej i relacyjnej. Miejsce Warszawy w Europie rzadko jest już analizowane w kontekście określania miasta Paryżem Północy, stawiane są zamiast tego pytania o charakter miasta, jego specyfikę kulturową oraz elementy składowe niejednorodnej całości. Warszawa mimo to nie funkcjonuje w sposób oczywisty jako *pars pro toto* przestrzennych i architektonicznych problemów, które dotyczą całej Polski. Wprawdzie miasto to zdaje się dzielić wiele wspólnych wyzwań i paradoksów z innymi ważnymi ośrodkami Polski (Wrocławiem, Łodzią czy Trójmiastem), relację Polska – Warszawa można jednak określić jako hiperboliczną. To bowiem, co występuje w całym kraju, w Warszawie zyskuje nierzadko wymiar drastyczny, jest lepiej widoczne i nade wszystko – skumulowane. Dotyczy to zarówno kwestii ściśle związanych z projektowaniem przestrzeni miejskiej, jak i „skutków ubocznych” polskiej miejskości – problematycznych repywatyzacji, niedoborów mieszkaniowych, a wreszcie zanieczyszczenia powietrza.

Ruiny i chaos

Z pewnością oczekiwania wobec stolicy sprawiają, że chaos mniejszych ośrodków miejskich spotyka się ze znacznie mniejszym zain-

teresowaniem zarówno samych architektów, jak i krytyków architektury. Rozmiłowanie w polskiej brzydocie architektonicznej przejawiają raczej internetowi komentatorzy, prozaicy (na przykład Ziemowit Szczerek), twórcy literatury faktu i humaniści różnych specjalizacji. Specyficzną pozycję zajmuje w tej dziedzinie Filip Springer, oscylujący na granicy kilku dziedzin aktywności. Złożony stosunek do warszawskiego chaosu to w tym kontekście postawa szczególna i zarazem popularna – i przez swoją złożoność, i przez ambiwalencję. Historyczne wydarzenia, które doprowadziły do zrujnowania Warszawy, a następnie jej odbudowy wedle planów ówczesnej władzy, tworzą taki kontekst historyczny, który uniemożliwia jednoznaczną ocenę urbanistyki miasta. Paradoksalnie to właśnie zbliża polską stolicę do innych ważnych ośrodków miejskich w Europie – Berlina czy Rotterdamu, nie zaś współczesny kształt Warszawy. Co jednak warto podkreślić, także stosunek do odbudowy tego miasta czy nawet pytanie o konieczność odbudowy pozwala na opowiedzenie zupełnie odmiennych historii europejskich miast w ruinie. Jak pisze Beata Chomętowska w szkicu poświęconym Hawrowi i Rotterdamowi pt. *Rozdarte miasta. Powojenna odbudowa na zachód od Odry*: „Jednak żal z powodu utraty wielkości historycznej zabudowy był emocją obcą rotterdamskim planistom. Pozwalali sobie nawet na żarty w rodzaju: »Dajcie Niemcom zbombardować swoje miasta, zanim będzie późno – to rozwiąże wszystkie wasze problemy«. Już przed wojną zwolennicy modernizmu z całej Europy łakomie spoglądali na Rotterdam, widząc w nim idealny poligon do eksperymentów. [...] W przeciwieństwie do Warszawy, w Rotterdamie na długo przed komunikatem, że »wszystkie gruzы zostały usunięte« (wydanym 30 października 1940 roku), było jasne, że trzeba przystąpić nie tyle do odbudowy, co do wzniesienia kompletnie nowego miasta” (CHOMĘTOWSKA, 2016, s. 121–122).

Proces odbudowy Warszawy, nadzorowany i koordynowany przez Biuro Odbudowy Stolicy, był jednak procesem złożonym także pod względem definicyjnym, przewidywał bowiem nie tylko rekonstrukcję i budowę nowych obiektów, lecz także zburzenie niektórych pozostałości architektonicznych. Tomasz Fudala cytuje jedną z wypowiedzi, w której pojawia się wręcz przekonanie, że BOS „kontynuowało rozpoczęte przez Niemców zrównywanie stolicy z ziemią” (FUDALA, 2016, s. 20). Można sądzić jednak, że to nie proces „doburzenia” niektórych dzielnic Warszawy budzi kontrowersję, wszak burzenie wydaje się nieuniknione w perspektywie przywracania miasta do życia i jego możliwie prędkiej odbudowy. Jak pisze Fudala: „Nie możemy jednak zapominać, że przede wszystkim starano się rozwiązać podstawowe problemy bytowe, które i dziś musiałyby poprzedzić inne sprawy, w tym kwestie nostalgii za dawną Warszawą. A jednak w tych współczesnych odsłonach dyskusji o odbu-

downie najgłośniej słychać było konserwatywnych miłośników dzie-
więtnastowiecznych kamienic, idealizujących obraz miasta sprzed
zniszczenia” (FUDALA, 2016, s. 18–19). Działania BOS-u spotykają się
ze sprzeciwem (dziś i kiedyś) raczej ze względu na charakter wdra-
żanych zmian oraz ich zaplecze polityczne, a więc ustanawianą
wówczas władzą ludową. Sprzeciw wobec „doburzania” zrujnowa-
nego miasta oraz konkretnych decyzji architektonicznych powodo-
wany był zatem z jednej strony sentymentem i idealizacją dwudzie-
stolecia międzywojennego, z drugiej zaś oporem wobec nowego stylu
architektonicznego wiążanego z nową władzą. Charakterystyczne,
że próba zaprowadzenia nowego ładu w warszawskiej przestrzeni
powojennej wiązała się z próbą zmiany miejskiego wzorca. Jak pisze
Fudala: „Za priorytet uchodziło zapewnienie stolicy możliwości
logicznego rozwoju, w jaskrawej sprzeczności z nim stało przelud-
nione przedwojenne Śródmieście” (FUDALA, 2016, s. 24).

Próba zaprowadzenia ładu i stworzenia warunków logicznego
rozwoju miasta budziły wątpliwości natury estetycznej lub emocjo-
nalnej. Jednocześnie można sądzić, że ład i reżim zdawały się blisko
z sobą powiązane w przypadku Warszawy i dalszych planów zabu-
dowy. To bardzo istotny, jak sądzę, kontekst współczesnych dyskusji
na temat chaosu przestrzennego, nie tylko jako prażródła współ-
czesnego stanu, lecz także jako permanentnego i chyba nie dość opi-
sanego dialektycznego napięcia pomiędzy ładem i chaosem.

Chaos i transformacja

Porządek zaprowadzany przez władzę ludową, redukcja takich
obszarów życia, które nie podlegają odgórnej, „centralnie plano-
wanej” władzy i kontroli, nie sprawia wrażenia utopijnego prze-
ciwieństwa potransformacyjnego chaosu. Wzajemne wypaczanie
się pojęć ładu i chaosu to polski węzeł gordyjski. Pragnienie ładu,
niechęć wobec chaosu to oczywiste hierarchie i powszechne ocze-
kiwania wobec przestrzeni. Gdy zapytać o historyczne znaczenie
tych pojęć, problem jest złożony. Jak bowiem pisze Magdalena Sta-
niszki, „Nawet jeżeli opinia publiczna nie definiuje pojęcia ładu
przestrzennego, a tym bardziej piękna miasta, to nigdy żadne spo-
łeczeństwo nie zadeklarowało woli życia w chaosie przestrzennym”
(STANISZKI, 2002, s. 175). A Sławomir Gzell dodaje: „Czytelnik może
nieraz napotkać różne oceny tego samego zjawiska, lecz we wszyst-
kich znajdują oddźwięk wspólnie uznane normy, których nikt nie
podważa, jak na przykład zasada Hipokratesa *primum non nocere* czy
to, że ład cenimy wyżej od bałaganu” (GZELL, 2002, s. 9).

Wydaje się więc, że nawet jeżeli jedna z form zaprowadzonego
ładu nie jest bezwarunkowo i powszechnie akceptowana, chaos to
wizja z gruntu wraża. Brak deklaracji pragnienia życia w chaosie
stanowi jednak wyraźne uproszczenie. Zniesienie dotychczas-

wego porządku – społecznego, politycznego i ekonomicznego – jest właściwie niemożliwe bez przejściowego lub stałego okresu chaosu. Samo pojęcie transformacji oznacza przemianę, przeobrażenie, a więc zmianę kształtu. Przypomina się w tym kontekście zabawka transformer – proces, który prowadzi do uzyskania finalnego kształtu zabawki (etap pośredni nie jest zabawką właściwą), nie odznacza się ani uporządkowaniem, ani określoną formą, ani funkcjonalnością. Dopiero ta forma, którą transformer osiąga finalnie, zaskakuje swoim kształtem – wcześniejsza ciężarówka przybiera rozpoznawalną postać o quasi-ludzkiej formie. W przeciwieństwie do transformera przestrzeń miejska nie przybiera nigdy ostatecznego kształtu, w newralgicznych momentach (historycznych czy społecznych) przechodzi wyraźny etap chaosu, a zatem przekształceń, które mają doprowadzić do uzyskania nowej formy. Chaos stanowi więc etap przejściowy, pewnego rodzaju koszt całego procesu uzyskiwania nowej rzeczywistości. Jak pisze Joanna Kusiak w *Chaosie* Warszawa o transformacji ustrojowej:

W tym sensie ideologia tranzytacji i terapii szokowej opierała się na negacji teraźniejszości, sprowadzając ją do abstrakcyjnego momentu „już nie, ale też jeszcze nie”, zawieszonego pomiędzy negacją socjalistycznej przeszłości a antycypacją przyszłego dobrobytu (s. 64).

Przejściowy moment transformacji nierzadko określany jest jako ten, który należy przeczekać, aby nadeszła lepsza przyszłość. Symbolem transformacji staje się „remont”. Interesująco zostało to ujęte w powieści Dominiki Słowik, w której autorka skupiła się na magicznym wymiarze dzieciństwa na śląskim blokowisku: „to był okres wiecznych remontów: kafelkowanie, klejenie tapet, zakup nowych kuchni, no i oczywiście nieustanny odgłos wiercenia, który mieszał się z przeraźliwym wyciem odkurzaczy, wszystko robiło się po trochu, na raty, weekendami i po pracy albo jak człowiek szedł do roboty na noc. Całe lata dziewięćdziesiąte sąsiedzi wciąż wiercili, napełniając blok przeszywającym czaszkę głosem transformacji” (SŁOWIK, 2015, s. 12).

Demokratyczna przemiana – jak widać – skutkuje chaosem, ale rozważanie ewentualnego chaosu jeszcze wtedy jest rzadko podnoszonym problemem. Co ciekawe, Kusiak – już w odniesieniu do współczesności – pisze także o tym, jak dalece polski chaos potransformacyjny jest faktycznie zaplanowany przez władze różnego szczebla. Powodem takiego stanu są jednak nie tyle decyzje, ile ich zaniechanie (s. 83). Planowanie zdaje się domeną minionego okresu w historii Polski, a oczekiwania wobec tego nadchodzącego są proste: wolność, demokracja i kapitalizm – w różnych proporcjach.

Nie zawsze w pierwszych dekadach III RP wiadomo, co te pojęcia oznaczają oraz – co może istotniejsze – co chcielibyśmy, aby oznaczały. Zmiana ma przynieść nie tylko dobrobyt, lecz także nadzieję na realną równość i wolność. Jak jednak pisze Staniszkis: „Musimy się chyba pogodzić z faktem, że chaos przestrzenny jest skutkiem ubocznym transformacji ustrojowej 1989 roku. W tym czasie problemy kształtowania ładu przestrzennego nie mogły konkurować z oczekiwaniami nowego ładu politycznego i gospodarczego. Nastrom euforii oczekiwań wobec wolności politycznych i gospodarczych ulegli uczestnicy, a przynajmniej ich zdecydowana większość, procesu kształtowania krajobrazu miasta: obywatele, inwestorzy, władza, architekci i urbaniści. [...] Jeżeli nie będzie społecznego zapotrzebowania na ład przestrzenny, to wszelkie analizy i diagnozy chaosu przestrzennego pozostaną domeną studiów wąskiego grona architektów i urbanistów, i prawdopodobnie, za jakiś czas, socjologów miasta” (STANISZKIS, 2002, s. 202).

Bezpośrednie powiązanie chaosu z okresem transformacji ustrojowej oraz czasem następującym już po jej pierwszym etapie to ważny wątek wszystkich prac na temat Warszawy i jej urbanistycznego kształtu. Wraz z nowym ładem nastąpił nowy chaos. Mamy więc do czynienia nie tyle ze zmianą pojęć, ile ze zmianą ich definicji i przypisywanych im wartości. Chaos może zatem stanowić problem, ale może również zapowiadać wolność. Obejmuje ona nie tylko wolności obywatelskie i zmianę porządków polityczno-społecznych, lecz także samą strukturę miasta – jego funkcje, wizualność, dalszą rozbudowę.

Pojęcia chaosu

Interesujące zestawienia pojęć nie kończą się jednak na ładzie i chaosie, poszerzonych o komplikującą ich relację transformację. Szczególnie w szerszej perspektywie historycznej ważna jest inna para pojęć – formująca nie tylko wyobraźnię architektoniczno-urbanistyczną w Warszawie, lecz także polityczne i społeczne oczekiwania oraz pamięć. Czy bowiem ruiny to to samo, co chaos? Czy ruiny oznaczają chaos, czy też go likwidują? A może rezultatem przedłużającego się okresu chaosu będą ruiny – jako kara za brak sprawiedliwości społecznej, „logicznego rozwoju” oraz ładu przestrzennego? Czy można żyć w stanie permanentnego chaosu? Czy można żyć w ruinach? W pierwszych akapitach wstępu do fascynującego albumu *Ruiny* Łukasz Gorczyca pisze: „motyw ruin jest kluczowym toposem wizualnym dla tożsamości nowoczesnej Warszawy. [...] Historię Warszawy ostatniego stulecia można rozpiąć na kolejne fale zniszczeń, wyburzeń i następującej po nich odbudowy. Ale był to też czas dynamicznego rozwoju fotografii, która ujawniła i rozwinęła swoje kolejne wcielenia: dokumentalne, reporterskie, amator-

skie, artystyczne. Stała obecność ruin w świadomości i pamięci warszawiaków to w dużej mierze zasługa fotografii właśnie. To dzięki niej obrazy ruin i gruzowisk trwają, mimo że – na pierwszy rzut oka – nie widać ich dziś w mieście” (GORCZYCA, 2016, s. 7).

Zebranie różnych wypowiedzi i zestawienie odmiennych perspektyw może skłaniać do wniosku, że naprzemienne „okresy” ruin, chaosu i powierzchownego ładu nie tylko nie poddają się łatwo wartościowaniu, ale przede wszystkim skłaniają do wyrażania złożonych, niejednoznacznych opinii, snucia wspomnień i formułowania oczekiwań. W pewnym sensie osobnym problemem jest proveniencja owych stanów czy też etapów rozwoju Warszawy. Dominujące wątki czy też najważniejsze decyzje, które determinują kształt miasta, krzyżują się w sferach polityki, urbanistyki, ekonomii i estetyki. Można jednak zapytać o kilka mniej oczywistych kwestii, w tym o konkretne inspiracje czy też geograficzno-kulturowe pokrewieństwa współczesnej stolicy Polski i innych ośrodków miejskich. Grzegorz Buczek, krytykując współczesny rozwój miasta, pisze wręcz: „Nie jestem przekonany, czy opisane w prasie zamierzenia deweloperów, najwyraźniej wspierane przez władze miasta, to powód do radości, gdyż takie bezplanowe gospodarowanie przestrzenią Warszawy sytuuje Stolicę Polski – niestety – znacznie bliżej miast azjatyckich niż europejskich, z którymi tak chętnie jest porównywana przez te władze...” (BUCZEK, 2017).

Ale na tym nie koniec. W bardzo nieoczywistej publikacji pt. *Postmodernizm jest prawie w porządku*. Polska architektura po socjalistycznej globalizacji Łukasz Stanek pisze we wstępie: „Czy Warszawa staje się miastem Trzeciego Świata? – pytał w 2006 roku socjolog Bohdan Jałowiecki. Jeśli tak, to polscy architekci są przygotowani. Wielu najbardziej aktywnych z nich zna miasta »Trzeciego Świata« z własnego doświadczenia z lat 70. i 80., gdy praca intelektualna należała do najważniejszych polskich produktów eksportowych. [...] Pracując w Algierii, Iraku, Kuwejcie, Libii, Syrii i Zjednoczonych Emiratach Arabskich, polscy architekci poznali nie tylko zaawansowane programy funkcjonalne, technologie i materiały budowlane, ale także postmodernizm jako nowy nurt w praktyce i dyskursie architektonicznym. Postmodernistyczne nawiązanie do tradycyjnych wyobrażeń miasta i odrzucenie awangardowych »utopii« proponowanych przez architektów na początku XX wieku znalazło w latach 70. i 80. uznanie rządów w Bagdadzie, Damaszku, Trypolisie i Abu Zabi, ale także akceptację inwestorów i znacznej części opinii publicznej w Polsce po socjalizmie” (STANEK, 2012, s. 7).

Nie tylko więc bliskowschodnie wpływy, lecz także postmodernizm okresu PRL można odnaleźć na współczesnej, postsocjalistycznej mapie Warszawy. Owa mieszanka wpływów oraz przestrzennych skojarzeń czyni miasto zbudowane na ruinach przestrzeni

dla nowego chaosu, z którego niekoniecznie wyłania się ład absolutny. Specyfika kolejnych dzielnic czy też poszczególnych budynków nie nastręcza tylu problemów, co konceptualizacja całości Warszawy – a także jej chaosu. Tego zadania podejmuje się autorka najnowszej publikacji poświęconej temu problemowi.

Chaos Warszawa

Z ambiwalencji czy też niejednoznacznej wyrozumiałości wobec warszawskiej urbanistyki powstają najciekawsze prace na temat współczesności stolicy. Wśród nich niewątpliwie znajduje się *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu* Joanny Kusiak. Książka wydana przez Fundację Nowej Kultury Bęc Zmiana wpisuje się w dotychczasową linię oficyny. Po wcześniej wydanych w serii Orientuj się pozycjach, takich jak *Niewidzialne miasto* pod redakcją Marka Krajewskiego, *Widoki władzy* Konrada Pustoły czy opublikowany w ubiegłym roku *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* Kacpra Pobłockiego, książka Kusiak stanowi interesującą, transdyscyplinarną propozycję. Umieszczenie tej publikacji w szerszym kontekście prac poświęconych warszawskiemu chaosowi przestrzennemu (to już mała biblioteczka) jest oczywiste. Tytułowe rozpoznanie nie jest bowiem ani nowe, ani kontrowersyjne – stołeczny chaos zdaje się niemal urastać do rangi do współczesnego toposu. Kusiak również uważa chaos za słowo-klucz. Zgodnie z koncepcją „słów-kluczy” Raymonda Williamsa, traktuje je jako „istotną metodologiczną furtkę do badań nad współczesną Warszawą, jej przestrzennym i politycznym stanem” (s. 13). Nie tylko więc zgoda co do ogólnej diagnozy jest tu istotna, lecz także sposób konceptualizowania problematycznej przestrzeni. Na metodologię składa się poza tym Frederica Jamesona koncepcja „mapowania poznawczego”, dająca nadzieję na całościowe ujęcie problemu. W tym zakresie autorka wykonuje kreatywną i nowatorską pracę także w ramach innych pojęć oraz deautomatyzacji ich użycia. Chaos powraca jednak na wielu poziomach refleksji – używany przez ekspertów, mieszkańców, krytyków staje się ważnym i chyba nie zawsze oczywistym sposobem postrzegania nie tylko stanu Warszawy, lecz także oczekiwań wobec miasta jako takiego. Wartościowe są w tym kontekście wywiady, które autorka przeprowadza z urzędnikami, deweloperami i innymi aktywnie wyrażającymi swoje poglądy osobami. Pojawia się wśród tych wywiadów na przykład wypowiedź urbanisty, który pracuje dla Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy od 1979 roku:

[W] planowaniu przestrzennym nastąpił efekt huśtawki. Było hierarchiczne planowanie, co stało się synonimem uścisku partyjno-państwowego. W związku z tym postanowiono,

że wszystko, co było dotąd, było złe. Najlepiej by było być w ogóle bez planowania, bo planowanie kojarzyło się z centralnym planowaniem socjalistycznym narzucanym przez państwo i teraz każda gmina, każdy obywatel będzie robił, co będzie chciał. Do tego w ramach tego samego wychylenia huśtawki uświęcono własność. No i to powodowało cały szereg perturbacji w planowaniu przestrzennym (s. 23).

W przytoczonych przez Kusiak wypowiedziach nierzadko najbardziej przenikliwie ujęta jest istota problemu, zdarza się wręcz, że język teoretyczny nie nadąza za spontanizacją i śmiałością oddolnych konceptualizacji. Zdarza się też, że aparat teoretyczny nieco przytłacza przedmiot zainteresowania. Nie oznacza to, że wprowadzenie rzadziej używanych pojęć czy też tego rodzaju kreatywność pojęciowa nie są cenne. Są, ze wszech miar. Warto jednak zadać pytanie, czy w narracji Kusiak nie mamy do czynienia z punktowym układem błyskotliwych rozpoznań i koncepcji, który nie zawsze przybliży nas do zgłębienia tematu czy stworzenia złożonej, nieoczywistej refleksji. Kilka razy można zadać sobie pytanie, czy wszystkie refleksje w tej książce są dobrze sfunkcjonalizowane, czy też mają status sieci fragmentów do rozwinięcia. Po zakończeniu lektury nieobca czytelnikom może stać się myśl, że udało im się złapać kilka ciekawych obserwacji i diagnoz, ująć rzecz za pomocą nieco mniej oczywistego słownika, gdzieś gubi się jednak myśl wyrażona w podtytule. Jest to więc monografia efektowna, śmiała w złożeniu różnych perspektyw, której autorka odważnie wykorzystuje zaangażowanie jako oręż akademicko-krytyczne. Na koniec pozostaje się chyba jednak z wrażeniem przerostu deklaracji nad analizą – co nie odnosi się do wszystkich rozdziałów, ale dominuje w kontekście całości. Zaskakujące wydaje się w tej sytuacji relatywne niewielkie zainteresowanie autorki szczegółową analizą tego, jak przestrzeń współtworzy polski kapitalizm, jakie rozwiązania architektoniczne i urbanistyczne sprzyjają kapitalizmowi. Więcej tu opowieści, dyskursu, deklaracji i diagnozy problemowej niż nowatorskiej analizy tytułowej kwestii, co sugerowałby aparat metodologiczny.

Z perspektywy *Chaosu Warszawa* można wysnuć wniosek, że przestrzeń to raczej słowo niż wizualność i materialność. Jeżeli taki wniosek to rezultat zamierzony, to książka jest doskonałym materiałem do dalszych rozważań. Trudno jednak powiedzieć, czy odpowiada za to rama wypowiedzi naukowej, czy też wstępne zawężenie przedmiotu zainteresowania, podążanie raczej ustalonym traktem. Mimo oczywistych walorów książki Kusiak (przekraczanie ram dziedzinowych, śmiałe wykorzystanie materiałów ocierających się już o literaturę faktu, a w mniej udanych fragmentach – o publicystykę)

nierzadko odnieść można wrażenie, że rezultat stanowi realizację strategii „Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek”. Widoczny jest bowiem polemiczny zapał autorki, wyraźnie zajmującej stanowisko wobec stołecznej polityki przestrzennej i deweloperskiej, ale trudno – mimo wykorzystania w książce ciężkiej teoretycznej artylerii – wydobyć głębszą refleksję, odkrywczą conceptualizację, która przekroczy powtarzalny schemat chaosu jako rezultatu transformacji i korupcji.

Próbą takiego wyjścia z logiki dwuwartościowej jest na przykład taka oto refleksja autorki:

paradoksalnie pozytywna, budująca wspólną tożsamość uczestników debaty o mieście funkcja „chaosu” jako suwerennego znaczącego na opak uwidacznia się w popularności antychaosowych haseł w momentach mobilizacji politycznej (s. 26).

Innym walorem publikacji jest dostrzeżenie, że także w poglądach protestujących można zobaczyć diagnozę, że „chaos jest zaprzeczeniem demokracji, symbolem braku wpływu obywateli na sprawy miasta” (s. 28). Mimo atrakcyjności zarówno pojęcia chaosu, jak i tytułu publikacji zyski poznawcze z jej lektury określiłabym jako lokalne. W tym tkwi chyba największa wartość pracy: na pewnym etapie lektury całość zdaje się – także dlatego, że zawiera nieproporcjonalnych rozmiarów wstęp, który liczy 50 stron w 200-stronicowej całości – niekończącą zapowiedzią.

Społeczne wymiary nowych porządków

Chaos Warszawa to doskonała pozycja otwierająca nowy etap dyskusji o stolicy, jej mieszkańcach, nadziejach i dramatach (tu istotna część poświęcona frankowiczom, eksmisjom czy fragment o Jolancie Brzeskiej). Bardzo interesująca jest perspektywa ujmowania chaosu jako swoistego wyzwania dla współczesnej Warszawy, stymulująca do podejmowania różnego rodzaju aktywności krytycznych wobec kapitalizmu, procesów repriwatyzacyjnych czy też charakterystycznych dla współczesnej klasy średniej potrzeb (na przykład porządku czy bezpieczeństwa). Z jednej strony więc pojawiają się istotne ruchy lokatorskie, których głos jest coraz lepiej słyszany, a które sprzeciwiają się tzw. dzikiej repriwatyzacji czy też nadużyciom prawnym w egzekwowaniu własności; z drugiej zaś ruchy miejskie mające na celu stworzenie wspólnot lokalnych, zapewniających mieszkańcom faktyczną przestrzeń publiczną. To przecież, do czego pośrednio prowadzi miejski chaos budowlany i przestrzenny, to redukcja miejskości w sensie ścisłym. Zniesienie części funkcji miasta na rzecz rozbudowy osiedli mieszkani-

wych nie tylko bez stosownej infrastruktury, lecz także bez placów, parków, przestrzeni dla sąsiedzkich spotkań czy ośrodków kultury. W tej części swojej książki autorka zadaje kłam stereotypowemu obrazowi Białoleki – eksponuje kolejne aktywności i plany mieszkańców mające na celu uczynienie przestrzeni bardziej przyjazną i wspólnotową.

W książce Kusiak pojawiają się jednak także narracje na temat warszawskiego chaosu, które mają o wiele mniej postępowy i kreatywny charakter. Należy do nich na przykład ograniczenie podejmowanych przez mieszkańców danej przestrzeni wysiłków mających na celu zmianę własnego otoczenia. Dużo bardziej niepokojące jest to, co obserwować można także w innych miastach Polski, mianowicie – grodzenie. Kusiak pisze:

Można by wręcz pokusić się o hipotezę, że obserwowalny w okresie transformacji wysyp grodzonych osiedli – uładowanych mikroutopii fizycznie odizolowanych od chaotycznej przestrzeni miejskiej – można czytać nie tylko jako wyraz ideologicznej hegemonii własności prywatnej, ale także jako symboliczną kapitulację liberalnych elit wobec tzw. chaosu przestrzennego. Nawet jeśli elity te wołałyby mieć otwartą i estetyczną przestrzeń publiczną, jak w miastach zachodnich, polski polityczno-przestrzenny „chaos” wydaje się tak nieskończenie skomplikowany i nieprzenikniony, że łatwiej się odgrodzić niż angażować w systemowe próby zmiany charakteru otoczenia (s. 37–38).

Wyrazista diagnoza chaosu przestrzennego ma więc wymiar nie tylko podmiototwórczy, lecz także wtórnie separujący pozorne enklawy porządku. Tej refleksji musi chyba towarzyszyć pytanie o przestrzenie miejskie Warszawy, które problematyzują ten układ. To Białoleka i „słoikom” autorka poświęca najbardziej interesującą część swojej książki.

Szowinistyczne, jak je określa Kusiak (s. 98), poglądy lokalnej, nieprzyjezdnej ludności (co ciekawe, w toku lektury można odnieść wrażenie, że autorka sądzi, że to jedyny i powszechnie obowiązujący światopogląd) na temat „słoiów”, a więc młodej, napływowej ludności Warszawy, w dużej mierze zamieszkującej nowe osiedla na obrzeżach miasta, w szczególności zaś niesławną Białolekę, znajdują odzwierciedlenie w percepcji polskiego kapitalizmu. Autorka z jednej strony punktuje opatrywanie paskudnymi stereotypami przyjezdnych oraz nieuprawnioną wyższość wielopokoleniowych warszawskich rodzin, z drugiej zaś dostrzega w tym ponowną próbę diagnozy przestrzennego chaosu stolicy. Bardzo ważnym wątkiem w tej części książki jest dostrzeżenie ostentacyjnej niesolidarności

dotychczasowych mieszkańców stolicy z przyjezdnymi, wyrażanej przez pogardliwe pseudonimy czy przytyki, ale i zakodowanej w poglądach, wedle których dobrowolną decyzją nowych mieszkańców Warszawy są karkołomne kredyty oraz zakup mieszkań w nieatrakcyjnych dzielnicach miasta. Owe dosłowne słoiki natomiast, a więc jedzenie przywożone z domu rodzinnego, autorka analizuje – za Eleanor W. Smollett – jako „wschodnioeuropejską solidarność rodzinną” (s. 99). Konflikt, który odbywa się w sercu Warszawy, ale jedną ze stron kwateruje na jej symbolicznie upodrzędzonych obrzeżach, jest konfliktem tyleż kulturowym, co ściśle ekonomicznym. Wynika z dynamiki dziedziczenia mieszkań w zestawieniu z kredytami pułapkami.

Interesująca w książce jest historia Białołęki, drobiazgowo i czujnie śledzona przez autorkę. Kusiak dostrzega w historii tej dzielnicy najważniejsze procesy transformacji gospodarczej, ale także krótkowzroczność planowania przestrzeni bezpośrednio skutkującą społecznym i kulturowym wykluczeniem zasiedlających peryferyjne dzielnice mieszkańców, którym nie zapewniono odpowiedniego dostępu do komunikacji czy podstawowych usług. Paradoksalnie jednak to Białołęka – jak pisze Kusiak – „»dzielnica słoików«, często jest również piętnowana jako koronny przykład warszawskiego »chaosu przestrzennego«” (s. 101). W tych analizach kulminuje refleksja, która zdaje się udziałem większości krytyków stołecznej architektury i urbanistyki: dostrzeżenie, że polska transformacja w istocie nie była procesem spontanicznej przemiany, której niepokojącym skutkiem utrzymującym się do dziś jest odmieniany przez wszystkie przypadki chaos, ale że ów chaos jest – i tu warto zawiesić skojarzenia z teorią spiskową – w istocie planowym skutkiem agresywnego kapitalizmu. Sławomir Gzell widzi w pretensjonalności i nieznosności niektórych budynków (na przykład wieżowców), a także bezguście charakteryzującym architekturę części Warszawy, swoistą „naukę”, którą zafundował nam wczesny kapitalizm za pośrednictwem nowo powstałych mediów (GZELL, 2002, s. 10).

Oscylujemy zatem pomiędzy dwoma biegunami – zaniedbań oraz cichej destrukcji, na którą przyzwalają nie tylko władze i urbaniści, lecz także – przez kolejne dekady – mieszkańcy. Lektura *Chaosu Warszawy* i innych publikacji na temat problematycznego statusu stolicy skłania do postawienia finalnego pytania: skoro odbudowa stolicy po II wojnie światowej budziła tyle wątpliwości wyrażanych z różnych punktów widzenia (mimo priorytetu zapewnienia mieszkań tysiącom powojennych bezdomnych), dlaczego miejska transformacja 1989 roku „budzi” bierność?

Bibliografia

- BUCZEK Grzegorz, 2018: *Coraz bardziej azjatycka Warszawa – „jęzem Euro-py”*. „Sztuka Architektury”. [Online:] <http://sztuka-architektury.pl/article/9883/wiezowce-warszawy-rosna-w-gore> [3.01.2018].
- CHOMĄTOWSKA Beata, 2016: *Rozdarte miasta. Powojenna odbudowa na zachód od Odry*. W: *Spór o odbudowę Warszawy. Od gruzów do reprivatyzacji*. Red. Tomasz FUDALA. Warszawa: Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.
- FUDALA Tomasz, 2016: *Odbudowa Warszawy i miastobójstwo „małego Paryża”*. *Spór o odbudowę 70 lat później*. W: *Spór o odbudowę Warszawy. Od gruzów do reprivatyzacji*. Red. Tomasz FUDALA. Warszawa: Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.
- GORCZYCA Łukasz, 2016: *Wstęp*. W: *Ruiny Warszawy. Ruins of Warsaw*. Red. Łukasz GORCZYCA, Michał KACZYŃSKI. Warszawa: Raster.
- GZELL Sławomir, 2002: *Wstęp*. W: *Krajobraz architektoniczny Warszawy końca XX wieku*. Red. Sławomir GZELL. Warszawa: Akapit.
- SŁOWIK Dominika, 2015: *Atlas Doppelgänger*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- STANEK Łukasz, 2012: *Postmodernizm jest prawie w porządku. Polska architektura po socjalistycznej globalizacji*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- STANISZKIS Magdalena, 2002: *Lekcja z ulicy Puławskiej*. W: *Krajobraz architektoniczny Warszawy końca XX wieku*. Red. Sławomir GZELL. Warszawa: Akapit.

Olga Szmidt

New Order, New Chaos

Thoughts on the City and Transformation

Prompted by *Chaos Warszawa*

Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu

[re: J. Kusiak: *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*]

Summary: The article critically analyses the book *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu* [Warsaw-Chaos. Spatial Orders of Polish Capitalism] by Joanna Kusiak. An attempt at juxtaposing the said publication with other takes on today's Warsaw space, the city's post-World War II rebuilding, and post-1989 transformation, results in complex yet reappearing image of Warsaw as a city tainted with chaos. Considering different ways out of this stalemate, on the other hand, as in approaching the problem from another angle, is the aim of the present text. The book by Kusiak is a starting point for a discussion regarding not only space and chaos, but also theoretical discourse related to the city space and its meaning for Warsaw's development.

Keywords: Warsaw, transformation, urban planning, architecture criticism

Olga Szmidt

Un nouvel ordre, un nouveau chaos

Les réflexions sur la ville et la transformation

dans la marge du livre *Chaos Warszawa*

Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu

[réf : J. Kusiak: *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*]

Résumé : L'article est une analyse critique du livre *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu* de Joanna Kusiak. Par la tentative du rapprochement de cette publication d'autres perspectives sur l'espace contemporaine de Varsovie, de sa reconstruction après-guerre et sa transformation constitutionnelle on découvre une image de la capitale en tant qu'une ville contaminée du chaos. Une analyse des sorties de cette impasse et – de l'autre côté – d'une autre vision de ce problème est le but de cet article. Le livre de Kusiak est un point de départ à la discussion non seulement sur l'espace et le chaos mais aussi sur le discours théorique de l'espace de ville et son importance pour le développement de Varsovie.

Mots clés : Varsovie, transformation, urbanisme, critique de l'architecture



Artur HELlich: *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2018, ss. 298.

„By przenieść »fakty życia« do autobiografii, trzeba je zamienić w jednostki narracji, językowo, stylistycznie i kompozycyjnie »zakodować«, dostosować do całości przekazu. Punkt widzenia autobiografa, paradoksalnie, mieści się »poza życiem«: w przestrzeni konwencji literackich i kultury” (KASPERSKI, 2001, s. 14). To oczywiste dziś spostrzeżenie mogłoby stanowić negatywny układ odniesienia dla książki Artura Hellicha *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*; negatywny, gdyż dotyczy ona właśnie podważania konwencji – mianowicie powiększenia sygnalizowanego w cytacie dystansu; przypadków, gdy świadomość zarówno potęgi, jak i ograniczeń formy w połączeniu z tożsamościowym i politycznym tabu nie pozwala piszącemu na ułożenie klasycznej autobiografii i każe problematyzować „wyznanie”. Badacza interesują więc metamorfozy tytułowego gatunku, który – na pozór oswojony (spacyfikowany?) przez literaturoznawstwo – wciąż może prowokować do odkrywczych interpretacji.

W przeciwieństwie do obiektu namysłu autora jego monografia jawi się jako przejrzysta myślowo. Otwiera ją część teoretyczno-histeryczna, po czym następują studia przypadków, dopełnione podsumowaniem i aneksem. Choć dwie zasadnicze części nie zostały wyodrębnione nagłówkami, a rozdziały nie są ponumerowane, nie mamy do czynienia ze zbiorem luźno powiązanych szkiców, ale ze spójną wizją i z tezą potwierdzoną różnorodnymi egzemplifikacjami. Należy też zaznaczyć, że książka, będąca udoskonaloną wersją rozprawy doktorskiej, unika mankamentu wielu podobnych prac, czyli zbyt obszernego streszczenia stanu badań. „[J]ego omówienie wymuszałoby zastosowanie opisu drugiego stopnia: relacjonowania, jak inni akademicy relacjonowali dotychczasowe stany badań” (s. 23) – tłumaczy Hellich; w konsekwencji trzy rozdziały rekonesansowe nie powielają komunałów, za to jasno oświetlają koncepcję młodego literaturoznawcy. Jak napomknęłam, za celowe uważa on (rzekomo anachroniczne) rozpatrywanie autobiografii w ujęciu genologicznym, co nie koliduje z poststrukturalistycznym podejściem między

innymi Paula de Mana, pozwala natomiast analizować ją w relacji do tradycji literackiej. Najpierw zatem badacz rozważa zależności i rozbieżności między teorią a praktyką gatunku oraz filozoficzne tło przeobrażeń w jego postrzeganiu, czyli lekcję psychoanalizy i innych „mistrzów podejrzeń”, która doprowadziła do wyrugowania omawianego pojęcia przez zdecydowanie pojemniejszą kategorię autobiografizmu.

Zdiagnozowany zaraz na początku książki niedostatek akademickiej refleksji nad autobiografiami w dobie PRL równoważy Hellich twierdzeniem o nieufności do nich samych intymistów, rozwiniętym w rozdziale drugim pod symptomatycznym tytułem *Niechęć do wyznawania*. Wskazuje w tym rozdziale na ugruntowaną w kulturze polskiej dominację pamiętników, których twórcy definiowali się przez pryzmat wspólnoty (jako na przykład świadkowie historii narodu), a pisanie o sobie motywowali względami wychowawczymi i poznawczymi. Wiążąc kanoniczną autobiografię z indywidualistyczno-liberalną kulturą anglosaską, warszawski polonista utrzymuje, że przed przełomem 1989 roku postawa „wyznaniowa” uobecniała się raczej w utworach eseistyczno-medytacyjnych. Do tego dochodziły okoliczności polityczne, cenzura zewnętrzna i wewnętrzna, mająca wyjątkowe znaczenie w wypadku autorów o korzeniach żydowskich. (Poświęcony im rozdział trzeci przedstawiam dalej, gdyż jest pomostem do części „empirycznej” książki). Cenne są w owych szkicach teoretycznych odwołania do źródeł anglojęzycznych, co skądinąd ważne w kontekście traktowania przez Hellicha autobiografii jako odzwierciedlenia modelu *self-made mana*. Z takim ideałem tożsamościowym sprzęga autor pewien schemat gatunkowy – opowieść o „ja” przypominającą *Bildungsroman* i cechującą się szczerością, jawnością i bezpośredniością. Wzorzec ten stanowi kanwę dla tytułowych gier, czyli technik przetwarzania struktury narracyjnej i kompozycyjnej, wśród których badacz wyszczególnia milczące dawanie do zrozumienia, intelektualizowanie z pozycji „meta” oraz ton kpiarsko-anegdotyczny. Ich efekty sklasyfikowane zostały jako, odpowiednio, kryptoautobiografia, automitografia i autopikareska¹ – pierwszy typ wypowiedzi opatrzone pytańnikiem otwartości i pełności wyznania, drugi zakłada grę z koherencją życiowych zdarzeń i obchodzenie się z nimi niczym z materią literacką, w trzeciej piszący wywraca na nice utylitarno-parenetyczne oblicze autobiografii. Hellich zastrzega, że nie zamie-

1 Przypominać się tu mogą, *mutatis mutandis*, wzorce „obecności autora” według Andrzeja ZIENIEWICZA (2001, s. 106), przyporządkowane kolejno Białoszewskiemu, Konwickiemu, Rudnickiemu i Kisielewskiemu: „gadane ujawnianie tożsamości, ponadfikcyjne unikanie arbitralności narratora, sugestie ezoterycznej [...] wiedzy o powikłanej polskiej rzeczywistości, oraz symbiotyczne zwierzenia w funkcji wartościotwórczej i stabilizującej”.

rzał budować kompletnej typologii; oparł się na lekturze z myślą o „zwróceniu uwagi, które elementy oświeceniowej tradycji [...] ulegają w dwudziestowiecznych autobiografiach przewartościowaniu i jak to wpływa na kształt wyznania” (s. 239). Stawia też mocną tezę, że zmiana nastawienia do „ekshibicjonistycznych” autoanaliz nastąpiła w Polsce dopiero pod koniec XX wieku, wraz z przemianami politycznymi i obyczajowymi. Uprzedzając dalsze akapity tego tekstu, trzeba przyznać, że Hellich przekonująco wykląda swą koncepcję i czytelnie charakteryzuje rzeczzone techniki, przy czym klarowność wywodu bynajmniej nie oznacza powierzchowności analiz.

Owe analizy, noszące znamiona portretów, dotyczą wybranej twórczości pisarzy (a zarazem, co niebagatelne, krytyków lub teoretyków): Kazimierza Brandysa, Stanisława Lema, Romana Zimanda, Artura Sandauera, Philipa Rotha, Paula Feyerabenda i – suplementarnie – Michała Głowińskiego. Zbędne wydaje się nadmienienie przez autora, że wziął na warsztat „teksty względnie znane” (s. 19); o ile można tak nazwać najświeższe *Kręgi obcości*, o tyle na przykład spośród intymistyki pierwszego z wymienionych autorów szerzej kojarzone są dziennikowe *Miesiące*, nie zaś pozycja zgłębianą w monografii. Utwory te nie prezentują się jednak jako ewenementy, ale jako swoiste prototypy poszczególnych rodzajów gry.

Co kluczowe, analizowane przez Hellicha wariacje na temat autobiografii nie zostały stworzone jedynie z pobudek artystycznych. Gry z formą i referencją (rzekłabym, że nawet typ „łotrzykowski”) nie sprowadzają się do błahych igraszek, przeciwnie – toczą się o wysoką stawkę, ponieważ gry stosują ci, którzy nie mogą lub nie chcą wyjawiać czegoś wprost. Jak wspomniałam, intrygujące jest, że bodźcem do przemilczeń i intelektualizacji dla większości omawianych autorów okazuje się ich żydowskie pochodzenie: poszukiwania warsztatowe korespondują z tabuizowaniem owej „nieprawomyślnej” tożsamości w epoce PRL. Hellich roztrząsa ten fenomen, ale nie zawęża optyki; po pierwsze więc, odnotowuje istnienie innych tożsamości, które nie wpasowywały się w standard forsowany przez władzę i dożyć do głosu mogły dopiero w publikacjach wydanych po 1989 roku, po drugie, wierzy, że kategorie, których użył, sprawdzają się na innych tekstach.

* * *

Wzmiankowany już ostatni z rozdziałów teoretycznych przypomina o powojennych realiach skłaniających osoby, do których odnosiło się „słowo na Ż”, do mimikry, kamuflażu i mowy ezopowej. Nieco mylić może podtytuł rozdziału: *Kryptoautobiografie Polaków pochodzenia żydowskiego...*, skoro autorzy ci (jak Sandauer) wykorzystywali też na przykład automitografię. Niemniej napiętnowanie rodowodem

znalazło najwyraźniejsze odbicie w kryptoautobiografiach, demistyfikujących autobiografię zgodną z liberalnym ideałem samostwarzania. Holocaust i wydarzenia 1968 roku pokazały, że żydowskość nie stanowi kwestii wyboru, a pełna asymilacja pozostaje mrzonką. Ciekawie pracuje wprowadzone tu pojęcie maranizmu jako niejawnego naznaczenia żydowskim dziedzictwem kulturowo-myślowym (niczym w tekstach Derridy, Benjamina czy Arendt). Później Hellich określa tak strategię pisania opartą na aporii: otóż pochodzenie to jest się zmuszonym tać, lecz zarazem nie sposób się go wyzbyć ani – chcąc zachować autentyczność – wyprzeć. Stąd niejasności, sugestie, autoironia, pozorne wygładzenie narracji, a w rezultacie wymóg czytania między wierszami. Z rzeczowej aporii płynie pewna dwuznaczność, gdyż tytuł rozdziału mówi o „grach z konwencją milczenia” (epoki), ale ich rewersem jest gra z konwencją otwartości (s. 17) w autoprezentacji.

Ową podwójną grę obrazują trzy studia o kryptoautobiografiach: *Małej księdze* Brandysa, *Wysokim Zamku* Lema i esejach Zimanda, z których każda podejmuje problem autokreacji.

Pierwszą książkę badacz sytuuje na tle innych utworów prozaika, między innymi *Sobie i Państwu* (wymagowanego monologu literata walczącego ze sztancami narzucanymi na jego życie) czy powieści *Samson*, w której historia Żyda ma ilustrować losy niewinnie prześladowanych. Próba uniwersalizacji specyficznego doświadczenia, dostrojenia go do przezroczystej, uporządkowanej narracji cechującej klasyczną autobiografię skutkuje jednak trywializacją. Toteż Hellich przygląda się przemilceniom i pastiszom w *Małej księdze*, niepadającemu *explicite* „temu słowu” oraz drugiemu dnu pozornie banalnych anegdot.

Również *Wysoki Zamek* dowodzi niemożności opowiadania o dzieciństwie z perspektywy czasu, w którym pochodzenie nie było stygmatem i traumą; dlatego Lem ironizuje z szablonów, po które sam sięga. Za efektowną kwintesencję szkicu Hellicha można uznać interpretację zabawy bohatera w wymyślanie dokumentów osobistych prominentów w kontekście fałszywych papierów, jakimi posługiwał się pisarz za okupacji. To, co jest zatajone w *Wysokim Zamku*, w lekturze autora monografii wychodzi na jaw – widać, że „dowody” tożsamości protagonisty są podrobione (s. 141).

Casus Zimanda okazuje się nietypowy, gdyż po pierwsze, w spuściznie tego literaturoznawcy nie ma „całościowej” autobiografii, tylko fragmentaryczne eseje, w których wypowiada się on wprost lub przybiera teatralne pozy, po drugie, spraw prywatnych dotyka na ogół za pośrednictwem aluzji literackich i analiz cudzej twórczości. O powinowactwach z innymi żydowskimi kryptoautobiografiami świadczy nękające eseistę pytanie, czy można się absolutnie wykończyć, wymyślić siebie od nowa (jak często usiłowali też robić byli

komuniści). Wypada jednak zaznaczyć, że model nieuwarunkowanego *self-made mana* przywołuje Hellich także *à propos* automitografii:

Świadectwem dojrzałości autora nie jest bowiem to, że przemawia on z innego pułapu społecznego (tak jak milioner mógłby opowiadać o czasach, w których był jeszcze pacybutem), ale to, że w ironiczny sposób gra z konwencją narracyjną autobiografii i homologicznymi względem niej projektami socjalizacyjno-asymilacyjnymi (s. 185).

Tak czy owak, wyróżnikiem tego drugiego typu gier jest sprzeciw wobec teleologii, nadawania sensu wybranym zdarzeniom dzięki skonstruowaniu z nich *plotu*.

W *Zapiskach z martwego miasta* Sandauer przedstawia jeden epizod w różnych tonacjach i wersjach, stwarza legendy na własny temat, co – zdaniem Hellicha – umieszcza owoc tych transformacji poza kryterium prawdy i fałszu². Przenikliwie zauważa autor *Gier z autobiografią*, że

Za gestem kompulsywnego powtarzania kryje się [...] nieobecność samego doświadczenia. Generowanie kolejnych wariantów [...] przywodzi na myśl Jacques'a Derridy opis historii metafizyki zachodniej jako serii podstawień znaków w miejscu ukrytego centrum (s. 177).

Innym istotnym elementem *Zapisków...* są autotematyczne komentarze, w których znany krytyk literacki przybiera analogiczną postawę w stosunku do wydarzeń z własnego życia – język wyznania bierze w cudzysłów.

Jako przypadek automitografii zasadniczo traktowane są też *Fakty. Autobiografia powieściopisarza* Rotha, choć Hellich dodatkowo wprowadza tutaj kategorię autobiografii drugiego stopnia. Również tutaj konwencja bezpośredniości i denotacja są podane w wątpliwość przez nadbudowanie nad wynurzeniami refleksji „metodologicznej”. „Autotematyzm jest dla autobiografizmu tym, czym quasi-sąd dla sądu właściwego: tekstową imitacją odniesienia do rzeczywistości” (s. 202). Trzon *Faktów* tworzy tradycyjna autobiografia, lecz otwiera ją list „Rotha” z prośbą o recenzję do *alter ego* pisarza – Zuckermana, a zamyka odpowiedź tegoż, niepozostawiająca na owych „zwierzeniach” suchej nitki. Zuckerman uosabia więc samoświadomość autora, który demaskuje manipulacje powodowane przez formę.

² Jak wypada jednak zauważyć, postrzeganie aktu pisania o sobie jako autokreacji i negocjowania tożsamości pozwala uznać, iż można opowiedzieć własną przeszłość w kilku wersjach, z których żadna nie będzie kłamliwa (zob. np. Łęcki, 2012, s. 112).

Z kolei *Zabijanie czasu* Feyerabenda reprezentuje autopikareskę, formę sytuującą się w opozycji do elitarnych wyznań intelektualistów. Co ciekawe, Hellich odmawia tego miana na przykład przeciwrotnej „spowiedzi” *Jak zostałem pisarzem* Andrzeja Stasiuka:

Autoironista może nie zachowywać powagi wobec [...] swojej przeszłości, ale już nie wobec samej konwencji gatunkowej. [...] chociaż [Stasiuk – K.S.] kreuje się na groteskowy antywzór pisarza [...], to *de facto* projektuje pozytywny obraz własnej osoby: [...] wygłasza [...] opinie aspirujące do statusu ogólnozyciowych prawd (s. 204–205).

Tymczasem Feyerabend kwestionuje utożsamianie autobiografii z autoapologią i autorytetem i – podobnie jak w słynnej książce *Przeciw metodzie*, w której nicuje absolutyzm nauki petryfikującej myślenie – posługuje się strategią błazna. Niczym bohater powieści łotrzykowskiej jest przekornym nonkonformistą, snuje anegdoty bez morału oraz ironizuje na temat cudzej i własnej pracy akademickiej. Warto dodać, że o ile sam dystansuje się od wybielania siebie, o tyle Hellich żarliwie broni go przed oskarżeniami o totalny relatywizm.

Omawiane „autobiografie” wykazują pewne „podobieństwo rodzinne”, natomiast *Kręgi obcości* trafiły do aneksu, gdyż mimo żydowskich antenatów autora wyszły drukiem już w nowych realiach, a przede wszystkim zachowują klasyczną strukturę, iluzję referencji, obiektywizację i rejestr serio. Zanim jednak badacz do nich dochodzi, śledzi w tekstach literaturoznawczych Głowińskiego sygnały osobistej ekspresji (odsyłające między innymi do pamięci getta) i wydobywa na przykład passusy w mowie pozornie zależnej, które można by przenieść do *Czarnych sezonów* lub *Kręgów*... Te dwie książki skonstrastowane zostały pod kątem stosunku do języka: pierwsza, podejrzliwa wobec literackości, tkwi w poetyce świadectwa. Hellich zwraca też uwagę na podkreślanie w *Kręgach*... nowoczesności rodziny autora, *ergo* marzenie o ideale koegzystencji, w którym odmienność nie pociąga za sobą wykluczenia. Można by dopowiedzieć: ideale, co do którego nie mają złudzeń twórcy kryptoautobiografii.

Przed aneksem znajdziemy rekapitulację rozważań, aczkolwiek tytuł „*Przepisywanie*” jako forma wyznania nie sugeruje charakteru tego rozdziału. Wyliczone są tu pokrewieństwa w uwarunkowaniach społecznych i w postawie intelektualnej bohaterów monografii, a frapować może obserwacja, że ich awersja do zdogmatyzowanych tożsamości grupowych zakrawa, paradoksalnie, na indywidualizm *self-made mana*, podmiotu autobiografii. Hellich wyciąga stąd wniosek na gruncie poetyki: „woleli prowadzić for-

malne gry, zamiast radykalnie eksperymentować” (s. 238). „Przepisywanie” oznacza więc pełen napięć dialog z tradycją, krytyczny namysł nad tym, co tuszuje lub pomija autobiografia.

Jeśli chodzi o przedmiot krytyki „graczy”, można by zgłosić obiekcje, czy czas linearny i wyznanie faktycznie należą do konwencji „chrześcijańskiej” (s. 241), oba bowiem istniały już w judaizmie, nad czym warto się zastanowić w kontekście korzeni przeważającej części bohaterów książki. (Notabene, nie wydaje się słuszne traktowanie w niej wyznania jako synonimu autobiografii, czyli „odmian[ę] gatunkow[ę] literatury intymistycznej” (s. 13), ponieważ to pierwsze jest raczej modalnością wypowiedzi). Odnośnie do podważania Lejeune’owskiego paktu autobiograficznego Hellich zauważa, że nie przewiduje on postawy gracza lub błazna, lecz choć w każdym z analizowanych utworów (poza utworem z aneksu) występują pierwiastki parodystyczno-pastiszowe, objęcie wszystkich gier mianem „strategii błazna” sprawia wrażenie problematycznego, skoro kiedy indziej owo określenie nazywa jeden z typów. Co się tyczy tej strategii, można dyskutować ze stwierdzeniem, że w *Zabijaniu czasu* mamy do czynienia raczej z odświeżaniem wspomnień niż z próbą samorozumienia (s. 218) – da się obronić stanowisko, że snucie o sobie opowieści nieuchronnie staje się taką próbą (zob. np. RICOEUR, 1993, s. 225–236).

Składną retoryczne pytanie: „Czy można jednak zarzucić Feyerabendowi, że nie jest szczery?” (s. 219), przywodzi na myśl wskazaną w przypadku Rotha dystynkcję między „szczerością człowieka” a „szczerością artysty” (s. 200). Badacz oczywiście stara się zdefiniować to pojęcie, podobnie jak drugą kardynalną kategorię – autentyczność. Sama zaś przywołałabym Lionela Trillinga, który odróżnia „przedromantyczną” szczerść – bycie takim, za jakiego się człowiek podaje – od autentyczności, związanej z wiernością jako koniecznością utrzymywania kontaktu z wewnętrzną naturą (zob. WIERZEJSKA, 2012, s. 180). W tym świetle przytoczony w tytule niniejszego omówienia cytat z *Zapisków...* można rozumieć jako postulat dochowania wierności brakowi esencjalnej „natury”, gdyż tożsamość okazuje się grą, i to w rozmaitych znaczeniach: odtwarzaniem roli, pozorowaniem, konfrontowaniem konwencji, zmiennością w ramach niezbywalnych reguł (a więc – rodzajem „przepisywania”).

* * *

Świetnie, że w podsumowaniu Hellich nie tylko napomyka o zagadnieniach wartych osobnego zbadania³, lecz także rozważa aktual-

³ Choćby o trudności ze wskazaniem kobiecych autobiografii, które podejmowałyby grę z konwencją (zob. przypis na s. 236 książki Hellicha).

ność interesujących go praktyk – próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy takie gry stanowią „znak czasów”, czy też nadal mogą być owocnie uprawiane. Konstatuje, że ironię i „filozofię błazna” po jednej stronie barykady światopoglądowej poczytuje się za relatywizm, po drugiej – rzekłabym dosza nie – za ideologiczny tumiwizizm. Ponadto monografista diagnozuje swoiste przesunięcie: w odniesieniu do literatury „wysokiej” obserwujemy powrót kwestii autora, natomiast podejście narratologiczne zauważamy u badaczy między innymi komiksów. Dostrzegam jednak pewną niejednoznaczność w opinii, że

gry z konwencją wciąż są kulturowo kojarzone ze sferą lekkości, niepoważną [...]. [Niemniej] wraz z przesuwaniem się twórczości popularnej w stronę centrum większej wagi może nabrać [...] Gombrowiczowska „pierwszorzędna literatura drugorzędna”, do której zaliczyć należy także znaczną część polskiej i światowej autobiografistyki (s. 250).

Autobiografistyki podejmującej grę z tradycją nie nazwałabym „literaturą drugorzędną” (raczej właśnie „literaturą drugiego stopnia”). Prędzej za twórczość popularną uważane są biografie klasyczne czy „naiwne” (w sensie Schillerowskim), które – mimo coraz częstszych pastiszów, autoironii itp. – bodaj ciągle dominują.

Zastanawia też ta oto hipoteza Hellicha:

prawdopodobieństwo posłużenia się konwencją biografii wzrasta wraz ze stopniem „zmącenia” materiału biograficznego. Innymi słowy, im trudniej nam ułożyć własne doświadczenia w zrozumiałą [...] opowieść, tym chętniej korzystamy z gotowej matrycy (s. 48)

– co Hellich odnosi zwłaszcza do doświadczeń z młodości jako niepodzielanych z innymi. Tymczasem wydaje się, że socjalizacja w konkretnych warstwach i grupach przebiega w zbliżony sposób (por. na przykład „chłopskie dzieciństwo”); w dodatku właśnie „zmącenie”, rozmaite traumy obnażają nieprzystawalność jednostkowych przeżyć do formy, budzą nieufności do niej.

À propos „chłopskiego dzieciństwa”. Nie generalizowałabym, że w odpowiedzi na konkursy na pamiętniki dostarczano tzw. autobiogramy, zawierające wyłącznie suche informacje (s. 65). Zaryzykuję pogląd, że nawet w memuarach „naturszczyków” mechanizmy narracyjne prowadzą do przetworzenia doświadczeń, literaturyza-

cji życia⁴. Co więcej, żaden intymista nie chce i nie może powiedzieć wprost „wszystkiego” (każdy coś przemilcza, lecz również dokonuje choćby nieświadomej selekcji), ba!, żaden nie mówi „wprost”. Nawet tradycjonalista Lejeune ostrzega przed doszukiwaniem się w tekstach autobiograficznych „bezpośredniego” przekazu, w pierwszej osobie gramatycznej tkwi bowiem inherentnie trzecia osoba (zob. LEJEUNE, 2001, s. 128) – wszelkie opisane zdarzenia „z życia wzięte” mają status lingwistyczny. Kiedy zatem Hellich postrzeganie przez Głowińskiego własnego homoseksualizmu przez pryzmat hasła z *Encyklopedii Gutenberga* komentuje:

Taka interpretacja jest jednak możliwa [...] tylko wtedy, gdy przeczytamy rozdział w „trybie symbolicznym”, a więc tak jak tekst fikcjonalny (s. 273)

– dodałabym, że wytrawniejszemu czytelnikowi zawsze nasuwa się lektura w takim trybie.

Powróćmy jednak do uznania gier z konwencją za literaturę popularną. Stwierdzenie to może być tłumaczone odróżnieniem autobiografii od eksperymentalnego „pisanie sobą” à la Gombrowicz (warto by zresztą naświetlić relacje między tą kategorią a „autofikcją”). Wówczas też bez wątpienia trzeba się zgodzić, że

o ile praktyki „pisanie sobą” od lat stanowią główny ośrodek zainteresowania badaczy, o tyle teksty nieodrzucające radykalnie tradycji, ale podejmujące z nią ironicznie-krytyczną grę, znacznie rzadziej były przedmiotem ich refleksji (s. 43–44)

– a Hellich znakomicie uzupełnia tę lukę. Jawi się jako błyskotliwy tropiciel znaczących wstawek i niedopowiedzeń, mający pomysły skojarzenia interpretacyjne (na przykład w przypadku bliskości sceptycznej postawy i stylu w książce Feyerabenda oraz w *Ecce Homo* Nietzschego czy rozpatrywania tytułu *Wysokiego Zamku* w kontekście nie tylko Kafki, lecz także Philipa K. Dicka). Ponadto książkę *Gry z autobiografią* po prostu dobrze się czyta ze względu na wspomnianą klarowność i język, który może być przykładem porządnego dyskursu naukowego – niesilącego się na grandilokwencję, lecz precyzyjnego i obrazowego zarazem – a równocześnie ze względu na treściową gęstość i świeżość. Jeśli zaś sam badacz oświadcza, że wartość jego też zostanie zweryfikowana tym, czy

⁴ „Literaturyzacja nieuchronnie idzie w parze z działaniami pisarskimi nie tylko dlatego, że świadomie »koloryzujemy« przeszłość [...]. Żyjemy w więzieniu języka i już sam fakt, że coś dostaje się w tryby jego mediacji, przesądza o tym, że autor zamiast twarzy otrzymuje maskę” (ZALESKI, 1996, s. 81).

przyjęta przezeń perspektywa zostanie odebrana jako nowatorska i czy jego analizy mogą zainspirować do studiów nad innymi niekanonicznymi autobiografiami (s. 19), to na oba człony tej koniunkcji można odpowiedzieć twierdząco.

Bibliografia

- KASPERSKI Edward, 2001: *Autobiografia. Sytuacja i wyznaczniki formy*. W: *Autobiografizm – przemiany, formy, znaczenia*. Red. Hanna GOSK, Andrzej ZIENIEWICZ. Warszawa: Elipsa.
- LEJEUNE Philippe, 2001: *Autobiografia w trzeciej osobie*. Tłum. Stanisław JAWORSKI. W: Philippe LEJEUNE: *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Red. Regina LUBAS-BARTOSZYŃSKA. Kraków: Universitas.
- ŁĘCKI Krzysztof, 2012: *Inny zapis. „Sekretny dziennik” pisarza jako przedmiot badań socjologicznych na przykładzie „Dzienników” Stefana Kisielewskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- RICOEUR Paul, 1993: *Życie w poszukiwaniu opowieści*. „Logos i Ethos”, nr 2.
- WIERZEJSKA Jagoda, 2012: *Retoryczna interpretacja autobiograficzna. Na przykładzie pisarstwa Andrzeja Bobkowskiego, Zygmunta Haupta i Leo Lipskiego*. Warszawa: Elipsa.
- ZALESKI Marek, 1996: *Niekończąca się opowieść: spowiedź dziecięcia wieku w literaturze lat ostatnich*. W: IDEM: *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- ZIENIEWICZ Andrzej, 2001: *Obecność autora. Style rzeczywistości w sylwie współczesnej*. Warszawa: Elipsa.

Katarzyna Szkaradnik

Remaining Faithful to One's Own Inauthenticity

[re: A. Hellich: *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*]

Summary: This thorough review discusses in detail a book by Artur Hellich *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie* [Playing Games with Autobiography: Concealing, Intellectualizing, Mocking]. Together with Hellich, the author inspects the reasons for distrust of the eponymous genre during the People's Republic of Poland's period, and traces the transmutations thereof instigated by the writers. Strategies deployed in selected literary works by K. Brandys, S. Lem, R. Zimand, A. Sandauer, P. Roth, and P. Feyerabend, described as a crypto-autobiography, self-mythologizing, and autothematic picaresque novel. Jewish descent, in the case of majority of mentioned authors, was a factor prompting the titular games with

the confessional genre. Aside from giving justice to Hellich's novel discoveries and compelling interpretations, the review's author also enters into dialogue with him concerning the understanding of broadly understood autobiographical writing.

Keywords: autobiography, parody, confessional works, Artur Hellich

Katarzyna Szkaradnik

Garder la fidélité envers de sa propre inauthenticité

[réf : A. Hellich : *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*]

Résumé : L'article est une évaluation critique du livre d'Artur Hellich *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*. Son auteure se concentre sur les raisons de la défiance à l'époque de la république populaire de Pologne envers le nouveau genre et sur les modifications faites de différentes raisons par les intimistes. Elle présente les stratégies appliquées par les écrivains tels que K. Brandys, S. Lem, R. Zimand, A. Sandauer, P. Roth i P. Feyerabend nommées par le chercheur : cryptoautobiographie, automythographie et autopicaresque. L'origine juive de la plupart de ces auteurs reste un point important de l'analyse car constituait un sujet tabou dont le résultat étaient les jeux du titre avec la convention de la confession. L'auteure de l'article réfère les conclusions novatrices et les interprétations du monographe mais aussi entre en dialogue avec lui sur la compréhension de la notion d'autobiographisme dans un sens plus large.

Mots clés : autobiographie, parodie, intimisme, Artur Hellich

Varia



Tryby

Gdy pozna się fakty zebrane z notek biograficznych Magdaleny Tulli oraz jej wypowiedzi w licznych wywiadach¹, trudno nie odnieść wrażenia, że pisarka jest osobą wyjątkowo ciekawą świata, szczególnie mechanizmów w nim ukrytych. Kiedy popatrzeć na jej wykształcenie (studiowała psychologię, później zrobiła doktorat z biologii) oraz na to, czym się zajmowała zawodowo w swoim dotychczasowym życiu (w stanie wojennym była salową w szpitalu, w późniejszych latach pracowała w klinice kardiologicznej przy perfuzji²), na paletę jej różnorodnych doświadczeń (uczestniczyła w eskapadzie na biegun polarny, żeby prowadzić tam badania naukowe) oraz zainteresowań (tuż po pięćdziesiątce zaczęła grać na pianinie, śpiewać w chórze), to wyłania się z tego obraz osoby ciekawej różnych, często zupełnie odmiennych spraw. O zajęciach, których się podejmowała, Magdalena Tulli często mówi w wywiadach, podkreśla swoje zainteresowanie czymś, „czego jeszcze nie widziała”³. Gdyby dodać do tego talent pisarski i pracę tłumacza (nie tylko literatury pięknej, lecz także tekstów z zakresu nauk ścisłych!), to można by uznać autorkę *Trybów* za „ekspertkę” również od mechanizmów rządzących językiem.

Fenomenologiczne zaciekawienie światem pisarki jest w kontekście wiedzy o niej oczywiste. O Magdalenie Tulli jako swego rodzaju „specjalistce” od tego, co „wewnętrzne”, pisał Adam Wiedemann już

* Tekst jest zmienioną wersją jednego z fragmentów mojej pracy doktorskiej zatytułowanej *Problem ciężaru. Melancholia w twórczości Magdaleny Tulli* (Uniwersytet Śląski w Katowicach. Wydział Filologiczny. Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego. 2014).

1 Z liczby wywiadów (w internetowym katalogu Biblioteki Narodowej naliczyłam 17 wywiadów – 15 prasowych i 2 telewizyjne) wynika, że Tulli nie unika publicznych rozmów i chętnie opowiada dziennikarzom o swoim życiu i o swoich książkach. Co więcej, pod koniec 2017 roku ukazała się książka z rozmowami pisarki z Justyną Dąbrowską (zob. TULLI, 2017).

2 „Perfuzja jest potrzebna przy operacjach na otwartym sercu. Ktoś musi śledzić ciśnienie i skład chemiczny krwi puszczanej przez dreny i sztuczne płucoserce, w razie potrzeby w miarę szybko reagować” (zob. TULLI, 2013b, s. 56).

3 „Kusiło mnie, żeby obejrzeć coś, czego jeszcze nie widziałam” – stwierdza na przykład w rozmowie z Dorotą Wodecką autorka *Skazy* (TULLI, 2013b, s. 54).

w recenzji debiutanckich *Snów i kamieni*⁴. Z publikacjami kolejnych utworów i wypowiedzi autobiograficznych taki wizerunek pisarki coraz bardziej się utrwała. Ma to również swoje bezpośrednie odbicie w jej twórczości. Wpływa na sposób, w jaki uformowana jest przestrzeń utworów i ich postacie. Narrator we wszystkich sześciu powieściach Tulli⁵ podkreśla, że świat przedstawiony złożony jest z pewnych elementów, ma swój wewnętrzny mechanizm. Ten mechanizm autorka *Skazy* najczęściej określa mianem „trybów”.

Tryby ukryte są niemal wszędzie – w rzeczach i ideach, zarówno w tym, czego można dotknąć, co można zobaczyć, jak i w tym, co niewidzialne. Z trybów złożony jest w utworach warszawskiej pisarki czas⁶, przestrzeń (miasto)⁷, wojna i władza⁸, ludzkie myśli⁹, język i mowa („tryby” historyjek)¹⁰, ale również życie (związek biologii

4 „[...] bo ona [Tulli – K.D.J.] jest z wewnątrz, a ja jestem z zewnątrz, patrzymy z dwóch różnych końców przez tę samą lunetę” (zob. WIEDEMANN, 1995, s. 203).

5 Analizie poddaję w zasadzie pięć powieści Tulli (w tekście korzystam ze skrótów odsyłających do podanych wydań): *Sny i kamienie* – SK (TULLI, 1999a), *W czerwieni* – WCz (TULLI, 1999b), *Tryby* – T (TULLI, 2003), *Skaza* – S (TULLI, 2007), *Włoskie szpilki* – WS (TULLI, 2011), oraz fragment ostatniej powieści *Szum*, zatytułowany *Loteria*, który ukazał się wcześniej w „Zeszytach Literackich” (TULLI, 2013a, s. 5–15).

6 „A co to takiego czas? [...] Z czego jest zrobiony, w jaki sposób upływa? Czy podobny jest do sznurka odwijanego ze szpuli, czy raczej do noża, który tnę sznurki na kawałki? Czy jest tym, co obraca tryby zegarów, czy tym, co zegary miały w swoich trybach?” (SK, s. 63); „I wszystkie zdarzenia, jakie przemknęły obok hotelowych drzwi, mając w tle pomnik, na równi z nim staną się teraz przedmiotem demontażu” (T, s. 34).

7 „Miasto, jakie znają mieszkańcy, utworzone jest z pewnej liczby elementów, które mają określony kolor i kształt, ale nie mają stałego położenia” (SK, s. 76).

8 „Nim doszło do zaręczyn, wojna miała wciągnąć w swoje tryby młodego porucznika razem z pieskiem do butów, z chustkami do nosa zdobnymi w zawiły monogram i z wesołym ordynansem, który nosił za nim oficcerski kuferek” (WCz, s. 62).

9 „Nigdy nie wiadomo, jaka myśl była źródłem tego, co się wydarza, ani w jaki sposób zdołała poruszyć mechaniczne elementy świata, by nadać wydarzeniu bieg. Nie sposób rozpoznać, czy myśli są skutkiem, czy przyczyną faktów dokonanych, produktem wiadomej maszynery, czy tym, co nadaje kierunek ruchowi trybów” (SK, s. 107).

10 „Trudno mu się powstrzymać [narratorowi – K.D.J.] od pełnego gorczy pytania, kto naprawdę sprawuje władzę w tej przestrzeni, kto umieszcza w niej postacie, kto nadaje bieg zdarzeniom. Być może główne kwestie rozstrzygają się w trybach gramatyki” (T, s. 127); „Ku końcowi historyjki warto liczyć już tylko na jedno: na zacinanie się reguł, na dobroczynny zamęt, który przytępi bezwzględność, z jaką skutek objawia się w ślad za przyczyną” (S, s. 171).

oraz losu)¹¹ i cały wszechświat¹². Ważna z punktu widzenia twórczości autorki *W czerwieni* jest także sprawa ekonomii i rządzących nią od wieków niezmiennych, brutalnych reguł, których przestrzegać muszą bohaterowie utworów. Ponadto w pierwszych czterech powieściach Magdaleny Tulli pojawia się specjalna grupa postaci odpowiedzialnych – dosłownie – za to, by „maszyneria świata działała gładko, bez zgrzytów i niespodzianek” (SK, s. 29). Narrator określa tych bohaterów mianem „panów w drelichach”. To mechanicy, budowniczowie, majstrowie, krawcy, „ochotnicza gwardia porządkowa” etc. „Panowie w drelichach” mają dzieci, które

po to uczyły się w przedszkolu sznurować i rozsznurowywać buciki, po to jadły, wymachując łyżkami, owsiankę na mleku, by niezwłocznie dorosnąć i zasiłić szeregi dbających o porządek (SK, s. 24).

Ten porządek ma utrzymywać w ryzach powieściowy świat, czynić go dla bohaterów bezpiecznym i służyć temu, by funkcjonował on w przewidywalny sposób. Problem, który po raz pierwszy poruszony został w *Snach i kamieniach* – debiutanckiej powieści warszawskiej pisarki: problem rzeczywistości jako sprawnie (albo przeciwnie: wadliwie) działającej maszynierii, stanie się w całej twórczości Magdaleny Tulli czymś niezwykle istotnym. We wszystkich utworach autorki *Loterii* świat jawi się jako pewien układ elementów istniejących w różnych konfiguracjach i wzajemnie na siebie oddziałujących. W analizowanych przeze mnie tekstach odnaleźć można zatem różnorodne reprezentacje schematów: biologicznych, psychologicznych, gramatycznych, mechanicznych. Rzeczywistość w tych powieściach to również specyficzny układ polityczno-socjologiczno-ekonomiczny, a egzystencja bohaterów bywa bezpośrednim skutkiem zastosowanych w przestrzeni rozwiązań architektonicznych lub urbanistycznych. W końcu, odwołam się już do wypowiedzi samej pisarki, można uznać także życie za pewien schemat komunikacyjno-wyobrażeniowy, na który składają się dziedziczone w zamkniętym kręgu rodzinnym i bezwiednie przyswajane przez nas „historyjki” o świecie (TULLI, 1999c, s. 54).

11 „Wieczorem, wyczerpany [murzynek – K.D.J.], jakby przez cały dzień nakręcał tryby losu, na próżno przywołując upragniony zbieg okoliczności, zasypiał na dywanie” (WCz, s. 119); „Po gładkich i lśniących stopniach fortepianowych akordów saksofony ześlizgiwały się niczym kłowni, których życie składa się z samych tanich żartów” (WCz, s. 85).

12 „Oto tryby świata kręcą się wolniej niż kiedyś, zarówno z powodu zużycia elementów, jak i gorszego zasilania. Wolniej obracają się nieba z gwiazdami i ze słońcem, nawet obłoki suną wolniej, niemrawo ciągnięte na niewidocznych sznurkach przez zdezelowany motor” (SK, s. 35).

Powieściowa rzeczywistość oraz sposób działania jej wielu elementów w *Snach i kamieniach* są odzwierciedlane przez dwa podstawowe układy. Jeden to drzewo jako biologiczny system współpracujących z sobą elementów:

Drzewo świata, jak wszystkie drzewa, z początkiem sezonu wegetacji wypuszcza delikatne złotawe listki, które z czasem nabierają ciemnozielonej barwy ze srebrnym połyskiem. Potem są żółte i czerwone, jakby płonęły żywym ogniem, a kiedy już spłoną, brązowieją i spadają na ziemię, poszarpane i dziurawe, podobne do spopielałych papierów, do przedzewiałych na wylot blaszanek (SK, s. 5).

Drugi „tryb” działania świata to maszyna – mechaniczny (kulturowy) odpowiednik sposobu działania natury. Ciśnienie soków krążących w drzewie zastępowane jest tutaj po prostu „kołami zębatymi” maszynierii:

Każąc rysować linie, budowniczkowie opowiedzieli się za jedną z prawd możliwych do pomyślenia, za założeniem, które na zawsze pozostanie kwestią wiary, niesprawdzalność leży bowiem w jego naturze [...]. Głosi ono, że to nie siła kiełkujących nasion i nie ciśnienie soków krążących między korzeniem i koroną daje światu życie, tylko wprawiają go w ruch motory, przekładnie i koła zębate, urządzenia obracające słońce, ciągnące chmury po nieboskłonie (SK, s. 16).

Plan rzeczywistości z powieści zakłada również, że „drzewu świata” odpowiada rosnące w przeciwnym kierunku, „w głąb ziemi” – „przeciwdrzewo”. Stanowi ono „ciemne” lustrzane odbicie „drzewa świata”, rodzaj antyrzeczywistości toczonej przez robaki:

Przez cały czas, także na początku sezonu wegetacji, kiedy jest najpiękniej i najwięcej ptaków śpiewa wśród gałęzi, rośnie w głąb ziemi wilgotne i ciemne przeciwdrzewo, obgryzane przez robaki. Podziemny konar jest przedłużeniem konara nadziemnego, każda gałąź połączona jest niewidocznym akweduktem z przeciwważnością przywaloną tonami ziemi (SK, s. 5).

Również w drugiej metaforze – w obrazie świata jako rozpedzonej maszynierii – objawia się przykra prawda o rzeczywistości, w jakiej żyją bohaterowie *Snów i kamieni*:

każda rzecz ma tu swoje wady, będące częścią jej natury, być może najważniejszą, która potrzebowała tylko czasu, żeby się ujawnić (SK, s. 45).

Dla każdej rzeczy pisarka przewidziała istnienie jej „ciemnego” lustrzanego odbicia – przeciwpojęcia:

Jak drzewo z przeciwdrzewem, tak każda na świecie rzecz połączona jest z przeciwrzeczą, a wszystko, co widoczne, jest powiązane z czymś, co niewidoczne (SK, s. 17).

Drzewu odpowiada więc „ciemne przeciwdrzewo” (SK, s. 5, 17), rzeczy – przeciwrzecz (SK, s. 17), miastu – przeciwmiaasto (SK, s. 92, 108, 114), słowu – przeciwśłowo (SK, s. 92), wadze – przeciwwaga (S, s. 79), myśli – przeciwmysł (SK, s. 92; WS, s. 102), uczuciu – przeciwwuczucie (WS, s. 151) etc.

Jak sądzę, pierwsze akapity *Snów i kamieni* należałoby uznać za ważkie z punktu widzenia wszystkich późniejszych powieści autorki Skazy. Schemat funkcjonowania świata w każdej z powieści Tulli jest taki sam. Zarówno w książkach *W czerwieni*, *Tryby*, *Skaza*, jak i we *Włoskich szpilkach* świat przedstawiony składa się z dwóch podobnie scharakteryzowanych przestrzeni. To przestrzeń „dolna” i „górna”, połączone z sobą w sposób nierozzerwalny, tak by jedna mogła oddziaływać na drugą. To rodzaj „kłopotliwej dwudzielnej symetrii” (T, s. 101), która zakłada, że jednej rzeczywistości odpowiada w granicach tego samego świata inna rzeczywistość, stanowiąca **przeciwwagę** dla tej pierwszej. W powieści *W czerwieni* pod powierzchnią świata skutego lodem istnieje inny świat, w którym – przeciwnie – „żar nigdy nie wygasa” (WCz, s. 124). To świat umarłych, którzy „wszystkim trzęsą” (WCz, s. 143). W *Trybach* z kolei Tulli pisze o niezbędnej „równowadze” w rzeczywistości, którą udaje się utrzymać dzięki „długiemu ciągowi pomieszczeń” zbudowanemu niczym „naczynia połączone” – to w nich „wyrównuje się lotna esencja” życia powieściowych bohaterów (T, s. 84). Ten świat ma swój podziemny odpowiednik – „pod darnią ogrodu, poniżej zwałów ziemi, w których dżdżownice i kręty drążą swoje korytarze” i „gdzie „rozciągają się perony kolejki” (T, s. 84).

Skazę, czwartą w kolejności powieść Tulli, tworzą dwie historyjki równolegle rozgrywające się w planie fabularnym powieści – jedna o trudnym losie uchodźców, w której „doszło do pospiesznych wysiedleń” (S, s. 60), i druga, w której „panują najlepsze wojskowe porządki” (S, s. 99). Pomiędzy tymi dwiema opowieściami, w tzw. drugim obiegu kryminalnym, krążą złowieszczo brzmiące wagony kolejki towarowej przewożące postaci z jednej historyjki do drugiej.

Wiedzę o tym, co reprezentuje świat w pierwszych czterech powieściach, opisany jako ten ukryty pod powierzchnią rzeczywistości, przynoszą ostatnie utwory pisarki: autobiograficzne *Włoskie szpilki* i *Loteria*¹³. Zagłada, z której cudem ocalała matka pisarki, świat, do którego „schodzi się głową w dół, prosto pod ziemię, między zwały gruntu, ciężkie jak gradowa chmura” (WS, s. 65–66), stanowi ukryty **fundament** świata przedstawionego – rzeczywistości PRL, w której rodzi się i dorasta autorka *Skazy*.

Pamiętajmy, że swój debiutancki utwór *Sny i kamienie* autorka zaczyna od opisu stworzenia świata. Do momentu ukazania się dwóch ostatnich powieści Tulli – *Włoskich szpilek* i *Szumu* – ten quasi-mityczny model świata drzewa i świata maszyny pozwalał badaczom twórczości tej pisarki na dość dużą swobodę interpretacyjną. Arkadiusz Morawiec pisał na przykład o parodii kosmogonii (MORAWIEC, 2002), a Ewa Sławkowa, podążając autotematycznym tropem, wskazywała na kognitywny potencjał powieści Tulli (SŁAWKOWA, 2012). Interpretatorów debiutu pisarki frapowała owa dialektyczna konstrukcja – zarówno w wymiarze świata powieściowego (fabuły, architektury miasta z powieści), jak i samej literalnej struktury utworu. Interesująco pisały o tym Joanna ARMATOWSKA (2010), Anna SOBIESKA (2004) i Marta KOSZOWY (2013). Wszystkie trzy wspominały o „dialektycznym ruchu” w *Snach i kamieniach*, którego dynamikę tworzą dwie przeciwstawne siły: konstrukcji i destrukcji. Ponadto Koszowy dostrzegła tutaj „montaż przeciwnieństw”, który określiła jako „główną metodę pisarską autorki *Trybów*” (Koszowy, 2013, s. 177). Ciekawe jest to, że właściwie wszystkie trzy badaczki – Armatowska, Koszowy i Sobieska – gdy odkryły w utworze Tulli jego egzystencjalny potencjał, były przekonane, że w powieści istnieje ukryty referent rzeczywistości pozaliterackiej. Ale go nie zidentyfikowały i nie dociekały później, kiedy autorka *Szumu* wydała trzy inne, ale o podobnej poetyce, utwory, czy otwie-

13 Powieść to czy zbiór opowiadań? Zastanawiają się nad tym od dawna badacze twórczości Tulli. Myślę, że można obie książki kwalifikować zarówno jako zbiory opowiadań, jak i jako powieści. Podobną problematykę genologiczną niosą z sobą *Włoskie szpilki*. Ja przyjmuję punkt widzenia samej autorki, która mówiąc o swoich dwóch ostatnich dziełach, stale odwołuje się do ciągłości strukturalno-semantycznej i jednolitego obrazu ich świata przedstawionego. Dlatego traktuje utwór *Szum* jak powieść, *Loterię* zaś jako pierwszy rozdział tej powieści (trzeba dodać, że rozdział ten w powieści nie ma w ogóle tytułu, tylko oznaczony rzymską cyfrą I. Tytuł *Loteria* musiał zostać wymyślony na potrzeby publikacji tego fragmentu w „Zeszytach Literackich”.

rająca *Sny i kamienie* genezyjska opowieść o drzewie i maszynie ma jakiś związek z biografią pisarki¹⁴.

Zanim jednak Tulli zdecyduje się użyć we *Włoskich szpilkach* „łatwiejszego” języka¹⁵, by opisać to, co we wcześniejszych powieściach – *Snach i kamieniach*, *W czerwieni*, *Trybach* i *Skazie* – było zakamuflowane w niepokojących metaforach, w przedmiotach, w kostiumach postaci, które pełnią w powieściowej narracji funkcję sygnałów semiotycznych (jak czarne buty z cholewkami), minie 15 lat. We *Włoskich szpilkach* i w *Szumie* (*Loterii*) Tulli zdejmuje kamuflaż ze świata z poprzednich powieści – i z mroźnych Ściegów, gdzie można było „z bliska zobaczyć szeregowców zamrożniętych w zaspach” (WCz, s. 44), przenosi nas do powojennej Łodzi i Warszawy, gdzie matka autorki Trybów, żeby ukryć swoją obozową przeszłość, postanawia założyć rodzinę.

Trzeba było żyć normalnie, a normalne życie oznaczało małżeństwo. I jeśli to konieczne dla celów konspiracji – w swoim czasie także dziecko (WS, s. 26)

– mówi narratorka *Włoskich szpilek*.

Zatem w strukturę mitu genezyjskiego, który pojawia się na początkowych kartach *Snów i kamieni*: w figurę drzewa połączonego nierozzerwalnie z „ciemnym przeciwdrzewem” oraz w figurę maszyny, Tulli wpisuje prywatną historię swojej rodziny. To historia, która od końca wojny – od powrotu matki pisarki z obozów koncentracyjnych – stoi na niepewnym fundamencie traumatycznych wspomnień. Do starego mitu o drzewie życia Tulli dokłada mit o świecie jako maszynie, w którym życie biologiczne (krążenie soków, kiełkowanie nasienia, dojrzewanie owoców) jest podtrzymywane przez mechaniczny ruch kół zębatach i trybów.

[...] to nie siła kiełkujących nasion i nie ciśnienie soków krążących między korzeniem i koroną daje światu życie, tylko wprawiają go w ruch motory, przekładnie i koła zębate, urządzenia obracające słońce i gwiazdy, ciągnące chmury po nieboskłonie, przepychające wodę przez koryto rzeki (SK, s. 16).

14 Armatowska pisała o tym, że „status rzeczywistości pozostaje nieodgadniony”, co nie znaczy, że nie istnieje, i przywoływała na dowód zdanie ze *Snów i kamieni*: „nie ma bowiem na świecie niczego, co byłoby tylko zmyśleniem” (zob. ARMATOWSKA, 2010, s. 54).

15 To znaczy umożliwiającego danie świadectwa realności opowiadanych historii oraz znacznie lepszy kontakt z czytelnikiem (na co poprzednie powieści, odczytywane jako metateksty, nie pozwalały). Zob. TULLI, 2012, s. 15–16.

Tak zresztą – jakby mechanicznie, używając słów: „bo tak trzeba” – egzystuje bohaterka *Włoskich szpilek* i Szumu – matka Tulli.

Ten świat, który utracił równowagę, bo zaburzyła ją w wielu wymiarach wojna, musi posiłkować się „idea mechanicznej równowagi świata” (SK, s. 34). Ta idea zakłada jedynie iluzję harmonii, atrapę świata, która ma podtrzymać w bohaterach złudzenie porządku, zamaskować ból i poczucie straty:

Było tam dziesięć tysięcy par drzwi, z których przynajmniej połowę z miejsca zamknięto na klucz, ponieważ były nie do przechodzenia, lecz dla symetrii (SK, s. 21).

Majstrowie mają dość zdrowego rozsądku, by nie spodziewać się, że uwierzę w ich dobre chęci. Lecz gwizdzą na to, nie boją się wcale, zadowoleni, że znowu nie dali się na niczym złapać. [...] Czy nie dostarczyli odpowiednich pozorów dobrej woli, wymownych przejawów fałszywej gorliwości, z której dla równowagi musieli sami podśmiewać się po kątach? (S, s. 55)

Cokolwiek by sądzić o historyjce toczącej się wokół placu, pomyślana została jako rzecz lekka i gładka. [...] Jeśli nawet było w niej trochę bólu, to podszytego śmieszością. A jeśli pojawił się policjant, to tylko dla swych zabawnych właściwości, inaczej mówiąc, po to, by puszył się w swym przyciasnym mundurze. Przystojny student potrzebny był dla równowagi, żeby i służąca miała się w kim podkochać (S, s. 68).

Bohaterowie wszystkich powieści Magdaleny Tulli mają poczucie, że żyją jeszcze w znanym sobie, bezpiecznym świecie, podczas gdy pod fundamentami ich domów już od dawna przesypują się „ławice piasku” (S, s. 57). Zwiastują to, co nieuniknione: wojnę, wagony towarowe, komory gazowe i piece krematoryjne. Niech lepiej nie wiedzą, pisze Tulli w *Skazie*, że będą ofiarami „najbardziej bezlitosnych zdarzeń” (S, s. 11). To nie ułatwiłoby działań zaplanowanych przez oprawców, którzy w twórczości warszawskiej pisarki metaforyzowani są w postaciach generałów w wysokich butach, podległych tym generałom żołnierzy i pomniejszych „wykonawców robót” – „panów w drelichach”, którzy są na drugim planie powieściowych zdarzeń.

W swojej narracji autorka *W czerwieni* odzwierciedla koszmarny, inscenizacyjny wymiar Zagłady. O „kwestii ostatecznej” (*Endlösung*) można przeczytać w literaturze przedmiotu i we wspomnieniach ofiar, że była szczegółowo zaplanowaną akcją. Jak w widowisku teatralnym, określone przedmioty pełniły wówczas rolę rekwizytów, a przestrzenie i postacie pojawiały się w rzeczywistości jedynie dla utrzymania jej estetycznej „równowagi”. Ludzie idący na śmierć

musieli do końca pozostać w przekonaniu, że komory gazowe są tylko łaźniami, w których wezmą kąpiel po trudach podróży.

Lekkie, „tekturowe” przestrzenie w utworach Magdaleny Tulli mają stanowić przeciwwagę dla „ciężkiego” losu jej niektórych bohaterów: uchodźców ze *Skazy*, narratora z *Trybów*, „grajków z cygańskiej kapeli” z powieści *W czerwieni*, matki z *Włoskich szpilek* i *Loterii*. Żeby zagłada milionów Żydów i śmierć innych ofiar wojny mogła dojść do skutku, świat musiał być konstruowany – tak jak budowana naprędce przestrzeń obozów koncentracyjnych – „z dykty”¹⁶, a sprawy „najwyższej wagi”¹⁷ zbrodniarze musieli traktować tak lekko, jak to tylko możliwe – by uwierzyć, że życie ich ofiar (dzieci, kobiet i mężczyzn) nic nie znaczy, że ich ciała „mają swoją wagę” (T, s. 124).

Aniołowie ze „złotymi rękami”

Oba pozaliterackie światy, do których odnosi się w swoich utworach Magdalena Tulli: świat wojny i ten nowy świat „po”, którego początek dla Polaków stanowi konferencja jałtańska, mają to samo źródło. Autorka *Awantury w lesie* określa je jako „energię przemocy” (WS, s. 65). To z krążenia w świecie tej energii, twierdzi Tulli, bierze się charakter obu tych rzeczywistości. Podwórka pełne są „prymitywnej przemocy” (WS, s. 94), a żal i pogarda toczą od wewnątrz społeczności miast i miasteczek. W takim świecie funkcjonują bohaterowie powieści Tulli. Życie tych postaci, jego swoisty przebieg i rytm określone są przez ten sam rodzaj energii, którą z racji jej ogromnej destruktywnej siły trzeba „podać dalej”, komuś innemu. Ten ktoś z kolei podaje ją innej osobie, a tamta jeszcze innej itd. W powieści *Skaza* przyczyn strasznego losu uchodźców narrator upatruje

¹⁶ W literaturze przedmiotu znajdziemy wiele opisów, w których obozy koncentracyjne przedstawia się jako przestrzeń prowizoryczną i iluzoryczną – „teatr”, „inscenizacja” zaplanowana, by bez trudu zgładzić miliony ludzi. Zwłaszcza przypominają się „stacje” i „perony” (ich zaimprovizowany wygląd), na które przybywali ludzie z transportów, a które miały udawać prawdziwe miejsca przyjazdu pociągów, a także oszukiwanie więźniów, że przybyli do „oboju pracy”, a nie do „oboju śmierci”, udawanie, że ci, którzy nie przeszli obozowej selekcji, idą do łaźni, a nie do krematorium etc.

¹⁷ W *Snach i kamieniach*, w *Skazie* oraz we *Włoskich szpilekach* znajdziemy fragmenty opisujące świat przedstawiony z perspektywy „spraw najwyższej wagi”. „Żadna fałbanka nie ma tu wagi spraw ostatecznych i spraw ostatecznych w ogóle nie przewidziano. Nawet ci, którzy skaczą z mostu do rzeki, czynią to z przyczyn banalnych i śmiesznych” (SK, s. 71); „Ciężar odpowiedzialności za pomyślność własną i rodziny to ciężar pytań bez odpowiedzi. Cały się bierze stąd, że w kwestiach najwyższej wagi możliwe jest tylko zgadywanie. Do wczoraj możliwe były jeszcze specjalne wyjścia, pewne furtki jeszcze były otwarte dla najbardziej zaniepokojonych, lecz raptem się zamknęły; wszystkie naraz zatrzasnęły się z hukiem; w ten to sposób notariusz razem z rodziną znalazł się w pułapce” (S, s. 44–45); „Miała [matka – K.D.J.] szczęście: ogień strawił dokumenty najwyższej wagi, o mniej ważne nikt nie pytał” (WS, s. 25).

w niektórych „epizodach” z życia generała – na przykład w tym, że bito go butami po głowie. Podmiot tekstu zastanawia się więc: czy generał „zechce wziąć teraz odwet za wcześniejsze upokorzenia?” (S, s. 144) W innym fragmencie *Skazy*, odnosząc się do losu sklepikarza (którego ograbiono i którego stoisko z gazetami brutalnie zdemolowano), narrator zapyta: „czy żal rozleje się, jak nafta z przewróconej bańki i wybuchnie płomieniami gniewu” (S, s. 51)?

We *Włoskich szpilkach* świat PRL, pełen rozgoryczonych ludzi, których dziewczynka spotyka w szkole i wśród sąsiadów, toczy „energia cierpienia, żalu i nienawiści” (WS, s. 65), energia, którą pozostawiły w tym świecie bezsilne wobec swojego losu ofiary Zagłady. To energia, która przechodzi z pokolenia na pokolenie i znacząco pogardą również tę naszą, najbardziej współczesną rzeczywistość.

„To był problem źle wydatkowanej energii” – tak pisarka określiła stan bliski depresji, w jakim była przed napisaniem *Trybów*. W takich chwilach siła, którą moglibyśmy przeznaczyć na działanie, „obraca się przeciwko nam” (TULLI, 2013, s. 55). Z tego z kolei bierze się specyficzna „ociężałość”, jakiej doświadczają w swojej chorobie melancholicy. Pewien wewnętrzny ciężar dostrzegał u swoich pacjentów również Antoni Kępiński, psychiatra, autor książki *Melancholia*. Pisał między innymi: „Subiektywnym wyrazem zahamowania jest uczucie ciężkości. Niekiedy chory ma zupełnie realne wrażenie, że ciężar jego ciała znacznie się powiększył. Subiektywne uczucie ciężaru ciała wyraźnie koreluje z nastrojem. Człowiek wesoły czuje się lekki, choćby w rzeczywistości ważył sporo. [...] Człowiek smutny czuje się ciężki, mimo że może wykazywać niedowagę” (KĘPIŃSKI, 1979, s. 95).

Kępiński twierdzi, że to kwestia niewłaściwie działającego mechanizmu wymiany energii pomiędzy człowiekiem a światem. W tym popsutym „metabolizmie energetycznym” widzi przyczynę specyficznego odrętwienia, w jaki popadali pacjenci psychiatry (KĘPIŃSKI, 2001, s. 55–58). Zwróćmy jednak uwagę, że Kępiński w swojej książce nie tylko nie oddziela od siebie pojęć „melancholia” i „depresja” (co z kolei czynią współcześni melancholodzy¹⁸), ale celowo wraca do starożytnego terminu *melencolia*, by badać chorobę swoich podopiecznych w jej możliwie szerokim ujęciu: filozoficznym, historycznym, kulturowym, religijnym. Kępiński reprezentuje holistyczne podejście do pacjenta w medycynie, co znakomicie przedstawia w swoim wstępie do *Melancholii*, gdzie pisze, że pojęcie melancholii, zawężone od końca XIX wieku do medycznej przypadłości nazwanej depresją, skutkuje pominięciem trwającej od czasów Hipokratesa dyskusji o „smutku nurtującym ludzi, często oscylującym na pograniczu normy i patologii” (KĘPIŃSKI, 1979, s. 3).

18 Między innymi Wojciech BAŁUS (1996) i Marek BIEŃCZYK (2012).

Twórczość Magdaleny Tulli pokazuje polską powojenną rzeczywistość jako melancholijnie zatrutą. „Energia rozpacz” nigdy nie przestaje krążyć w przestrzeni świata, ponieważ zawsze znajdzie się ktoś słabszy (z racji swojego wieku, statusu społecznego, materialnego etc.), na którego można przerzucić swoją rozpacz i wściekłość, czyli własny, noszony przez siebie ciężar. Problem przerzucania „ciężaru” przez jednego człowieka na innego jest stałym motywem we wszystkich powieściach Magdaleny Tulli:

Z władzy i wpływów, które przypadły notariuszowi w udziale, wynikają dla niego pewne przywileje, łatwiej mu niż komukolwiek innemu przerzucić swoje ciężary na cudzy grzbiet. Jego przykład skłania i innych, by czynili to samo na miarę własnych możliwości. Regułą jest w tej historyjce, że słabszy dźwiga najwięcej (S, s. 29–30).

„Toteż najsłabszy dźwiga wszystko” – kończy ten akapit narrator Skazy. Bycie ofiarą jest, jak twierdzi autorka Trybów, „najbardziej upokarzającym doświadczeniem na świecie. Niszczącym” (TULLI, 2013, s. 67).

Dlatego na przykład instytucja zemsty zrobiła tak szaloną karierę. Ludzie nie chcą być niewinnymi ofiarami. Wolą szybko zrobić coś równie złego, jak to, co ich spotkało. Łatwiej dźwigać najgorszą winę niż upokorzenie (TULLI, 2013, s. 67).

I ten najsłabszy będzie próbował pewnego dnia oddać komuś swój ból, przerzucić na kogoś swój ciężar. Dziewczynka, bohaterka *Włoskich szpilek*, zastanawia się, jak „zrównoważyć przechył, który nadała jej życiu przeklęta kasetka” (WS, s. 76), oddać część tego cierpienia, które przerzuciła na dziewczynkę jej matka, była więźniarka obozów koncentracyjnych. Podobnie powie bohaterka *Loterii*:

Nieraz chciałam zrobić coś naprawdę okropnego, coś, co zrównoważyłoby sumujący się ciężar wszystkich upokorzeń. Żeby zapomnieć, ile ważą, trzeba rzucić coś naprawdę ciężkiego na drugą szalę (L, s. 14).

Świat w analizowanych utworach wydaje się utrzymywać swoją równowagę zawsze kosztem kogoś, kto zapłaci odpowiednio wysoką cenę za czyjeś szczęście i spokój. Opisywane w *Snach i kamieniach* mityczne drzewo świata czerpie życiodajne soki z tego, co podziemne, pokątne, co nigdy nie ujrzy światła dziennego.

Jeśli bilans ma się zgadzać, musi zapłacić ktoś inny. Najlepiej, żeby potem niezwłocznie zniknął z oczu (T, s. 42)

– twierdzi narrator *Trybów*.

Ceną podejrzanych zysków, za którymi gonią ubrani w drelichy wykonawcy robót, jest rozpacz i wściekłość drugorzędnych postaci (S, s. 17)

– czytam w *Skazie*.

Piękne sukcesy, za które czyjeś dzieciaki zapłaciły życiem (WS, s. 44)

– mówi z rozgoryczeniem we *Włoskich szpilkach* dziadek Vittorio o klęsce I wojny światowej.

Problematyka, metafory i motywy ciężaru, wagi oraz stałego balansu pomiędzy lekkością a ciężarem – których reprezentacje są tak liczne w twórczości Magdaleny Tulli – kieruje uwagę w stronę kwestii najważniejszej w tej prozie, scalającej wiele różnych, trudnych do zrozumienia elementów (nieraz recenzenci nazywali je „rebusami” – zob. KOMENDANT, 1998; MIZURO, 1999) w jedną całość. Tą kwestią jest wątek Sądu Ostatecznego, który odnaleźć można we wszystkich utworach autorki *Skazy*. Trzeba jednak zaznaczyć, że ów motyw nigdy nie pojawił się wprost w żadnej z powieści autorki *Czerwonej szminki*. Dopiero w ostatnimiej, w *Szumie* Tulli powoła instancję nazwaną przewrotnie „sądem najniższym”. Gdyby jednak wnikliwie przyjrzeć się powieściom tej pisarki, można by zauważyć w każdej z nich wątki bliskie problematyce sądu – poczynając już od debiutanckich *Snów i kamieni*. Rzeczywistość powieściowych miasteczek opisywana jest jako „zawieszona na szalkach niewidocznej wagi” (SK, s. 14–15; T, s. 101); o egzystencji bohaterów tej prozy mówi się, że jest „rzucana na szalę [wagi – K.D.J.]” (S, s. 88), a w powieści *W czerwieni* za wywołanie wojny narrator obwinia jedną z postaci – Kazimierza Krasnowolskiego, który „ciężarem swoich westchnień” przechylił „szalę dynastycznych interesów i dyplomatycznych napięć” (WCz, s. 27). Wnikliwa lektura powieści Tulli przynosi wiele podobnych przykładów.

Topika miary i wagi, ważenia czy ciężaru odsyłają w twórczości Magdaleny Tulli do pozaliterackiego kontekstu okrucieństw dwóch wojen¹⁹ i Zagłady. Pisałam o tym na łamach „Tekstów Drugich”

¹⁹ Część fabuły *Włoskich szpilek* odwołuje się do I wojny światowej i bezsensownej śmierci milionów żołnierzy.

w 2013 roku²⁰. Moja intuicja badawcza nie zawiodła mnie. Kiedy ukazały się *Włoskie szpilki*, w początkowych fragmentach powieści odnalazłam tę scenę:

To w którymś z nich [albumów – K.D.J.] znalazłam ten obraz. Wpatrywałam się w niego godzinami, nie mogłam odebrać wzroku, bo na tym obrazie palono ludzi. Strącani widłami wpadali w ognistą czeluść. Był i anioł, ale nie patrzył w ich stronę. Pod jego skrzydłami schroniło się kilka postaci z dłońmi złożonymi, jak do modlitwy, patrzących zaspanym wzrokiem na tamtych nieszczęsnych, których włosy zajmowały się już od płomieni (WS, s. 17–18).

Mała bohaterka powieści we włoskim albumie malarstwa, jednym z wielu, które może do woli oglądać w mediolańskim domu swoich dziadków, znajduje reprodukcję obrazu. Dziewczynce dzieło wydaje się szczególne, ponieważ „wyjaśnia” jej, jak dotąd nierozwiązaną, kwestię „palenia ludzi”, o której pewnego dnia usłyszała w przedszkolu i której nie mogła w żaden sposób pojąć („To można palić ludzi? W jaki sposób?” – WS, s. 16). Kiedy więc bohaterka widzi ów obraz, na którym płoną ludzie, konstatuje:

Więc to tak – myślałam sobie – więc tak to wygląda. I nikogo już o nic nie pytałam (WS, s. 18).

Jaki to obraz? Kto go namalował? Odpowiedź nie pada wprost w żadnym z fragmentów *Włoskich szpilek*, pozostaje w ten sposób miejsce na domysł czytelnika. W tym sensie byłaby to bardziej hypotypoza, która jedynie sugeruje analogię z jakimś obrazem, niż ekfrazą, która odnosi się do konkretnego dzieła sztuki²¹. Marta Cuber, interpretując ten fragment *Włoskich szpilek*, wskazuje na jeden z obrazów Hieronima Boscha. Ale który dokładnie? *Sąd nad światem*? Tego już badaczka nie doprecyzowuje (CUBER, 2013, s. 324). Jeśli jednak dokładniej przeanalizować pewne szczegóły opisu obrazu (anioł, pod którego skrzydłami chroni się grupa ludzi, ludzie spadający w „ognistą czeluść”, ich włosy „zajmujące się od płomieni”...), to interpretacja wydaje się chybiona (na obrazie Boscha nie ma ani anioła, ani „ognistej czeluści”). Opis bliższy byłby natomiast temu, co znajdziemy na obrazie Hansa Memlinga *Sąd Ostateczny*. Czy fakt, że niderlandzki artysta był niemieckiego pochodzenia,

20 Ukazał się tam mój artykuł na temat topiki ciężaru i lekkości w powieści *Skaza* (DZIKA-JUREK, 2013, s. 25–41).

21 Definicję hypotypozy jako opisu dzieła sztuki w literaturze podaje za książką Adama Dziadka *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej* (zob. DZIADK, 2004, s. 82).

że obraz od wieków znajduje się w Gdańsku (mieście obecnie polskim, ale o historii związanej z Niemcami) miało jakieś znaczenie dla Tulli?²²

Wydaje się, że dla autorki *Włoskich szpilek* ważna jest kompozycja obrazu Memlinga, a przez to fakt, w jaki sposób malarz interpretuje kwestię Sądu Ostatecznego – jednego z najpopularniejszych tematów piętnastowiecznego malarstwa. Otóż Memling w centrum swojego obrazu umieszcza charyzmatyczną postać Michała Archanioła z wagą. Sprawa miary i wagi jako alegorii boskich wyroków wydaje się więc w dziele niderlandzkiego artysty najważniejsza. Okazuje się to również bardzo istotne we *Włoskich szpilkach* – a jeśli spojrzymy przez pryzmat tego, co pisałam wcześniej – również w całej twórczości Magdaleny Tulli.

Przypomnijmy, że czas akcji *Włoskich szpilek* obejmuje kilkanaście lat po wojnie. To okres, w którym rodzą się dzieci byłych więźniów obozów koncentracyjnych, ludzi, którzy po traumatycznych przeżyciach próbują na nowo ułożyć sobie życie. Dotyczy to również matki bohaterki powieści – kobieta sama przeszła przez „pożar” wojny, w której „ogień strawił dokumenty najwyższej wagi” (WS, s. 25). Metaforyka i motyw ognia (pożaru, piekła) odnoszą się tutaj zatem wprost do czasu wojny i pieców krematoryjnych. Z tym, że porządek aksjologiczny z obrazu Memlinga zostaje przez autorkę *Szumu* odwrócony. Ci bowiem, którzy na obrazie spadają w „ogni-stą czelusć” (potępieni), to w oczach małej bohaterki *Włoskich szpilek* niewinne ofiary – jak ofiary wojny, masowo spędzane do komór gazowych i palone w obozowych piecach („nieszczęśnicy”, których „włosy zajmowały się ogniem”). Natomiast postaci „z dłońmi złożonymi do modlitwy”, które na malarskich wizerunkach Sądu Ostatecznego symbolizować mają zbawionych, w prozie Magdaleny Tulli wydają się – odwrotnie niż na płótnie Memlinga – winne. Winne, bo stoją i patrzą obojętnie – „zaspanym wzrokiem” – na cierpienie tych, którzy wkrótce zostaną strąceni w piekło. Także wskazany w powieściowym opisie anioł, który również „nie patrzy”, symbolizuje inne wartości niż anioł z obrazu Memlinga.

Ważnym motywem w powieściach autorki *W czerwieni* jest pewien szczególny rodzaj spojrzenia. Można go nazwać spojrzeniem „niewidzącym”. Ten charakterystyczny wzrok – lodowaty, „stalowoszary” – ma również matka bohaterki *Włoskich szpilek*, która nigdy nie patrzy córce w oczy, lecz „kilka centymetrów poniżej kołnierzyka” (WS, s. 81). O postaciach powieści Tulli, tych, „którzy patrzą

22 Moje przypuszczenia potwierdziła sama autorka, z którą miałam się okazywać spotkać w Żywcu w 2016 roku podczas festiwalu „Żywiec miasto zmySŁÓW” (byłam jego pomysłodawczynią i współorganizatorką).

z dystansu” i którym „emocje nie mącą umysłu”, mówi inny fragment *Włoskich szpilek*:

lepiej wrócić do zagadek. A więc: co byś zrobił, gdyby niewyraźne ciemne postacie bez twarzy, zwane Niemcami, ściagały twoją rodzinę i gdybyś mógł ukryć wszystkich oprócz jednej osoby. Emocje mącą umysł, lepiej więc spojrzeć na to z dystansu. Kto patrzy z dystansu, **ma w głowie miarę i wagę** spraw oraz świadomość, powiedzmy, boską. Nie drży i oczy nie zachodzą mu łzami (WS, s. 9, podkr. – K.D.J.).

Niedoścignionym wzorem sprawiedliwego osądu jest więc tutaj postać esesmana; istoty, która, jak anioł z obrazu, „patrzy z dystansu”, „ma świadomość boską”, feruje wyroki na prawo i lewo, przez chwilę „ważąc” w dłoni czyjeś życie; to esesmani na rampie, w „scenie selekcji” swoich ofiar.

Tę figurę anioła, u którego ważniejsza od oczu i ich uważnego spojrzenia jest sama ręka, jej gest, odnaleźć można również w innych utworach Magdaleny Tulli. Narrator powieści *Skaza* porównuje „majstrów” współodpowiedzialnych za los uchodźców do „aniołów o złotych rękach” (S, s. 58); tych samych „majstrów” nazywa również: „upadłymi aniołami zapleczy” (S, s. 58), którzy „cenią się wysoko ze względu na pewne specjalne umiejętności” (S, s. 58). Z kolei w powieści *W czerwieni* „aniołki o złotych rączkach” – figurki wieńczące fronton kamienicy – zrzucają pewnego dnia z wysokości kamień, który zabija jedną z bohaterek tej powieści – Emilkę Loom (WCz, s. 16). „Aniołem śmierci” więźniowie Auschwitz nazywali Josefa Mengele, niemieckiego lekarza, który – zawsze ubrany w czysty biały fartuch i białe rękawiczki – na rampie obozowej wybierał ludzi do swoich potwornych eksperymentów medycznych.

To specyficzne, „niewidzące” spojrzenie oraz niewinny gest ręki, który w rzeczywistości, w czasie wojny, mógł zdecydować o „kwestiach najwyższej wagi”, jak śmierć bohaterów, jest lejt-motytem całej twórczości Tulli. Postać anioła, który na obrazie Hansa Memlinga trzyma w dłoni wagę, Magdalena Tulli porównuje w swoich powieściach do postaci niemieckiego nazisty, który podczas wojny „ważył” w swoich dłoniach losy tysięcy ludzi i którego jeden gest ręki wystarczył, by kogoś strącić w ogień albo przeciwnie – ocalić, czyli ustawić po swojej prawicy. Taka sugestia tkwi w utworach autorki *Skazy*, ale może być również odnaleziona w pracach Antoniego Kępińskiego, którego z warszawską pisarką łączy zainteresowanie i Zagładą, i melancholią. W *Rytmie życia* (Kępiński, 1978), książce psychiatry będącej zbiorem esejów z pogranicza filozofii i medycyny, znajdziemy przejmujący grozą opis selekcji nowo przybyłych do obozu więźniów. „Było w tej scenie coś z sądu

ostatecznego” (KĘPIŃSKI, 1978, s. 79) – pisze Kępiński w rozdziale książki zatytułowanym znacząco *Psychopatologia decyzji*: „Jednym z obozowych obrazów, które obok kominów krematoryjnych, stosów nagich, wyniszczonych ciał utkwiają na długi czas w pamięci ludzkości, jest scena selekcji na rampie. Tłum kobiet, mężczyzn, starców, dzieci, bogatych i biednych, pięknych i brzydkich defilował przed lekarzem SS, stojącym w postawie **władcy i sędziego**. Nieznaczący ruch ręki tego człowieka decydował, czy stojący przed nim drugi człowiek pójdzie za chwilę do gazu, czy też dana mu będzie możliwość przeżycia choćby kilku dni lub miesięcy. **Było w tej scenie coś z sądu ostatecznego; ruch ręki kierował do ognia lub dawał sposobność ocalenia**. Ci, co czekali na wyrok, zazwyczaj nie wiedzieli, co ich czeka. Wiedzieli tylko, że ruch ręki jest ważnym znakiem w ich życiu, coś oznacza, ale co, pozostało dla nich nieraz tajemnicą, aż do chwili gdy w otworze sufitu rzekomej łaźni ukazywała się głowa w masce gazowej. Gdy więźniowie szli do selekcji i wiedzieli, że idą do gazu, ostatkiem sił starali się wyprostować, maszerować sprężystym krokiem, by zrobić na lekarzu SS dobre wrażenie i **znaleźć się po jego prawicy**” (KĘPIŃSKI, 1978, s. 79).

Sytuacja na obozowej rampie oraz przywołany obraz lekarza SS, który „feruje wyroki”, posłużyły Kępińskiemu jako szczególny przykład patologii aktu dokonywania wyboru. Jednak autor *Melancholii* dochodzi w końcówce swojego eseju do zdumiewającej konkluzji. Kępiński pisze, że taka właśnie postawa decydenta, w której bierze udział nie oko, zawsze gotowe się wzruszyć, lecz mechaniczny gest ręki, jest w istocie zgodna z powszechnie utrwalonym wizerunkiem sprawiedliwej, bo ślepej Temidy.

Również na najstojniejszym wizerunku malarskim Sądu Ostatecznego – obrazie Hansa Memlinga – w sprawiedliwej selekcji zbawionych i potępionych największe znaczenie ma gest ręki Michała Archanioła i przedmiot wagi. Anioł nie patrzy na ludzi, w prawej ręce trzyma miecz, w lewej – wagę, którą wspiera na mieczu. To właśnie boska waga, zgodnie z jeszcze przedchrześcijańskimi wierzeniami w *psychostasis*²³, może mierzyć ludzką moralność i wskazywać, ile waży serce człowieka. Szczególny wydźwięk ma opis obrazu dokonany przez Andrzeja Nowakowskiego w książce pt. *Sąd*, pracy zawierającej nowe interpretacje tego dzieła. Otóż patrząc na centralny punkt *Sądu Ostatecznego*, badacz napisał: „Niewzruszony archanioł Michał w imieniu niewzruszonego

23 Memling maluje na swoim obrazie *psychostasis* zgodnie z biblijną Księgą Daniela (Dn, 5,27): „zważono cię na wadze i okazałeś się zbyt lekki”. Wyjaśnia to w swoim esej Anton Ziemba, który pisze o wadze w dziele Memlinga tak: „Więcej ważą cnota i dobre uczynki, przeto szala ze zbawionym opada, a nie wznosi się ku górze, ku Bogu, jak było u Rogiera” (ZIEMBA, 2016, s. 91).

Chrystusa odmierza z aptekarską dokładnością dobre i złe uczynki” (NOWAKOWSKI, 2016, s. 20).

To w tym piętnastowiecznym wizerunku anioła, który „niewzruszony” dokonuje selekcji i posyła wybranych ze zgromadzonych wokół siebie ludzi na swoją prawą (zbawieni) lub lewą stronę (potępieni), autorka Trybów dostrzega symboliczny początek myśli, „kulturę”, której udało się uprawomocnić przemoc i władzę nad innym człowiekiem (św. Michał Archanioł z obrazu Memlinga trzyma wagę na pastorał, symbolu władzy kościelnej) w imię idei wymierzania sprawiedliwości. Tę myśl naziści wykorzystają później, by zgładzić miliony Żydów. Jak pisze Stanisław Lem w opowiadaniu *Prowokacja*: „prześladowanie Żydów nie miało być żadnym przestępstwem, lecz jego diametralną opozycją, mianowicie wymierzeniem najwyższej sprawiedliwości” (LEM, 2003, s. 297).

Lem, podobnie jak Kępiński i Tulli²⁴, dostrzega symbolikę „boskiej sprawiedliwości”, jaką posługują się w czasie wojny naziści. Żeby nie czuć się banalnymi przestępcami, wykonawcy planu „ostatecznego rozwiązania” musieli mieć poczucie, że jest on czymś zupełnie innym niż masowym zabijaniem niewinnych ludzi – jest próbą wymierzania sprawiedliwości. Co więcej, pisze Lem, regularny (codzienny) rytm zabijania nadał tym zbrodniom specyficzny rodzaj autonomii, wytworzył schemat, kulturę mordu... „Zbrodnia [...], jeśli nie jest sporadycznym przekroczeniem norm, lecz regułą kształtującą życie i śmierć, wytwarza własną autonomię, tak samo, jak kultura” (LEM, 2003, s. 286) – pisze autor *Solaris*.

To ta „autonomia” właśnie – zestaw gestów, zaczerpnięte z kultury idee, uświęcone wizerunki i symbole, schematy mówienia i myślenia – pozwoliły nazistom zrealizować potworny plan *Endlösung*. Zagłada musiała mieć swój własny, osobny język, inaczej nie doszłaby do skutku. Od *Snów i kamieni*, swojego debiutu, aż do opublikowania autobiograficznych *Włoskich szpilek* i *Szumu Tulli* tropi ów język i jego „tryby”. Metaforyka ciężaru i wagi, której konsekwentnie (może nawet obsesyjnie) używa w swoich powieściach autorka *W czerwieni*, to w naszej mowie ślady pozostałe po rzeczywistości pieców krematoryjnych, a wiedza, że ów – jak pisał Kępiński – „ruch ręki jest ważnym znakiem”, jest wiedzą wyniesioną z tamtego świata.

24 Niewykluczone, że autor *Bajek robotów* zainspirował się w swoich opowiadaniach – które są recenzjami dwóch nieistniejących książek: *Dziejów ludobójstwa* Horsta Apernicusa i *Jednej minuty* J. Johnsona i S. Johnsona – pracami Kępińskiego; pierwszy druk *Prowokacji* ukazał się w 1980 roku w czasopiśmie „Odra”. Z kolei Tulli mogła poznać i *Rytm życia* (z notek biograficznych wiemy, że studiowała przez pewien czas psychologię), i *Prowokację*.

Bibliografia

- ARMATOWSKA Joanna, 2010: *Konstrukcja i destrukcja w prozie Magdaleny Tulli na przykładzie „Snów i kamieni”*. „Polonistyka”, nr 9.
- BAŁUS Wojciech, 1996: *Mundus melancholicus. Melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*. Kraków: Universitas.
- BIEŃCZYK Marek, 2012: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa: Świat Książki.
- CUBER Marta, 2013: *Metonimia jako struktura wyobraźni. O prozie Magdaleny Tulli*. W: EADEM: *Metonimie Zagłady. O polskiej prozie lat 1987–2012*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- DZIADEK Adam, 2004: *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- DZIKA-JUREK Kamila, 2013: „Setka szarych palt”. (Nie)świadomość Zagłady w powieści „Skaza” Magdaleny Tulli. „Teksty Drugie”, nr 5.
- KĘPIŃSKI Antoni, 1978: *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KĘPIŃSKI Antoni, 1979: *Melancholia*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- KOMENDANT Tadeusz, 1998: Trzeci wymiar. „Gazeta Wyborcza”, 5.09.1998, dodatek: „Książki”, nr 9.
- LEM Stanisław, 2003: *Prowokacja*. W: *Biblioteka XXI wieku*. Pośl. Jerzy JARZĘBSKI. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MIZURO Marta, 1999: *Fraszka, igraszka, zabawka blaszana*. „Odra”, nr 2.
- NOWAKOWSKI Andrzej, 2016: *Wstęp*. W: *Sąd. „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga*. Fotografie wykonał, wstępem opatrzył Andrzej NOWAKOWSKI. Kraków: Universitas.
- TULLI Magdalena, 1999a: *Sny i kamienie*. Warszawa: W.A.B.
- TULLI Magdalena, 1999b: *W czerwieni*. Warszawa: W.A.B.
- TULLI Magdalena, 1999c: *Za plecami narratora*. Rozm. przeprowadził Marek ZALESKI. „Res Publica Nowa”, nr 5/6.
- TULLI Magdalena, 2003: *Tryby*. Warszawa: W.A.B.
- TULLI Magdalena, 2007: *Skaza*. Warszawa: W.A.B.
- TULLI Magdalena, 2011: *Włoskie szpilki*. Warszawa: Nisza.
- TULLI Magdalena, 2012: *Polaku, nie pomiataj sobą. Będziesz lepszy*. Rozm. przeprowadziła Dorota WODECKA. „Gazeta Wyborcza”, 20.10.2012, dodatek: „Magazyn”.
- TULLI Magdalena, 2013a: *Loteria*. „Zeszyty Literackie”, z. 4.
- TULLI Magdalena, 2013b: *Naród, który nie musi nikogo rzucać na kolana*. W: Dorota WODECKA: *Polonez na polu minowym*. Warszawa: Agora.
- TULLI Magdalena, 2017: *Jaka piękna iluzja. Magdalena Tulli w rozmowie z Justyną Dąbrowską*. Kraków: Znak.
- WIEDEMANN Adam, 1995: *Uwaga! poemat*. „NaGłos”, nr 21.
- ZIEMBA Adama, 2016: „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga – zagadki badawcze. W: *Sąd. „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga*. Fotografie wykonał, wstępem opatrzył Andrzej NOWAKOWSKI. Kraków: Universitas.

Kamila Dzika-Jurek

“The Most Weighty” Issues in the Works of Magdalena Tulli

Summary: The author examines metaphors related to weight in the oeuvre of Magdalena Tulli, indicating the notion that elucidates and orders what has hitherto defied interpretation in her novels. It is pointed out by the essay's author, and corroborated by numerous quotations from Tulli, that the Warsaw-based writer often described as a post-modernist weaving multi-thread narrative, in fact creates literature devoted to a single topic – the Shoah. An interesting way of indicating this fact is a painting by Hans Memling, *Last Judgement*, mysteriously appearing in Magdalena Tulli's novel entitled *Włoskie szpilki* [Italian High-Heels].

Keywords: Magdalena Tulli, Shoah, *Last Judgement* by Hans Memling, melancholy

Kamila Dzika-Jurek

Les questions du « poids lourd » dans l'œuvre de Magdalena Tulli

Résumé : L'auteure de l'article suit la métaphore du poids et de l'importance dans l'œuvre de Magdalena Tulli en y soulignant la notion qui clarifie et organise les questions difficiles à interpréter jusqu'alors dans la création artistique de l'auteure de *Skaza*. L'auteure de l'essai en citant de nombreux fragments des livres de Tulli prouve que la création de l'écrivaine varsovienne définie souvent par certains critiques en tant que l'exemple de la littérature postmoderne multithématique est en effet une littérature d'un seul thème – Holocauste. Le tableau de Hans Memling *Le Jugement dernier* qui apparaît mystérieusement dans *Włoskie szpilki* – l'avant-dernier roman de Magdalena Tulli – explique de manière intéressante cette question.

Mots clés : Magdalena Tulli, Holocauste, *Le Jugement dernier* de Hans Memling, mélancolie



Śmieciowe jedzenie?

Problematyka odpadów

w *Pokarmie suweren* Kacpra Bartczaka*

W *Życiu na przemiał* Zygmunt Bauman uznał odpady za „najbardziej dręczący problem, a zarazem najpilniej strzeżoną tajemnicę naszych czasów” (BAUMAN, 2004, s. 46). Za „nasze czasy” należałoby uznać koniec XX oraz XXI wiek, realia ponowoczesne i (post)kapitalistyczne wzmocnione kontekstami nadprodukcji i globalizacji. To właśnie w tych warunkach wizje śmieciowe zawładnęły kulturową wyobraźnią, stały się osobnym problemem poruszonym w debatach oraz przedsięwzięciach politycznych, społecznych, ekologicznych, artystycznych. Dla Baumana odpady stają się kategorią wyjściową w refleksji prowadzonej nad realiami ponowoczesności – od tego zagadnienia rozpoczyna on *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Śmieci i śmieciowość tworzą także istotną ramę wyobrażeniową w kontekstach ekonomicznych poruszanych w *Życiu na przemiał*. Związane z odpadami kategorie nieporządku oraz rozproszenia fundamentalne są również dla diagnoz zaproponowanych przez socjologa w wydanej w 2017 roku *Retrotopii*.

Odpady są obecnie „najbardziej dręczącym problemem” ze względu na – ujmę to w dużym skrócie – ich nadmiar, powodujący zagrożenie dla wszystkich żywych organizmów. Stanowią także największą tajemnicę, ponieważ, niezależnie od tempa przyrostu odpadów, ich funkcjonowanie w przestrzeniach prywatnych i publicznych polega na przemieszczaniu śmieci, ukrywaniu ich przed wzrokiem konsumentów. Informacje o skutkach nadprodukcji odpadów najczęściej docierają do konsumentów za pośrednictwem mediów elektronicznych. Wspomniana przez Baumana „zagadkowość” dotycząca śmieci to największe zagrożenie związane z ich nadmiarem – stanowią one bowiem zarówno jeden z największych globalnych problemów, jak i zjawisko, z którym nie sposób bezpośrednio się skonfrontować.

Dzięki tej niewidocznej cyrkulacji odpadów oraz nieustannemu transportowaniu ich poza granice naszego wzroku dla myślenia o śmieciach przede wszystkim potrzebne jest wyobrażenie istnienia

* Treść artykułu stanowi fragment przygotowywanej w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w roku akademickim 2018/2019 pracy licencjackiej pt. *Problematyka odpadów w poezji polskiej po 1989 roku*.

arbitralnych granic między tym, co brudne, a tym, co czyste. Zygmunt Bauman zdefiniował odpad w następujący sposób: „Przeciwieństwo czystości – [...] zanieczyszczenie, plama, brud, śmiecie – to tyle, co rzeczy »nie na swoim miejscu«. To nie cechy własne [...] rzeczy czynią je »brudem« – lecz miejsce, w jakim się chwilowo znalazły [...]. Rzeczy »brudne« w jednym układzie mogą przestać razić i budzić obrzydzenie, jeśli tylko znajdą się w innym układzie – i na odwrót. Wypucowane do blasku trzewiki staną się brudem, jeśli je cisnąć na stół biesiadny [...] Ślinka cieknie na widok jajecznic, apetycznie ułożonej na talerzu. Ta sama jajecznica stanie się brudną plamą i wzbudzi wstręt, gdy się znajdzie na kołdrze lub na spodniach” (BAUMAN, 2000, s. 13).

Przykłady żywności i przedmiotów są najoczywistszym odniesieniem w kontekście odpadów. Jednak śmieci – oraz ogólne rozróżnienie na brud i czystość – równie mocno jak w środowisku naturalnym zakorzenione są w świadomości (narodowej, społecznej, ekonomicznej) jako metafora tych grup społecznych czy etnicznych, które w danym porządku są ściśle powiązane z poszczególnymi miejscami, rolami czy też zawodami lub przekraczają jakieś – najczęściej geograficzne – granice. Baumanowi w *Ponowoczesności...* definicje brudu i porządku potrzebne były do scharakteryzowania myślenia o czystości rasowej oraz rasistowsko-nacjonalistycznych dyskursów bazujących na porównaniu obcego (imigranta, uchodźcy) do śmiecia/zarazy/brudu. Z kolei Vik Muniz w filmie *Śmietnisko* (WALKER, reż., 2010), przyglądając mapie, na której widać drogę oddzielającą wysypisko Jardim Gamacho od reszty Rio de Janeiro, mówi: „Patrz na to miejsce – tam jedzie wszystko, co nie jest dobre. Łącznie z ludźmi. Będę pracował z ludźmi, którzy w społeczności brazylijskiej postrzegani są jak śmiecie”.

Odpady są ważnym kontekstem wyobraźniowym wszędzie tam, gdzie spajające dany porządek granice zostają w jakiś sposób naruszone. W eseju *Śmieciowa przestrzeń* holenderski architekt Rem Koolhaas zwraca uwagę na całkowity chaos, zniesienie granic, a nawet destrukcję poszczególnych porządków jako zjawiska kluczowe dla zglobalizowanej kultury, zamieniające architekturę, sztukę czy język w tytułową przestrzeń śmieciową: „Śmieciowa przestrzeń to trójkąt bermudzki pojęć, porzucona szalka Petriego: unieważnia rozróżnienia, podminowuje determinację, myli zamiary z realizacją. Zastępuje hierarchię gromadzeniem, a kompozycję dodawaniem [...] Niewyraźne imperium zamazanych widoków, łączące to, co wysokie, z tym, co niskie, publiczne z prywatnym, proste z krzywym” (KOOLHAAS, 2017, s. 102–103).

Z perspektywy socjologicznej proces „uśmieciowienia” wydaje się wyjątkowo arbitralny i jednostronny. Łatwo stać się śmieciem (zagrażającą jakiegóż społeczeństwa „zarazą”), trudniej jednak

przejsć z tej pozycji do ustanowionego przez dominujące dyskursy porządku – do tego, co normatywne, lub tego, co „naturalne”. Przykładem takiego „od-śmieciewienia” są historie pracowników wysypiska przedstawione przez Vika Muniza. Wzbogacają się oni na projekcie artystycznym, dzięki czemu mogą porzucić pracę zbieraczy, która w hierarchii społecznej sytuowała ich na najniższym szczeblu, w sferze brudu i ubóstwa.

Sztuka natomiast, w której podejmowany jest problem odpadów, zdaje się podważać wyobrażenia o arbitralnych granicach między brudem a czystością. Z perspektywy artystycznej wszelkie bariery, przejścia z porządku w nieporządek, od śmiecia do wartościowego podmiotu (bądź przedmiotu, w przypadku wykorzystania konkretnych materiałów w sztukach wizualnych) okazują się bardziej płynne. Pozytywna lub negatywna waloryzacja procesów, dla których wyobrażenia kluczowe jest zjawisko odpadu, śmiecia, resztki, brudu, również ulega skomplikowaniu. Portrety stworzone przez Vika Muniza i zbieraczy, skomponowane w całości ze śmieci z Jardim Gamacho, były warte tyle, że pracownicy wysypiska mogli dzięki zarobionym pieniądзом zmienić pracę i porzucić miejsce, które w hierarchii społecznej lokowało mężczyzn na najniższej pozycji. Pinar Yoldas w swoim projekcie *Ecosystem of Excess* wykorzystuje plastik w próbie odpowiedzi na pytanie, jak wyglądałyby podstawowe formy życia, gdyby rozwinęły się w oceanie w jego dzisiejszym stanie: w wodach zaśmieconych plastikiem (YOLDAS, 2014). Z kolei projekt #365, *Unpacked* autorstwa Antoine Repessé ma wartość reportażową – zdjęcia pokazują ilość odpadów produkowanych przez jedną osobę w danym pomieszczeniu gospodarstwa domowego w ciągu roku (REPESSE, 2015). O ile jednak w sztukach wizualnych artyści mogą wykorzystywać materiały takie jak plastik, aluminium, żywność, tkaniny, a nieraz dosłownie przenoszą je ze śmietników do galerii sztuki, o tyle pisarz ma do dyspozycji tylko jeden surowiec wtórny, jakim jest język.

Gdyby szukać w najnowszej polskiej poezji głosu najdogłębniej oddającego skalę, w jakiej współczesna wyobraźnia zdominowana została przez wizje związane z odpadami, oraz wskazującego na komplementarność tych wizji z różnymi obszarami zbiorowych doświadczeń, trzeba by przywołać Kacpra Bartczaka i jego zbiór *Pokarm suweren*. Śmieci z pewnością nie są w tym tomie obecne tak jawnie, jak choćby w *Sierpniu* Aldony Kopkiewicz, gdzie stanowią główny element poetyckiego krajobrazu. To, w jaki sposób autor *Wierszy organicznych* wykorzystuje motyw odpadów, nie wpisuje się też jednoznacznie – na poziomie przedstawienia bądź krytyki – w wątki ekologiczne obecne w polskiej poezji ostatnich lat. Śmieciowa problematyka w tekstach Bartczaka widoczna jest najbardziej w jego podejściu do języka – poprzez wypracowaną stylistykę

autor zdaje się ukazywać to, że działania pisarza są przede wszystkim ingerencją w materiał śmieciowy, jakim stał się język w świecie globalizacji i nadprodukcji. Działania te stanowią recykling pojęć, motywów, dyskursów. Bartczak tworzy swego rodzaju poetycki „język resztkowy” – spójność *Pokarmu suweren* osiągnięta jest za pomocą świadomego i konsekwentnego przechwytywania języków (naukowego, religijnego, biurokratycznego), tworzenia między nimi płynnych przejść czy nieoczywistych połączeń po to, by poszczególne elementy przeobraziły się w żywą, organiczną i materialną strukturę. Być może za to symbiotyczno-pasożytnicze współistnienie zróżnicowanych dyskursów odpowiada coś w rodzaju spajającej je postaci czy podmiotu, jednak – mimo że w *Pokarmie...* często „ktoś się wypowiada”, ktoś się przedstawia, do kogoś o czymś mówi – takie podejście do języka oraz samego wiersza ma raczej za zadanie ukazywać niemożliwość zaistnienia jakiejś spójnej podmiotowości.

„Nadmieniony w rozkładzie” –

podmiotowość ukonstituowana na odpadach

Bartczak już w tytule swojej książki sygnalizuje estetyczno-artystyczny problem, z jakim będziemy musieli sobie poradzić, interpretując te wiersze. Tytuł *Pokarm suweren* to zapowiedziana próba jednoznacznego, rzeczownikowego określenia elementów, z jakich zbudowane są wiersze tomu. Dodatkowo w książce mamy do czynienia raczej z zapisem swego rodzaju procesu, w ramach którego dochodzi do chwilowych materializacji podmiotowości, niż ze spójnym podmiotem, adresatem bądź możliwymi do realistycznego umiejscowienia okolicznościami wypowiedzi. Przejawem takiej podmiotowości są pojawiające się w utworach Bartczaka postacie lub ich hybrydy, a także konstrukcja wierszy jako komunikatów kogoś (lub czegoś?) kierowanych do pewnego odbiorcy.

Ciągłe wymiany i przetworzenia w obrębie konstruowanych przez Bartczaka fraz mogą świadczyć o tym, że w jego wierszach wielokrotnie zabiera głos jedna postać przyjmująca różne wcielenia. Postać ta raz nazywa, określa, przedstawia samą siebie, raz zwraca się do kogoś (człowieka, bóstwa, wiersza, siebie samej?). W *Głonie chłonicznym* wypowiadająca się „istota” nazywa siebie wprost i na tym zasadza się cała konstrukcja wiersza – pojawia się określenie, imię „podmiotu”, a następnie zobrazowane zostają jego czynności, pragnienia, dążenia:

ja pokarm suweren
[...] puszczam się
prądem [...] po samo piękno

[...]
robot liryczny białkowego skryptu
który wybucham płaczem rześistym
[...]

nadmieniony w rozkładzie
nadrukiem estrem spitym z ziemi
pozwól niech syć węglan polityczny
(*Glon chtoniczny*, BARTCZAK, 2017, s. 7)

Wiele wierszy w książce ma podobną konstrukcję. Tytuł przybiera formę rzeczownika-nazwy czegoś (kogoś?), a utwór stanowi pewną formę wypowiedzi tytułowego konstruktu. Określenie „glon chtoniczny” jest w zacytowanym wierszu wymienne z innymi określeniami, te przeszczepione są do kolejnych wierszy zbudowanych na podobnej zasadzie (*Niesuweren, Ja owodniowy, Jestem kremem*). Następuje przez to w zbiorze kumulacja nazw i wypowiadających się postaci, wszystkie zaś spaja tytułowy „pokarm suweren”.

Pod względem gramatycznym tytułowa konstrukcja stanowi zbitkę dwóch rzeczowników w mianowniku określających się wzajemnie – pokarm jest suwerenem, a suweren pokarmem, natomiast w powszechnym użyciu dla uproszczenia odmienia się tylko pierwszy człon tytułu (Bartczak mówi: „w *Pokarmie suweren*”). Tę relację równoczesnego pożywiania się i bycia pokarmem, którą zapowiada tytuł tomu, odnajdujemy również w sformułowaniu „glon chtoniczny”, które jest jednym z określeń pokarmu-suwerena. W ciekawy sposób obrazuje ono kwestię pożywiania się oraz suwerenności organizmu. Taka nazwa sugeruje pewną wymianę, przepływy między sferami biologii, kultury, religii, mitów, a także – między czystością a brudem, zmazą. Glon z punktu widzenia biologicznego jest samożywny i dlatego suwerenny – nie potrzebuje pokarmu do wytworzenia substancji organicznych. Sam stanowi jednak pożywienie dla wielu innych istot. Ma korzystny wpływ na środowisko, jest też na szeroką skalę wykorzystywany przez człowieka, choć w organizowanych przez niego przestrzeniach (basenach, akwariach) stanowi niepożądany brud. Jest oślizgły, zimny i mokry, związany z żywiołem wody – a przez Bartczaka zestawiony został z innym porządkiem: podziemnych (chtonicznych) bóstw piekielnych, związanych z żywiołem oraz kultem ziemi.

Bardziej niż z podmiotem wypowiedzi mamy w *Pokarmie...* do czynienia z jakimś środowiskiem, siecią organizmów. Jeśli bowiem ktoś się wypowiada i w jakiś sposób sam siebie weryfikuje, to raz przybiera postać wiersza, raz człowieka („człowiek jest formą myślenia wierszem” – *Substancja odmian trans*, BARTCZAK, 2017, s. 36), innym razem bóstwa (pojawiają się takie określenia, jak „Wielki szczeź-

niku”, „O niebiodegradowalny”, „Żywiec”, oraz wzniosłe, religijne formy wypowiedzi), innym razem jakiejś substancji bądź mikro-organizmu. Te same wcielenia odnajdujemy w wierszach, w których wypowiadający się konstrukt nie mówi „Jestem...”, ale „Jesteś...” – na przykład w *Nietrawieniu newsa* (BARTCZAK, 2017, s. 6), w którym nazwany zostaje nie ten, kto mówi, ale ten, do kogo kierowana jest wypowiedź. W świecie *Pokarmu suweren* kwestia podmiotowości jest dodatkowo skomplikowana tym, że – podmiotowość pojęta tutaj jako zdolność wypowiadania się jakiejś spójnej postaci – zaciera się, stale wymienia z przedmiotowym ukazaniem organizmu/ciała jako tego, co dopiero musi „zostać wypowiedziane”, nakarmione, jak w wierszu *Konsubstancje*.

Żadna z postaci czy wcieleń z tomu Bartczaka nie wyklucza funkcjonowania innej, wszystkie spaja powtarzająca się konstrukcja wierszy. Wszystkie organizmy stanowią wzajemnie dla siebie pokarm. W tych wymianach jednak dla ich funkcjonowania równie ważne co płyny ustrojowe – pobieranie pokarmu z jednych substancji i wydalanie kolejnych – są dyskursy. Zachodząca między organizmami oraz samymi językami stała wymiana energii nieraz przybiera formy pasożytnicze:

jesteś [...]
 sensem newsa
 jego hybrydą chlebową
 dopalaczem datą spożycia
 w etykiecie płynem czerpanej
 ustrojowym impregnatem newsa
 preparowanym ci
 twoim sokiem od środka
 (*Nietrawienie newsa*, BARTCZAK, 2017, s. 6)

Każda z przedstawionych tożsamości czy podmiotowości powstaje w wyniku pewnych pęknięć i odpowiada za przepływy, przemieszczania między ciałami czy sferami doświadczenia oraz za zatarcie granic między nimi, za nieporządek, rozsadzanie znanych układów:

perło światła wymiocino wieprzu jestem
 na wymianę złączników na wyciągnięcie
 wszczynam migracje to ja migruję
 [...]

prószę mróz katechezę ciał niebieskich
 od mrozu do czarnego nieba
 czytam siebie w jego wnętrzu jestem

mu hiperbolą wymiarem śpiewem
[...]

biorę udział jestem
magmą albo plazmą w róży
palę próżnię jestem różą
(*Pieśń tego*, BARTCZAK, 2017, s. 33)

Co jednak najistotniejsze, jeśli mowa o kwestii podmiotowości w *Pokarmie suweren*, to fragmenty wskazujące na recyklingowe pochodzenie tworzonych przez Bartczaka postaci-organizmów-substancji. W *Ja owodniowy* ktoś lub coś mówi o sobie „ja owodniowy / [...] wadą powołany” (BARTCZAK, 2017, s. 25). W wierszu *Konsubstancje* mamy do czynienia z podobną sytuacją wypowiedzi, a warunkiem zaistnienia jakiegoś wypowiadającego się podmiotu-organizmu jest przefiltrowanie go, „wypowiedzenie” przez inne „współsubstancje”, głównie te resztkowe, narkotykowe, wydaliny:

opiaty [...] twierdźcie się
oparem procedowane
rońcie wznoście
[...] upławy [...]
mówcie mnie
(*Konsubstancje*, BARTCZAK, 2017, s. 5)

Kolejny ślad takiej resztkowej podmiotowości znajdujemy w wierszu *Gnieć*:

zużyty żywy
[...] ponad grudą łotu ziemi
żyje w przeskoku amok drzenie
(*Gnieć*, BARTCZAK, 2017, s. 18)

W *Glonie chtonicznym* dochodzi do głosu

robot liryczny [...] który wybucham płaczem rzęsim
[...] nadmieniony w rozkładzie
nadrukiem estrem spitym z ziemi
(*Glon chtoniczny*, BARTCZAK, 2017, s. 7)

Przywołane przykłady wskazują na śmieciowe pochodzenie skonstruowanych przez Bartczaka tożsamości. Ich ewentualna podmiotowość ukonstytuowana została na odpadach – organicznych, językowych, kulturowych. Relacja ta ma jednak charakter wymienny: zbudowana z odpadów podmiotowość, gdy jest zdolna do wypowie-

dzenia, przetworzenia języków, sama produkuje śmieci. Bartczaka wiersz-organizm, poza tym, że mówi, nadaje i eksploruje nowe znaczenia („morfiały” i „torfemy”), jest także zdolny do produkowania wydaliny, wymiocin, odchodów:

kiedyś wymiotowałem nocą do rzeki
drżałem z zimna rozkoszy

po wielodniowej biegunce woda
mówiła masz prawo do skóry

jesteś wierszem rozumnym
[...]

(Prawo wiersza, BARTCZAK, 2017, s. 41)

Te organiczne odpady wiersza zdają się wpisane w ciągłą cyrkulację śmieciowego tworzywa językowego. Zużyte już w poezji kategorie zostają znów powołane do życia i obdarzone nowymi funkcjami, a nieoswojone jeszcze w poezji dyskursy naukowe wprowadzają element obcości, namysłu nad granicami języka dostępnego poezji.

W końcu stworzony przez Bartczaka hybrydyczny, wielopostaciowy „podmiot” jest śmieciowy nie tylko w tym sensie, że powstaje w wyniku recyklingu i kolażu różnych dyskursów, strawionych już pokarmów, lecz także dlatego, że pozostaje metaforą przemieszczeń, rozsadzania autonomicznych porządków. Odpowiada za hybrydyczne połączenia, jest ich reprezentacją („wszczynam migracje to ja migruję” – *Prawo wiersza*, BARTCZAK, 2017, s. 41), a w wierszu *Jestem kremem* mówi wprost: „jestem przemieszczeniem” (BARTCZAK, 2017, s. 52). Postać mówiąca w wierszach Bartczaka jest zatem nie tyle śmieciem czy resztką, ile samym efektem recyklingu; jest także tym, co odpady definiuje – nieprzerwanym procesem dającym wyobrażenie o granicach (organizmów, ciał, również o granicach między brudem a czystością) czy ich zaniku.

Piękno, patos, rześiste łzy

Poetyckie materiały do odzysku

W *Pokarmie suweren* Bartczak zestawia język naukowy i (czerpiące z niego) neologizmy oraz frazy znane z przestrzeni internetowo-medialnej z kategoriami lirycznymi już przebrzmiałymi, zużytymi – takimi jak piękno czy patos. Wiersze, w których najwięcej jest języka naukowego, eksplorujące najdogłębniej organiczną sferę mikro, często oparte są na znajomych strukturach, takich jak pieśń czy modlitwa (*Obóz genetyczny*, *Stacje glebowe*, *Dom i oddech w czasoprzestrzeni*). Dzięki temu, że Bartczak zderza je z dyskursami,

których poezja jeszcze nie oswoiła, sprawia, że zyskują – niczym puste opakowania poddane recyklingowi – nowe funkcje i znaczenia.

Rem Koolhaas fragment *Śmieciowej przestrzeni* poświęca językowi, a zwłaszcza przemianom w jego obrębie, które nastąpiły pod wpływem globalizacji oraz wirtualizacji: „Globalizacja zmienia język w śmieciową przestrzeń. Utknęliśmy w lingwistycznym korku [...], nasza niewiedza, akcenty, slangi, żargony, turystyka, outsourcing, multitasking... Może wypowiedzieć wszystko, czego zapagniemy, niczym mówiący manekin... Modernizacja języka sprawiła, że istnieje zbyt mało przekonujących słów; nasze najodważniejsze hipotezy nigdy nie zostaną wypowiedziane, koncepcje niewysunięte, filozofie nieme, niuanse poronione” (KOOLHAAS, 2017, s. 118).

Nie wydaje mi się, co prawda, by w przypadku tomu Bartczaka można było mówić o krytyce takich modernizacyjnych procesów w obszarze języka lub o „ratowaniu” jakiejś poetyckiej spuścizny. Stylistyka religijna, uprzywilejowana pozycja romantycznych kategorii lirycznych nie wynikają z pewnością z krytyki innych dyskursów – slangów, żargonów itp. Natomiast procesowi niejako analogicznemu do tych przedstawionych przez Koolhaasa (mieszanie dyskursów, zaniku różnic i zatarciu granic) w *Pokarmie suweren* ulegają języki wciąż jeszcze ściśle przyporządkowane do konkretnych dziedzin i pozornie hermetyczne. Bartczak tworzy w obrębie języka swoją własną przestrzeń śmieciową, tej śmieciowości jednak nie można jednoznacznie wartościować negatywnie.

Bartczak, nadając językom zakorzenionym w danych kontekstach żywą, organiczną postać, ukazuje, jak wciąż te języki żywią się wzajemnie, jak funkcjonują dzięki wymianom. Najwyrazistszym chyba przykładem takiego zabiegu jest wiersz *Konsubstancje*. Z redukcji słowa „konsubstancjacja” – będącego terminem teologicznym odnoszącym się do interpretacji obecności ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie podczas Eucharystii – powstaje neologizm przypominający termin naukowy z dziedziny chemii czy biologii. Pozostaje on metaforą jakiegoś stawania się poprzez wymiany energii w obrębie zróżnicowanych przestrzeni doświadczenia.

Recykling kategorii poetyckich czy lirycznych również daje efekt hybrydycznej kontaminacji. Gdyby zaistniały one dziś w poezji samodzielnie, miałyby wydźwięk jedynie nostalgiczny, ironiczny czy pastiszowy. Językowe mutacje sprawiają natomiast, że patos czy piękno są aktualne i poważne, ale nie przebrzmiałe. W towarzystwie wątków biologicznych, organicznych, przechwyceń z dyskursów naukowych kategorie poetyckie i liryczne stają się na nowo kategoriami konstytutywnymi dla podmiotowości, dzięki nim wiersz może być wierszem-organizmem. „[R]obot liryczny białkowego skryptu / który wybucham płaczem rzęsiстым” z *Głona chtonicznego* jest bodaj najbardziej reprezentatywnym przykładem takiej kumulacji.

Kiedy mowa była o podmiotowości, okazało się, że w jednym „ciele” w poezji Bartczaka mogą współistnieć różne postacie i różne formy życia; jedna podmiotowość nie wyklucza funkcjonowania drugiej. Tak samo jest z językiem – maszynowość i algorytmiczność tworzenia, jakie sygnalizuje postać „robota lirycznego”, nie wykluczają cielesności, organiczności i materialności poezji – zapis następuje w „białkowym skrypcie”. Te wątki współistnieją też z „rzęsimym płaczem”, czyli zarówno z liryczną emocjonalnością, jak i z intertekstualnością, funkcjonowaniem nowych języków ze znanymi cytataми.

Śmieciowa przestrzeń, z jaką mamy do czynienia w *Pokarmie suweren*, to, powtórzmy, obszar wymian, przepływów energii. Języki czy organizmy są w tej przestrzeni powołane do życia w efekcie recyklingu, wymiany materii, inne słabną w pasożytniczych relacjach. Kategorie takie jak odpadowość, śmieciowość czy resztkowość – w perspektywach ekonomicznych czy kulturowych związane z jednoznaczным wartościowaniem negatywnym – w poezji Bartczaka stają się ramą dla odzwierciedlenia rozmaitych przemieszczeń i zobrazowania funkcjonowania danych dyskursów. Recykling pojęciowy *Pokarmu suweren* to ten zabieg, dzięki któremu Bartczak nie „mówi o” – poezji, polityce, religii, ekologii – ale te dyskursy powołuje do życia. Resztkowy język nadaje im organiczność, dzięki czemu mają zdolność w pewnym sensie same się demonstrować. Wiersz Bartczaka może być organizmem dzięki temu, że stanowi pewne odzwierciedlenie danego procesu, a nie jego omówienie, komentarz, krytykę. Jest ekologiczny nie w tym sensie, że mówi o współistnieniu ludzi, zwierząt, roślin, ale dzięki temu, że odzwierciedla procesy odpowiadające za wymiany między organizmami, łączące je współzależności. Jest polityczny dlatego, że demonstruje procesy rozproszenia mechanizmów władzy, wykoślawienia zjawiska suwerenności czy przechwytywania i wykorzystywania rozmaitych języków przez dyskursy polityczne i biopolityczne. Dzięki swojej śmieciowej przestrzeni przemieszczeń nie ma w tomie Bartczaka wiersza o czymś, a raczej wiersz-coś. *Pokarm suweren* dotyczy kwestii odpadów nie dlatego, że omówione jest w nim ich funkcjonowanie w dzisiejszej kulturze czy środowisku, ale dlatego, że odzwierciedla procesy stawania się śmieciowości metaforą dla współczesnego myślenia o wielu zróżnicowanych zjawiskach.

Poetycki mikroskop –

***Pokarm suweren* jako laboratorium dyskursów**

Z charakterystycznego ukształtowania języka oraz swego rodzaju zróżnicowanego „środowiska” – zastępującego podmiot, bohatera, narrację – z jakim mamy do czynienia w *Pokarmie...*, wynikają w szczególności dwie wizje.

Z jednej strony eksperyment Bartczaka z wierszem-organizmem oraz zakwestionowanie możliwości wyłonienia jakiegoś spójnego „podmiotu mówiącego” składa się na wizję pozbawioną antropocentryzmu. A wydaje się on celem najważniejszym i najtrudniejszym poezji podejmującej wątki ekologiczne czy środowiskowe.

Z drugiej strony wyobrażenie języka *Pokarmu...* jako przestrzeni śmieciowej może być najodpowiedniejszym kluczem do odczytań politycznych, społecznych, kulturowych. Śmieciowość tego języka polegałaby na tym, że ukazana jest w nim płynność granic między różnymi porządkami – granice te zostają w wierszach Bartczaka naruszone, a różne dyskursy dochodzą do głosu równocześnie. Odzwierciedlenie tych procesów w ramach języka poetyckiego *Pokarmu suweren* wyznacza ramy dla myślenia o współczesnych realiach.

Bauman – za pomocą metafory odpadu i nieporządku – w swoich książkach opisuje zglobalizowany świat jako przestrzeń, w której kategorią nadrzędną jest rozproszenie – rządzące polityką, ekonomią, relacjami międzyludzkimi. Rozproszenie to powoduje, że główną emocją towarzyszącą ponowoczesnemu zachodniemu społeczeństwu – w którym mechanizmy (bio)polityczne funkcjonują już na komórkowym, molekularnym poziomie – jest niepokój. Dlatego społeczeństwo zdominowane przez dezintegrację i niepewność socjolog opisał jako swego rodzaju powrót do Hobbesowej koncepcji Lewiatana. We współczesnych warunkach jednak „państwo [...] odrzuca rolę obrońcy i strażnika bezpieczeństwa, by stać się jednym z wielu różnorodnych czynników [...], które ze sobą współdziałają, aby poczucie zagrożenia i nie-bezpieczeństwa [*unsafety*] wynieść do rangi stałego elementu kondycji ludzkiej” (BAUMAN, 2018, s. 42). W efekcie aktualna rzeczywistość kapitalistyczno-globalizacyjna przypomina świat opisany przez Hobbesa – w tym świecie jednego suwerena zastępuje niezliczona ilość drobnych, rozproszonych, wzajemnie się wypierających Lewiatanów: „Rzeczywiście powróciliśmy, a w każdym razie jesteśmy na dobrej drodze ku temu, do świata Hobbesa – choć tym razem znajdujemy się w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi, nie tyle z powodu nieobecności wszechmocnego Lewiatana, ile z powodu współistnienia licznych, zbyt licznych, wielkich, małych i niewielkich Lewiatanów w stanie poważnej niewydolności, niepotrafiących sprostać swym zadaniom” (BAUMAN, 2018, s. 84).

Jeśli w *Pokarmie suweren* wyłania się jakiś podmiot czy raczej podmiotowość, którą można by uznać za ludzką, związaną z aktualnym czasem oraz problemami globalizacji, podmiotowość ta jest w zasadzie ciałem stanowiącym pożywienie dla rozmaitych suwerenów, różnych ideologii, także tych żywieniowych i zdrowotnych, bezpośrednio związanych z ciałem i jego fizjologią; to podmiotowość

na poziomie biologicznym zaprogramowana przez rozmaitych Lewiatanów.

Tom *Pokarm suweren* Bartczaka, podobnie jak jego *Wiersze organiczne*, może służyć za swoiste laboratorium dyskursów. Język nabiera w tej poezji – poprzez połączenia i wymiany, symbiotyczne lub pasożytnicze współistnienie dyskursów – organiczności i żywotności. Natomiast forma, jaką jest wiersz – zapewniająca zarówno kondensację znaczeniową, jak i skoncentrowanie na języku jako tworzywie – generuje coś w rodzaju mikroskopu, przez który możemy tym językowym organizmom przyglądać się z bliska, badać ich funkcjonowanie.

Problematyka odpadów w twórczości Kacpra Bartczaka nie jest obecna jako element opisu świata, nie wpisuje się także w konwencjonalny sposób w wątki ekologiczno-środowiskowe. Kategoria śmieciowości nie jest wykorzystywana do negatywnego wartościowania pewnych zjawisk; motywy charakterystyczne dla wyobrażeń związanych z odpadami służą ukazaniu kwestii przemieszczeń, zaniku granic, zatarciu odrębności danych porządków. Bartczak posługuje się językiem w podobny sposób, w jaki artyści z obszaru sztuk wizualnych wykorzystują odpady. Język resztkowy i dyskursy recyklingowane przez poetę stają się w *Pokarmie suweren* materiałem do analizy najistotniejszych problemów współczesności – takich jak genetyka, wyczerpywanie złóż paliw, dominacja mediów masowych w komunikacji globalnej – także kwestii związanych ze społeczeństwem ponowoczesnym opisywanych między innymi przez Baumana.

Bibliografia

- BARTCZAK Kacper, 2017: *Pokarm Suweren*. Stronie Śląskie: Biuro Literackie.
- BAUMAN Zygmunt, 2000: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- BAUMAN Zygmunt, 2004: *Życie na przemiał*. Tłum. Tomasz KUNZ. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BAUMAN Zygmunt, 2018: *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Tłum. Karolina LEBEK. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KOOLHAAS Rem, 2017: *Śmieciowa przestrzeń*. W: IDEM: *Śmieciowa przestrzeń. Teksty*. W wyborze Andrzeja LEŚNIAKA. Red. Andrzej LEŚNIAK, Grzegorz PIĄTEK. Przeł. Marcin WAWRZYŃCZAK. Warszawa: Fundacja Centrum Architektury–Bęc Zmiana.
- REPESSE Antoine, 2015: #365, *Unpacked*. [Online:] <https://www.worldphoto.org/sony-world-photography-awards/winners-galleries/2016/professional/shortlisted/campaign/antoine> [23.10.2018].

- YOLDAS Pinar, 2014: *Ecosystem of Excess*. [Online:] <https://pinaryoldas.info/Ecosystem-of-Excess-2014> [25.10.2018].
- WALKER Lucy, reż., 2010: *Śmietnisko*. Film. Wielka Brytania–Brazylia: Hagi Film.
- WOŹNIAK Maciej, 2017: *Poezja ośmielonej fizjologii*. „Dwutygodnik”, nr 214. [Online:] <https://www.dwutygodnik.com/artykul/7256-poezja-osmielonej-fizjologii.html> [25.09.2018].

Monika Lubińska

Junk Food?

The Topic of Waste in Kacper Bartczak's *Pokarm suweren*

Summary: The article investigates the theme of waste in Kacper Bartczak's poetry volume *Pokarm suweren* [The Sovereign Food]. An introduction outlining the cultural contexts prefaces the interpretation proper; those contexts are filled with visions of waste dominant in global imagination. The said interpretation touches upon the issue of subjectivity in the poems, the understanding of which is conditional upon are contexts of moving and transforming characteristic of the lifecycle of waste in various spaces. Other notions interpreted herein are language interceptions frequent in the volume along with Bartczak's "notional recycling." Within the mentioned waste contexts, the author of the article also places the problem of political and social resounding of the discussed poems.

Keywords: waste, recycling, poetry

Monika Lubińska

La malbouffe ?

La problématique des déchets dans *Pokarm suweren* de Kacper Bartczak

Résumé : L'article concerne la problématique des déchets dans le volume de Kacper Bartczak *Pokarm suweren*. L'interprétation est précédée de l'introduction présentant les contextes culturels et dans leurs cadres l'imagination globale est dominée par les visions liées aux déchets. Dans l'analyse du volume de Bartczak, il est question de la subjectivité dans les poèmes dont la lecture est possible grâce aux clés des contextes de déplacement et de transformation caractéristiques pour le fonctionnement des déchets dans multiples espaces. Les interceptions linguistiques caractéristiques pour le volume et le « recycling des notions » de Bartczak sont aussi évalués par l'auteur. Dans les contextes des déchets, l'auteur souligne aussi le caractère politique et d'influence sociale des poèmes.

Mots clés : déchets, recycling, poésie



[...] definicje pozostają zawsze otwarte, nigdy nie mają ostatecznego charakteru, te, które przedstawiamy, mają wartość historyczną, są trafne w określonej epoce, związane z konkretną historyczną praxis.

Mustapha KHAYATI (2015, s. 323–324)

1.

Ikea, C, X, Y, S, Z, JP2 – to tylko niektóre z określeń, jakie znaleźć można w Internecie pod hasłem „pokolenie”¹. Nie będzie zatem przesadą teza, że „generacja” jako kategoria przeżywa dziś swoisty renesans: coraz częściej obecna jest w dyskursach biologicznych, politycznych, pedagogicznych, historiograficznych czy literaturoznawczych. Na gruncie krytyki literackiej oraz historii i socjologii literatury istnieje ponadto pojęcie „pokolenie literackie”, które funkcjonuje jako jedna z kategorii porządkujących „pole literackie” i jako taka – na podobieństwo innych wygodnych i chętnie podchwytywanych haseł spełniających tę rolę – ma we współczesnej krytyce skomplikowany i niejednoznaczny status². Z jednej strony kategorię tę wprowadza się wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzi dyskurs historycznoliteracki, z drugiej natomiast komentatorzy najnowszych zjawisk w literaturze coraz mniej chętnie sięgają po śmiałe sądy i zestawienia, a krytyka dąży do swoistej doraźności, która – zamiast porządkować – ma na celu odnotowywać wszelkie literackie „osobliwości”.

Sam termin „pokolenie literackie” jest na tyle kłopotliwy, że Lidia Burska – we wprowadzeniu do książki *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce* – pisała: „Zacznę od ostrzeżeń i wyjaś-

¹ Do historii sztuki termin „pokolenie” został zaadaptowany przez Wilhelma Pindera w opublikowanej w 1926 roku książce *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*. W swojej pracy Pinder zauważa związek pomiędzy wstępującymi na artystyczną scenę kolejnymi pokoleniami twórców a pojęciami „epoka” i „styl”. Więcej o tym pisze Kazimierz Wyka w tomie *Pokolenia literackie* (zob. WYKA, 1977, s. 39–40). Ze względów stylistycznych na potrzeby niniejszego tekstu termin „pokolenie” traktuję zamiennie z terminem „generacja”. Tam, gdzie tytułową kategorię traktuję pojęciowo, konsekwentnie stosować będę cudzozyśłów.

² Przykładem niech będzie postawa Rafała Różewicza – skądinąd jednego z inicjatorów trwającej obecnie dyskusji o „pokoleniu” poetów urodzonych około 1989 roku – który w felietonie-manifeście poświęconym temu problemowi nazywa interesującą go formację quasi-pokoleniem (por. RÓŻEWICZ, [b.r.]).

nień. Otóż pomimo użytego w tytule słowa »awangarda« nie jest to książka o żadnym z nurtów nowoczesnej literatury czy sztuki XX wieku. Pomimo wspomnianego w podtytule »pokolenia '68« nie jest to też książka ani o całym zjawisku w kulturze, złączonym z tym światowej sławy pojęciem, ani też o generacji w formule historycznej odnowy, »płodozmianu«. Zarazem jednak idea tej pracy byłaby niejasna, nieczytelna, gdyby te nazwy się w niej nie pojawiły. Wiąże je ze sobą wyobrażenie procesu, ruchu w przód, początku, nowości i prekursorstwa, zmiany warty w kulturze i odmłodzenia ducha czasu” (BURSKA, 2012, s. 7).

Powtórzę gest Burskiej: niniejsza rozprawa nie ma na celu uporządkowania pokoleń literackich wskazywanych w polskiej historii literatury. Nie będzie mnie też interesować pokolenie rozumiane jako ogół ludzi urodzonych w podobnym czasie, jako „zmiana warty” czy też jako jednostka w strukturze cyklicznych przemian zastanej rzeczywistości literackiej. Podobnie jednak jak autorka *Cytatów z życia i literatury* zajmować się będę pewną dosłownie rozumianą „awangardą”, dokonującym się nieustannie procesem oraz strategiami, jakie podmioty w tym procesie obierają. W tym sensie – podobnie jak *Awangarda i inne złudzenia* Burskiej – moja praca traktować będzie o swoistej „straży przedniej” (lub jej braku) oraz kategorii „pokoleń literackich”. Jak to zwykle bywa w przypadku kategorii o tak płynnych definicjach, nie zabraknie także „złudzeń” i prób rozprawienia się z nimi.

Kategorią „generacja” operuje się różnie w poszczególnych krajach. Dyskurs dominujący w Stanach Zjednoczonych skupia się przede wszystkim na problemie kolejnych fal (pokoleń) migracji oraz na wzorcach kultury konsumpcyjnej. W Europie, głównie w Niemczech, „pokoleniowość” stanowi popularne narzędzie do objaśniania procesów historycznych (w szczególności przed II wojną światową i po niej), odmierzanych i analizowanych za pomocą manifestów politycznych, artystycznych oraz intelektualnych (zob. np. WIERLING, 2010; ORŁOWSKI, wybór, wstęp i oprac., 2015; ARTWIŃSKA, MROZIK, 2016). W Polsce termin „generacja” przez długi czas funkcjonował i nadal funkcjonuje w sposób zbliżony do dyskursu, jaki zaproponowali na początku XX wieku niemieccy badacze, przede wszystkim filozof Wilhelm Dilthey, ale także socjolog Karl Mannheim. Z ustaleń tych myślicieli korzystał bowiem Kazimierz Wyka, pracując nad ukończoną pod koniec lat trzydziestych XX wieku, a opublikowaną blisko czterdzieści lat później, książką *Pokolenia literackie*, w której po raz pierwszy opisano i skodyfikowano rodzime koncepcje „genealogiczne”³.

3 Pierwszą opublikowaną książką Wyki, w której krakowski badacz zaprezentował koncepcję pokoleń literackich, był *Modernizm polski* (WYKA, 1968; wyd. 1. –

W polskim kulturoznawstwie kategorią „pokolenie” operuje się głównie na przecięciach dyskursów społeczno-politycznego i literaturoznawczego (por. ARTWIŃSKA et al., 2016, s. 351). Jak zatem nietrudno zauważyć, kategoria ta jest typowym zagadnieniem sytuującym się na pograniczu nauk. Tym samym zdawałoby się, że najbardziej naturalnym środowiskiem rozwoju opisywanego problemu jest socjologia (jako nauka zajmująca się między innymi powstawaniem grup społecznych, relacjami między nimi etc.), jednak – jak pisze Wyka w słowie wstępnym do *Pokoleń literackich* – zagadnienie generacji zostało dostrzeżone i opisane w pierwszej kolejności przez historyków literatury i sztuki (por. WYKA, 1977, s. 15). Tym bardziej kłopotliwa okazuje się zatem sama definicja (także potoczna) „generacji” i jej paradoksalna oczywistość. W *Słowniku języka polskiego PWN* czytamy, że „pokolenie” to: (1) „grupa ludzi (także zwierząt lub roślin) będących mniej więcej w tym samym wieku”, (2) „ogół ludzi ukształtowanych przez podobne lub te same przeżycia, doświadczenia itp.”, (3) „okres równy długości życia ludzi urodzonych w podobnym czasie”, (4) „członkowie jakiejś rodziny, będący w podobnym wieku i zajmujący w niej taką samą pozycję” ([hasło:] *Pokolenie*).

Problem z płynną i niejednoznaczną definicją terminu podkreślają właściwie wszyscy jego teoretycy i komentatorzy. Na zagadnienie to zwrócił uwagę także Wyka w *Pokoleniach literackich*. W pierwszych zdaniach tomu krakowski badacz pisze: „Mało jest pojęć, którymi posługiwalibyśmy się równie często i równie rzadko sprawdzali jego treść istotną, jak pojęcie pokolenia. Nazwę pokolenie lub generacja spotykamy nader często zarówno w czasie sporów ideowych i literackich, jak wówczas kiedy w pewną giętką, a mimo to sprawdzalną ramę pragniemy ująć dłuższy okres czasu (np. pięć pokoleń cierpiało niewolę), jak wreszcie kiedy określamy przynależność twórców i uczonych, powiadając np., że Przesmycki należy do starszego pokolenia, Kaden-Bandrowski do średniego pokolenia, Łobodowski do pokolenia najmłodszego. We wszystkich tych wypadkach darmo szukać dokładnego określenia, czym właściwie jest pokolenie. Codzienna praktyka języka również jest przewodnikiem wątpliwym. Jeżeli nawet pominiemy pojęcie pokolenia jako ciągu potomków w tej samej rodzinie [...], ponieważ w codziennym życiu się nim nie posługujemy, to i tak nazwy pokolenie używamy w dwoistym znaczeniu” (WYKA, 1977, s. 13).

Wyka sugeruje, że gdy mówimy o generacji, możemy mieć na myśli wszystkie osoby żyjące w danym czasie (a zatem kilka, nie jedną generację) lub pokolenie rozumiane ściślej – jako wspólnotę

Kraków 1959). Podczas pracy nad tomem krytyk korzystał jednak z wyników badań spisanych w 1939 roku jako *Pokolenia literackie*. Praca ta została opublikowana po raz pierwszy po śmierci autora w 1977 roku.

dziadków, rodziców bądź dzieci. Nadal jednak chodzi o ogół ludzi należących do tak rozumianej grupy. Zastanawiając się nad źródłem tych trudności, krakowski badacz zwraca uwagę właśnie na ową (jak ją nazwałem) **paradoksalną oczywistość** opisywanej kategorii: „najprostsze doświadczenie wskazuje istnienie pokoleń jako pewnych grup biologicznych, związanych z sobą podobnym wiekiem” – pisze autor *Modernizmu polskiego* (WYKA, 1977, s. 14). I właśnie to „najprostsze doświadczenie” sprawia, że „generacja” jako pojęcie jest niezwykle trudna do uchwycenia i siłą rzeczy musi wymykać się intuicyjnemu postrzeganiu problemu. Tym samym należy wyrazić nie rozgraniczyć pojęcie pokoleniowości, jakie wynika z naszego doświadczenia codzienności – swoistego *common sense* – od literaturoznawczego zagadnienia „generacji artystycznych”.

W odpowiedzi na wyeksplikowane wątpliwości definicyjne Wyka przytacza definicję pokolenia zaproponowaną przez Diltheya: „Jako tę samą generację określamy tych wszystkich, którzy w pewnym sensie obok siebie dorośli, to znaczy, którzy wspólnie posiadali dzieciństwo, wspólny wiek młodzieńczy i u których na ten sam czas przypada doba męskiej dojrzałości. Sprawia to, że takie osoby powiązane są głębszą wspólnością. Ci, co w latach młodzieńczych tych samych doznali wpływów kierowniczych, składają się razem na pokolenie. Tak pojęta generacja tworzy ciasniejszy krąg jednostek, które na skutek zależności od tych samych wielkich zdarzeń i przemian, jakie miały miejsce w okresie ich pobudliwości, mimo różnorodności czynników, które się później dołączyły, związane są w pewną jednolitą całość” (cyt. za: WYKA, 1977, s. 31).

O ile w *Pokoleniach literackich* Wyka przyznaje całkowitą słuszność Diltheyowi⁴, zdaje się, że w swoich wątpliwościach idzie o krok dalej. Jak bowiem zauważa Burska w polemicznym artykule „*Pokolenie*” – *co to jest i jak używać?* opublikowanym w 2005 roku na łamach „Tekstów Drugich”, autor *Modernizmu polskiego* wskazuje na dwa potoczne sposoby rozumienia terminu „pokolenie”: jako **formacji genealogicznej** oraz **generacyjnej**. Badacz powraca przy tym do pytania o biologiczną i duchową witalność młodości. Witalność, która – zgodnie z koncepcją jego poprzedników, niemieckich teoretyków i filozofów Leopolda Rankego i Diltheya właśnie – sprawia, że co jakiś czas odmienia się postać zastanej rzeczywistości. Wyka sytuuje zatem problem „pokolenia” między naturalną (biologiczną) a psychologiczną energią wstępujących generacji: ich twórczym potencjałem i społecznym doświadczeniem historii (więcej o tym zob. BURSKA, 2005, s. 17). Za niemieckojęzycznymi bada-

4 Wyka komentuje przytoczony cytat jednym zdaniem. Pisze, że „jest to najbardziej precyzyjna i najśluszniejsza definicja pokolenia” (WYKA, 1977, s. 31).

czami krakowski krytyk odróżnia tym samym „pokolenia twórcze” od pewnych formacji, wspólnot „młodzieży literackiej”, które – pozbawione świadomości własnej „słuszności humanistycznej” – nie są w stanie narzucić wartości estetycznych i ideałów, które wyznają. Założenie to trafnie podsumowuje Burska, gdy pisze, że w „ujęciu, nazywanym przez Wykę humanistycznym, nowość, którą oferują młodzi wstępujący w życie ludzie, musi być nie tylko swoista, wyjątkowa, ale także przełomowa” (BURSKA, 2005, s. 18). Mówiąc jeszcze inaczej: zdaniem autora *Modernizmu polskiego*, nie każde pokolenie jest (i – co ważne – nie każde może być) pokoleniem „historycznym”. Powiada Wyka: „w każdym właściwie roczniku młodych drzemią możliwości przemian, ale tylko w y b r a n y m r o c z n i k o m s y t u a c j a i d e o w a e p o k i p o d s u w a m a t e r i a ł p r z e m i a n. Tylko wybrane roczniki trafiają na moment wyczerpywania się, osłabnięcia mijającej sytuacji, wzrostu tęsknot za nowością. Co jakiś czas możliwości drzemiące w młodych zostają uaktywnione i przemienione na wartości ideowe, niepowtarzalne, tego nigdy nie da się przewidzieć” (WYKA, 1977, s. 80).

Myśl tę przedstawił także Jan Garewicz, który pisał dobitnie, że „pokoleniowość się przydarza, że nie każdy jest członkiem pokolenia” (GAREWICZ, 1983, s. 77). Należy dodać: nie każdy jest członkiem „generacji”, do której biologicznie przynależy, bo też nie każdy może (lub chce) nasycić własną jednostkową biografią biografią wspólną dla pokolenia, która wytwarza własny mit, a wraz z nim określone konstrukcje podmiotów i ich tożsamości, koncepcje prawdy, wizje zależności społeczno-polityczno-estetycznych, idee etc. (por. np. FOUCAULT, 2000, s. 113–135; więcej o tym piszę w dalszej części artykułu).

Jeśli potraktujemy „pokoleniowość” zgodnie z koncepcją Wyki – jako narzucaną arbitralnie i z zewnątrz kategorię krytyczno-literacką – wówczas nie sposób nie zgodzić się z przytoczoną tezą Garewicza. Wygodny instrument retoryczny, jakim na potrzeby dyskursu literaturoznawczego często staje się „generacja”, służyć może bowiem do różnych celów. Pierwszym – i z pewnością najbardziej oczywistym – zastosowaniem kategorii jest wykorzystanie jej jako argumentu w **konflikcie estetycznym**. Problem „generacji” po raz pierwszy zyskał w Polsce na znaczeniu w XIX wieku, kiedy to wkraczające właśnie w dorosłość pokolenie romantyków „związało się” wspólnym doświadczeniem estetycznego buntu, a w konsekwencji polemiki – ze starszą, oświeceniową, formacją. Nowy nurt zyskał na znaczeniu oraz na wyrazistości, gdy zdefiniował sam siebie jako „bunt młodych”, którego najważniejszym i najbardziej wyrazistym manifestem artystycznym była – paradoksalnie klasycystyczna w formie – *Oda do młodości* Adama Mickiewicza.

Od samego początku pojęciu „pokolenie literackie” przypisywano zatem rolę narzędzia polemicznego na gruncie estetyki⁵.

W dziewiętnastowiecznej „zmianie warty” źródeł problemu „pokolenia” doszukuje się także Wyka, podkreślając tym samym ważny dla swojej koncepcji czynnik „przeżycia pokoleniowego”, niezbędnego – zdaniem badacza – by móc mówić o „generacji”. Kategorię „doświadczenia”, czy też „przeżycia”, trafnie definiuje za badaczem Anna Nasiłowska w polemicznym artykule na łamach „Tekstów Drugich”; pisze tam, że jest to „występowanie formującego zespołu doświadczeń, zwykle związanych z pewnymi wydarzeniami historycznymi o charakterze przełomowym” (NASIŁOWSKA, 2016, s. 8). W Polsce termin ten został spopularyzowany przez Wykę, który z kolei zapożyczył określenie od niemieckiego literaturoznawcy Juliusa Petersena. Co jednak istotne, krakowski badacz wiązał „przeżycie pokoleniowe” nie tylko z konkretnymi wydarzeniami historycznymi, lecz także z czynnikami do nich prowadzącymi oraz z następstwami tych wydarzeń. We wprowadzeniu w problematykę doświadczenia Wyka pisze, że „czynniki [wywołujące istnienie pokoleń – K.P.] można by ułożyć w dwie łączne całości: przemiany, momenty wychowawcze, zdarzenia historyczne, jakie w pewnej dobie miały miejsce – z jednej strony. Nastawienia, przeżycia, reakcje wobec tych przemian – z drugiej strony. Czas usiany zdarzeniami i stosunek do tego czasu. Dostrzec nietrudno, że z tych dwóch całości nie fakt obiektywnego istnienia pewnych zdarzeń i przemian łączy generację, boć przecież na ludzi nie przynależących do danego pokolenia te zdarzenia również oddziaływały, wytwarzając skutki odmienne, ale łączy pewien wspólny, grupowy i charakteryzujący członków grupy stosunek do czasu historycznego. Tak więc głównym elementem konstytutywnym pokolenia jest s w o i s t e p r e ż y c i e c z a s u...” (WYKA, 1977, s. 59).

Kolejnym (po argumentie na gruncie estetyki), znacznie mniej oczywistym, ale równie ważnym celem, jakiemu służyć może (świadomie lub nie) „pokoleniowość”, są różnego rodzaju **manipulacje**, polegające między innymi na – jak pisze Nasiłowska – „odsylaniu starszych do lamusa i marginalizacji twórców niepasujących do wspólnego portretu” (NASIŁOWSKA, 2016, s. 9). Nie ulega zatem wątpliwości, że kategoria „pokolenia” od momentu jej ukonstytuowania

5 Zdaje się, że we współczesnej rzeczywistości poetyckiej argument ten stracił na znaczeniu. Świadczą o tym między innymi głosy w toczącej się pod koniec 2017 roku dyskusji zatytułowanej *Zmiana warty* (zob. *Zmiana warty*). Michał Domagałski – jeden z uczestników debaty – pisał: „Nie jest konieczna zmiana warty, ponieważ w budce wartowniczej – pustka. Nie trzeba usuwać pomnika, bo od dawna na cokole żadnego pomnika nie ma. Nie było zainteresowanych staniem na nim, ponieważ nie dostrzegano takiej potrzeby. Nie uważano za słuszne pełnienia warty” (DOMAGAŁSKI, [b.r.]).

wania się na gruncie polskiej krytyki literackiej stała się wygodnym hasłem wzmacniającym spory estetyczne, społeczno-polityczne oraz moralne „postępowym” argumentem koniecznej wymiany lub cyklicznych przemian. Takie rozumienie kategorii „pokolenia” wywodzi się z pozytywistycznego pojmowania historii i problemu „generacji”. David Hume i August Comte wiąжали omawiane zagadnienie z nadzieją na nieprzerwany postęp, ewolucję. Drugi z filozofów sugerował nawet, że zbyt długie trwanie ludzkiego życia nieuchronnie doprowadziłoby do spowolnienia czy wręcz zatrzymania progresu społeczeństw, podczas gdy wymiana energii drzemiącej w młodości powoduje ciągły postęp cywilizacyjny. W tym sensie wszelkie spory pomiędzy dziećmi i rodzicami gwarantują nieprzerwany progres (WYKA, 1977, s. 23). Myślenie o „pokoleniowości” w kontekście ciągłych i koniecznych przemian rozwinął i usankcjonował jednak dopiero Hegel, który w sposób szczególny docenił rolę konfliktów społecznych – przyznał im funkcję odnowicielską, traktował jako akt ustanowienia nowego celu ostatecznego dla ludzkości, a także jako zapowiedź „nowych czasów” (HEGEL, 1999, s. 252). Ostatecznie jednak ludzie nie rodzą się falami czy w cyklach, ale w pewnym stałym *continuum* zdeterminowanym zależnościami biologiczno-społecznymi – jest to proces stały, który rozpatrywać można wyłącznie w perspektywie długiego trwania, za pomocą narzędzi zaproponowanych przez członków francuskiej szkoły historycznej *Annales*, a następnie rozwijanych między innymi w filozofii Michela Foucaulta (powróć do tego wątku w dalszej części artykułu).

Ważkim zarzutem przeciw „pokoleniowości” rozumianej zgodnie z koncepcją zaproponowaną przez Wykę jest zatem kamuflowanie rzeczywistości literackiej, operowanie mechanizmami będącymi w gruncie rzeczy zaledwie maską dla „przemocy dyskursywnej” (w ujęciu Foucaulta; zob. np. FOUCAULT, 1977; 1988, s. 319 i nast.). Zdaniem Nasiłowskiej, „pokoleniowość” w ujęciu autora *Modernizmu polskiego* formuje zbiorowo i autokratywnie los całych generacji, narzuca biografiom jednostkowym biografię zewnętrzną, zuniifikowaną. Nie ulega też wątpliwości, że z literatury przedmiotu, korzystającej z ustaleń Wyki z *Pokoleń literackich* – i w dużej mierze te ustalenia powtarzającej (mimo zastrzeżeń definicyjnych) – wyłania się myślenie o całych generacjach przez pryzmat wielkomięskiej inteligencji⁶, a zatem w zgodzie z erudycyjną, pozytywistyczną wizją opowieści o przeszłości. Narracje skupiające się na „pokoleniach” w przeważającej większości opowiadają o elitach intelektualnych⁷, w szczególności o jednostkach wybitnych, mających znaczący

6 Takie ujęcie znaleźć można między innymi w pracach: RODAK, 2000; BURSKA, 2013; BURYŁA, 2013.

7 Na gruncie polskim „pokolenie” często nieświadomie staje się substytutem terminu „inteligencja” (danego czasu). Bezprecedensowym wyjątkiem jest książka

kapitał kulturowy (w rozumieniu Bourdieu; zob. BOURDIEU, 2001) oraz społeczną siłę narzucenia własnej wizji świata pewnej generacyjnej wspólnoty. Wiąże się to z powszechnym uznaniem ustaleń Karla Mannheima, który sugerował, że „przemiany humanistyczne” – będące w ścisłym związku z kategorią „doświadczenia pokoleniowego” – nie docierają do wszystkich warstw społecznych, w tym do klasy robotniczej, i stają się zaledwie „niewyzyskanym położeniem pokoleniowym”. Stąd wzięło się szczególne zainteresowanie elitami intelektualnymi w kontekście wspólnot generacyjnych⁸. A zatem w dyskursie historycznoliterackim kategoria „pokolenia” zdaje się więcej maskować niż tłumaczyć.

Podobne tendencje zauważyć można w opracowaniach socjologicznych i historycznych. W dyskursach tych „pokolenie” odnosi się zazwyczaj do wąskiej grupy, której doświadczenie zostaje przeniesione i rozciągnięte na grupę większą. Tak rozumiana „pokoleniowość” powinna być badana zawsze krytycznie, jako kategoria naznaczona naleciałościami klasowymi i płciowymi, niejednoznaczna oraz autokratywna i subiektywna.

Opisane zastrzeżenia i kłopoty z kategorią „pokolenie” sprawiają, że w myśleniu o „generacji” należy uporządkować podmioty, którym pojęcie to okazuje się przydatne. W zależności od perspektywy opisywany termin ma bowiem implicytnie odmienny ciężar kulturowy oraz różne znaczenia. Pisałem już o manipulacjach mogących dokonywać się za pomocą kategorii „pokolenie”, częstokroć przywoływanej w dyskursach zaangażowanych (czy to na gruncie polityki, czy też socjologii lub – równie dobrze – literaturoznawstwa). „Dyskursy te mają na celu zaklinanie rzeczywistości [...] w jakiejś użytecznej dla nich definicji, w jakimś opisie” – mówi Anna Zawadzka w rozmowie poświęconej „pokoleniu” (ARTWIŃSKA et al., 2016, s. 352). Badaczka podkreśla tym samym mitograficzny aspekt pojęcia.

Kolejnym podmiotem są oczywiście krytyczki i krytycy, które i którzy używają pojęcia „pokolenie” w celu zdefiniowania i „skatalogowania” pola literackiego. Czy słusznie? W tym miejscu pojawia się nierozstrzygalna – jak sądzę – aporia: „opisywać czy projektować?”, zajmować „pozycję obserwatorów czy uczestników?” Postawione tu pytania retoryczne powtarzam za redaktorami tomu *Zebrało się śliny* – Pawłem Kaczmarskim i Martą Koronkiewicz. W przytoczonej książce odnosiły się wprawdzie do problemów antologistyki, jed-

Józefa Chałasińskiego o międzywojennym pokoleniu chłopskim (zob. CHAŁASIŃSKI, 1938). Jednak fakt, że potrzebne było odpowiednie rozróżnienie oraz że sam termin został ukuty przez ówczesną inteligencję właśnie, sprawia, że trudno mówić o „generacjach chłopskich” *sensu stricto*.

⁸ Wyka odnosi się tu do artykułu Karla Mannheima pt. *Das Problem der Generation*, który ukazał się w 1928 roku w „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie” (por. WYKA, 1977, s. 48).

nak w użytym przeze mnie kontekście wydają się nie mniej trafne, tak samo jak zaproponowane przez dwoje krytyków rozwiązanie: „Jak to zwykle bywa, brak prostych odpowiedzi skutkuje wyborem jakiejś środkowej drogi [...]: trochę opisywać, trochę postulować...” (KACZMARSKI, KORONKIEWICZ, red., 2016, s. 7). Jednocześnie należy pamiętać, że wśród ról krytyki literackiej Janusz Sławiński wymieniał „funkcję postulatyczną” (zob. SŁAWIŃSKI, 1963, s. 281–301), a sam termin „krytyka” wywodzi się od greckiego słowa *krinein*, które znaczy tyle, co „rozdzielać”, „odsiewać” czy „sądzić”⁹.

Za kolejnych „użytkowników” kategorii „pokolenie” uznać trzeba samych zainteresowanych, czyli „członków” danego pokolenia, którzy za pomocą pojęcia „generacja” próbują wyrazić i opisać swoje doświadczenie biograficzne oraz zdefiniować się jako uczestnicy większej wspólnoty. W tym kontekście „pokoleniowość” traktować należy jako istotną kategorię analityczną, czerpiącą jednocześnie z narracji historycznoliterackiej, jak i – otaczającej tak projektującą się „generację” – współczesności, przede wszystkim jednak jako kategorię wywodzącą swój konstruktywny charakter z wiary w doniosłą rolę młodych ludzi, w możliwość kształtowania dynamicznie zmieniającego się świata i uczestnictwa w erudycyjnej historii politycznej danego czasu. Na taką proveniencję wiary w przynależność do pokolenia wskazywać może fakt, że twórczy nie i twórcy często czują się członkami generacji tylko w młodości, w czasie, kiedy tak pojmowana wspólnota uwikłana jest w (i jednocześnie wyjęta poza) pewien „moment historyczny” oraz towarzyszący mu polityczny kontekst. Jest to wyraz walki o własne miejsce w pozytywistycznie pojmowanej dziejowości. Z wiekiem przedstawiciele generacji rezygnują z podobnej autoidentyfikacji, która – rozumiana w ten sposób – staje się wyłącznie zgrabnym hasłem historyczno- i krytycznoliterackim.

2.

Zanim przejdę do zagadnienia czasu historycznego, spróbuję opisać sposób, w jaki Wyka pisze o „generacjach” nie tyle ogólnospołecznych, ile literackich właśnie. W przedmowie do książki krakowskiego badacza Henryk Markiewicz wskazuje, że jej autor rozróżnia pięć form istnienia „pokoleń” ludzi piszących: „1. koła rówieśników, związane jeszcze nie wspólną programową, lecz więzią rówieśnictwa, przyjaźni i wzajemnego poparcia, 2. rozwijające się z nich niekiedy grupy programowe, o świadomości wyższej, skupione zazwyczaj wokół określonego pisma, 3. odmiany wewnątrzpokoleniowe,

⁹ Pisał o tym między innymi Jacques Derrida, który przyznawał słowom *krinein* oraz *krisis* znaczenia takie jak: ‘decyzja’, ‘wybór’, ‘sąd’ i ‘rozróżnienie’ (podaje za: MARKOWSKI, 2003, s. 92).

często z sobą skłócone, lecz połączone świadomością negatywną, odporną wobec wspólnych przeciwników, 4. ogarniające te grupy pokolenie pełne – zróżnicowane, ale świadome swej odrębności, i wreszcie 5. pokolenie jako grupę hipotetyczną, »obejmującą środowiska duchowe nieświadome swego istnienia w kształcie pokolenia, lecz dającą prawo do konstrukcji na podstawie pokoleniowej«” (WYKA, 1977, s. 8).

W ujęciu autora *Modernizmu polskiego* „pokolenia literackie” to wspólnoty związane z sobą wiekiem tylko w przybliżeniu; powstają w wyniku pewnej „zasadniczej zmiany”, którą Markiewicz nazywa „nową koniunkturą historyczną”; dookreślają się w odniesieniu do przyczyn owej zmiany i dokonują zwrotu w procesie literackim: poprzez poszukiwanie nowego języka i środków wyrazu, nowej wrażliwości, idei, systemu wartości etc., wreszcie, poruszając odmienne niż dotychczas tematy i motywy (zwykle związane z momentem przełomowym, który uważają za kluczowy dla swojego przeżycia historii) (WYKA, 1977, s. 7). Co ciekawe, punkt trzeci tego rozróżnienia zakłada zróżnicowanie wewnętrzne tak rozumianych „generacji”. Zdaniem Wyki, „pokolenia” ludzi piszących nie muszą być zatem jednogłośne, a co za tym idzie, nie muszą wyrażać istotnych dla siebie kwestii za pomocą tych samych środków: „Nawet zwalczający się ludzie rozwiązują w ramach pokolenia podobne zadania epoki, żyją w tej samej rzeczywistości kulturalnej i podobieństwo zadań łączy ich mimo różnicy rozwiązań” (WYKA, 1977, s. 44).

Intuicje te wydają mi się trafne i ważne, choć ostatecznie zostały przez Wykę zbagatelizowane, odsunięte na nieco dalszy plan. Najważniejszym czynnikiem w koncepcji autora *Modernizmu polskiego* niezmiennie pozostaje bowiem kategoria „doświadczenia pokoleniowego”, która – jak dowodzi przytoczony cytat – pozwala Wyce między innymi sprowadzić twórczynię i twórców mówiące i mówiących różnymi głosami do wspólnego mianownika „rozwiązywania podobnych zadań epoki”.

Dla Wyki pojęcie „pokolenia” nieodmiennie łączyło się z pozytywistyczną koncepcją „doniosłości czasu historycznego” (realizującego się między innymi właśnie w „przeżyciu pokoleniowym” wspólnoty), czyli przeszłości określanej i definiowanej przez stosunek pewnej grupy społecznej do tego czasu. Autor *Modernizmu polskiego* twierdził, że w tej sferze zachodzi wzajemna wymiana dookreśleń: podobnie jak „generację” definiować możemy poprzez jej stosunek do przeszłości, tak samo przeszłość (jej „doniosłość”) definiowana jest poprzez sposób, w jaki rezonuje, oraz przez jej możliwość kształtowania „przeżycia”: „generację modernistów polskich będziemy określać przez chętny stosunek do europejskiej fali pesymizmu – pisze Wyka – [...], z drugiej zaś strony ta fala bez owej

możności kształtującego przeżycia, w jakim się utrzymała w generacji modernistów, nie nabrałyby właściwego wyrazu. Dla pokolenia poprzedniego i następnego byłaby tylko przedmiotem możliwego opisu obcych zjawisk duchowych, a nigdy przedmiotem przeżycia” (WYKA, 1977, s. 64).

Koncepcja ta – niewątpliwie ciekawa z punktu widzenia historii i krytyki literatury – niewiele mówi nam o socjologicznych czy „programowych” (teoretycznych) przyczynach formowania się „generacji” pisarek i pisarzy. Wiąże się jednak z kategoriami czasu historycznego i czasu zbiorowego, które Wyka rozumiał jako fundamentalne dla opisywanego przez siebie zagadnienia. Te pierwotne założenia badacz wywodził z pojęcia dziejowości i *Dasein* (jestestwa) obecnych w filozofii Martina Heideggera¹⁰.

Zdaniem autora *Bycia i czasu*, natura dziejowości – czyli pełnego czasu historycznego – sytuuje się pomiędzy obiektywnością historii a wizją przeszłości jako „oderwanego ciągu przeżyć »podmiotów«” (HEIDEGGER, 1994, s. 543). To samo niemiecki filozof zdaje się sądzić o *Dasein*, czyli – najprościej mówiąc – byciu-w-świecie człowieka. Píše Heidegger: „Jestestwo nie wypełnia dopiero przez fazy swych momentalnych rzeczywistości pewnego jakoś tam obecnego toru i szlaku »życia«, lecz rozpościera s i e b i e s a m o w ten sposób, że jego własne bycie jest już z góry ukonstytuowane jako rozpostarcie” (HEIDEGGER, 1994, s. 525)¹¹.

Tym samym narodziny i śmierć nie należą do porządku przeszłego lub przyszłego, ale mieszczą się w granicach teraźniejszości (rozumianej tu jako rozpostarcie *Dasein*), w granicach istnienia, czyli – upraszczając – pewnej ukonstytuowanej, niezmiennej tożsamości, na którą jednak promieniuje fakt zarówno narodzin, jak i nadchodzącej śmierci.

Wyka twierdzi, że tak samo jest z „treściami duchowymi pokoleń” (WYKA, 1977, s. 66), które to możemy rozumieć jako specyficznie pojmowaną „tożsamość zbiorową” (*Dasein* wspólnoty). Zdaniem Heideggera, wydarzenie **przeszłe** – tu: specyficzny akt narodzin „generacji” – oddziałuje na tożsamość całej wspólnoty; wydarzenie **przyszłe** – nie charakteryzowane jeszcze jako „śmierć”, ale raczej

¹⁰ Ryzykując duże uproszczenie, można przypomnieć, że Heidegger słowem *Dasein* nazywał byt obecny i funkcjonujący w świecie w jedyny w swoim rodzaju sposób. Najwięcej uwagi temu problemowi filozof poświęcił w *Byciu i czasie* (HEIDEGGER, 1994).

¹¹ Nieco inaczej przytoczony fragment brzmi w przekładzie Krzysztofa Michalskiego: „Nie jest tak, że dopiero kolejne, chwilowe urzeczywistnienia *Dasein* układają się w pewien wytyczony już jakoś z góry tor, drogę rozciągniętą między dwoma określonymi punktami. *Dasein* rozciąga się sam z siebie; rozciągnięcie należy do istoty właściwego mu bycia” (cyt. za: WYKA, 1977, s. 65). Zdaje się, że rozumienie to bliższe jest wywodowi Wyki, który Heideggera czytał w niemieckim oryginale.

jako stan zagrożenia (wyczerpanie się „słuszności humanistycznej” formacji), wobec którego odbywa się proces identyfikacji – oddziałuje wyłącznie w wymiarze, jaki podyktowany jest narracją pokolenia o sobie zawartą w teraźniejszości. Podobnie jak później Foucault czy Jean-François Lyotard, Heidegger (a za nim także Wyka) sądził, że czas historyczny (tu: w kontekście „jaźni”) rozciągnięty jest również na teraźniejszość i przyszłość, z tą różnicą, że przeszłość w myśli Heideggera przyjmuje kształt systemu szeregującego teraźniejszość i przyszłość – nie bez znaczenia pozostaje też swoisty determinizm i wiara w pewne szczególnie pojmowane „przeznaczenie” wspólnoty. Autor *Bycia i czasu* sugeruje, że *Dasein* poprzez nieuniknione uczestnictwo w zbiorowości przenosi swoją jednostkową aktywność w sferę aktywności całej wspólnoty. „Gdy [...] jestestwo jako bycie-w-świecie egzystuje z istoty we współbyciu z innymi, to jego działanie się jest współdzianiem się” – pisze Heidegger (HEIDEGGER, 1994, s. 538).

Tak rozumiane zbiorowe jestestwo niemiecki filozof nazywa **dolą**, **losem** lub **przeznaczeniem** (*Geschick*) pojmowanym właśnie jako „działanie się wspólnoty, ludu” (HEIDEGGER, 1994, s. 358). Zdaniem Heideggera, dola nie jest kształtowana przez losy indywidualne, podobnie jak wspólnota nie jest zbiorem występujących razem jednostek – jest bytem samoistnym, o własnej tożsamości (zbiorowej), niebędącej wypadkową identyfikacji indywidualnych. Siła przeznaczenia ujawnia się dopiero w komunikacji i negocjowaniu *Dasein* wspólnoty.

Tezy Heideggera, które pokrótce streściłem, stoją jednak w radykalnej sprzeczności z innymi wpływowymi teoriami czasu historycznego. Myślę tu przede wszystkim o koncepcji wielkich narracji w ujęciu Lyotarda i Gianniego Vattima, pojęciach „archiwum”, „archeologii” oraz „historycznego *a priori*” w filozofii Foucaulta oraz metodologii francuskiej szkoły historycznej *Annales*, która w momencie, gdy autor *Nadzorować i karać* rozpoczynał swoją działalność, miała już niemałe osiągnięcia na gruncie antypozytywistycznej historiografii. Krytyka tradycyjnego piarstwa historycznego (wywiedzionego w dużej mierze z myśli Rankego, z którego ustaleń korzystał następnie między innymi Wyka podczas prac nad *Pokoleniami literackimi*) wysuwana przez szkołę *Annales* dotyczyła przede wszystkim zdarzeniowej koncepcji czasu, opierającej się w całości na opisie chronologicznego następstwa faktów historycznych – z ich „genetycznymi” przyczynami i skutkami. Za sprawą szeregu idei metodologicznych¹² zapoczątkowanych głównie przez

12 Wśród najważniejszych narzędzi zaproponowanych przez historyków ze szkoły *Annales* Foucault wymienia: „modele wzrostu ekonomicznego, analiza ilościowa wymiany towarowej, przekroje progresji i regresji demograficznych, doświadczenia nad klimatem i jego wahaniem, wykrywanie stałych socjologicz-

Henriego Berra, a następnie kontynuowanych i rozwijanych przez Luciena Febvre'a, Marca Blocha, Fernanda Braubela (który poszerzył program szkoły Annales o badania nad codziennością i formami życia społecznego), Jacques'a Le Goffa i innych, zaczęto przede wszystkim zwracać uwagę na długotrwałe procesy, zmiany systemów, elementy inwariantywne, niejednorodność czasu historycznego, dyskontynuację oraz kwestie dotyczące tożsamości oraz świadomości, mentalności i psychologii wspólnot. W ten sposób rozszerzono zainteresowania historii jako nauki o obszary dotąd pozostające poza granicami historii – przyporządkowywane raczej do dyskursów ekonomicznego, socjologicznego czy geograficznego, a także do antropologii kulturowej (por. FOUCAULT, 1977, s. 8–9).

Przyjrzenie się historii z punktu widzenia długich okresów trwania pozwoliło członkom szkoły Annales na ostateczne odejście od politycznego modelu historiozofii, który skupia się wyłącznie na wybitnych jednostkach oraz pojedynczych wydarzeniach o charakterze przełomowym. Zajrzenie pod szybko zmieniającą się tkanę pozytywistycznej, erudycyjnej narracji historycznej pozwoliło im na zauważenie trwałych, nieodwracalnych procesów, dojrzewających stopniowo zjawisk oraz pewnych monolitycznych „bloków”, które na przestrzeni wieków zostały zepchnięte na marginesy martwego pola historii, a tym samym dały się ukryć pod warstwą wielu różnych przekazów i narracji o „zdarzeniach”. Tak pisze o tym Foucault w początkowych partiach *Archeologii wiedzy*: „Między sferą politycznej zmienności a sferą powolności, cechującej postęp »kultury materialnej«, powstały rozliczne poziomy analizy: każdy z nich ma swoje specyficzne ograniczenia, każdy pokrywa obszar, który do niego należy; i w miarę zstępowania ku blokom najgłębszym, wyodrębniające się zakresy stają się coraz rozleglejsze. Za pospieszną historią rządów, wojen i klęsk głodowych rysują się historie prawie nieruchome – historie o słabej krzywej rozwoju: historia dróg morskich, historia zbóż lub kopalni złota, historia suszy i nawadniania, historia płodozmianu, historia tworzonej przez ludzkość równowagi między głodem a rozmnażaniem” (FOUCAULT, 1977, s. 27–28).

Tak rozumiana historiozofia wiąże się ściśle z postulowanymi przez Foucaulta pojęciami nieciągłości, cięć, progów, granic, serii oraz transformacji. Ten pozytywny projekt łączy się też z zarzuceniem praktyk i kategorii przyjętych w tradycyjnej narracji o przeszłości – tym samym, powiada Foucault, należy odejść od pojęć tradycji, wpływu, rozwoju, ewolucji, mentalności czy „ducha” epoki (zob. FOUCAULT, 1977, s. 27–106). Zdaniem autora *Archeologii wiedzy*,

nych, opis udoskonaleń technicznych, ich rozpowszechniania się i utrwalania” (FOUCAULT, 1977, s. 27).

są to pojęcia dające zbyt proste, gotowe syntezy, które zawsze układają się w pewne linearne, genealogiczne całości.

W ten sposób Foucault dochodzi do „dyskursu”, który – przypomnijmy – należy rozumieć jako całkowicie nową, autonomiczną i bezbrzeżną dziedzinę, niedającą się ponadto zdefiniować czy określić – specyficzną metawiedzę, „archiwum”, które nie jest jednak sumą wszystkich tekstów i wypowiedzi, jakie wytworzyła i przechowuje dana kultura – a tym samym nie jest też świadectwem tożsamości czy tradycji wspólnoty. Pisze Foucault: „jest to raczej coś, co sprawia, że tyle rzeczy wypowiedzianych przez tylu ludzi od tylu tysięcy nie wyłaniało się wyłącznie zgodnie z prawami myśli bądź z układem okoliczności [...], lecz ukazują się dzięki grze relacji charakterystycznych dla danego poziomu dyskursywnego” (FOUCAULT, 1977, s. 164). I dalej: „Archiwum to najpierw prawo tego, co może być powiedziane, system rządzący zjawianiem się wypowiedzi jako zdażeń jednostkowych. Ale archiwum jest także tym, co sprawia, że wszelkie rzeczy powiedziane nie gromadzą się w nieskończoność w bezkształtnej masie” (FOUCAULT, 1977, s. 164–165).

Pojęcie „archiwum” jest przez Foucaulta wywiedzione bezpośrednio z koncepcji historycznego *a priori*. Stanowi ono formalny spadek po przeszłości, wytworzoną na przestrzeni wieków wytłóczkę, określającą pole, w którym zapośredniczone jest dane zdarzenie dyskursywne. Istnienie owego historycznego *a priori* gwarantuje ciągłość tematyczną, funkcjonalną sieć pojęć oraz umożliwia polemikę. Podobnie jak archiwum, jest ono pewnym nieuszeregowanym ciągiem zdarzeń dyskursywnych – stanowi zbiór elementów, który jest przekształcalny i podlega rozproszeniu w czasie, choć sam w sobie nie jest wyłącznie systemem rozproszenia czasowego (FOUCAULT, 1977, s. 163). „Jednostki” historycznego *a priori* funkcjonują bowiem każdorazowo właśnie w zdarzeniu dyskursywnym, które w danym momencie organizują.

Zanim przejdę do pojęcia wielkich narracji w ujęciu Lyotarda, konieczne będzie szybkie przyjrzenie się pojęciu „tożsamość”, zwłaszcza zaś „tożsamość zbiorowa”, które pozostaje w ścisłej relacji z kategoriami pokolenia oraz czasu historycznego¹³. Za punkt wyjścia dalszych rozważań przyjmę najprostszą, popularną definicję, mówiącą o tym, że tożsamość to „charakterystyczne aspekty charakteru jednostki lub grupy, związane z poczuciem własnej jaźni” (GIDDENS, SUTTON, 2014, s. 211). Już na tym podstawowym poziomie pojęcie tożsamości zbiorowej ujawnia wewnętrzną sprzeczność.

13 O pojęciu „tożsamość” w kontekście zagadnień związanych z designem drukowanym i typografią bardzo ciekawie pisze między innymi Agata Szydłowska w książce *Od solidarycy do TypoPolo. Typografia a tożsamości zbiorowe w Polsce po roku 1989*. Tekst ten był dla mnie inspiracją podczas pracy nad kolejnymi akapitami niniejszego artykułu (zob. SZYDŁOWSKA, 2018, s. 6–15).

Zbiorowość – w przeciwieństwie do jednostki – nie może przecież posiadać „poczucia własnej jaźni”, które wiąże się bezpośrednio z podmiotowością. Dlatego też w bardziej złożonych definicjach pojęcia zwraca się uwagę na to, w jaki sposób konstruuje i renegocjuje się tożsamości zbiorowe oraz jakie są wyznaczniki tożsamości – specyficzne cechy stanowiące rdzeń owych „charakterystycznych aspektów charakteru [...] grupy”.

Teoretycy i badacze tożsamości reprezentują dwa kontestujące się nurty (zob. np. SZYDŁOWSKA, 2018, s. 12–16). Pierwszy model – pozytywny – opiera się na poczuciu bycia podobnym do pewnej grupy ludzi, drugi – negatywny – przeciwnie, zasadza się na różnicach i (auto)definicji siebie w opozycji do bliskiego Innego. Prace Anthony’ego Giddensa i Philipa W. Suttona stanowią przykład modelu pierwszego – według autorów *Socjologii...*, tożsamość (podobnie jak kategoria pokolenia) wiąże się bezpośrednio ze zbiorowymi dążeniami, z systemem aksjologicznym oraz doświadczeniami wspólnymi dla osób wchodzących w skład danej grupy (GIDDENS, 2010b, s. 52).

Przedstawicielką modelu negatywnego czyni Agata Szydłowska Barbarę Skargę, która sugeruje, że tożsamość konstruowana jest nie tylko poprzez podobieństwa, lecz także w procesie odróżniania się, na przykład (co szczególnie interesujące w kontekście kategorii „generacji” i „doświadczenia pokoleniowego” w ujęciu Wyki) poprzez różnice w pamięci historycznej (SZYDŁOWSKA, 2018, s. 12–16). W artykule na łamach czasopisma „Kultura i Społeczeństwo” Skarga pisała: „chodzi nie tyle o pamięć wydarzeń, ile o przechowywane w pamięci symbole, legendy, chodzi także o takie obiekty jak budowle, świątynie, cmentarze, a również o obyczaje, święta itp.” (SKARGA, 1998, s. 3). Choć przytoczony cytat odnosi się przede wszystkim do tożsamości narodowych i religijnych – a zatem tych w sposób najoczywistszy opartych na myśleniu mitycznym – sądzę, że bez trudu można wyobrazić sobie członkinie i członków grupy, których nie łączy wspólna historia, wiara czy tradycja, a które i którzy wytwarzają pewne mity i symbole (zarówno bohaterские i miejscowe, jak i polityczne) oraz skupiają się wokół nich. Podobnie rzecz się ma ze szczególnie interesującymi mnie tu pokoleniami literackimi, które wytwarzają podobne „mity”, na przykład orbitują wokół czasopism, stanowiących substytut ogólnonarodowych mitów miejscowych. Píše się między innymi o pokoleniu „bruLionu” lub (rzadziej) pokoleniu „Czasu Kultury” – formacji przeciwstawianej czasami czołowym poetom związanym z krakowskim „bruLionem”: Marcinowi Świetlickiemu, Marcinowi Sendeckiem, Jackowi Podsiadłe i innym.

Pojęcie „tożsamości zbiorowej” zostało ukute w konsekwencji popularności terminu „tożsamość”, który przez socjologię został

zapożyczony z psychologii. Okazało się szczególnie użyteczne i potrzebne w momencie, kiedy dawne monolityczne tożsamości (takie jak „chłop”, „robotnik”, „handlarz”) narzucone przez historyczny model zachodniego społeczeństwa zostały nadwyrężone, a w rezultacie zanegowane i skompromitowane przez wielkie ruchy rewolucyjne na początku XX wieku oraz w procesie dekolonizacji i podważenia europocentryzmu oraz patriarchalnej wizji świata. Zwiększyło to możliwość „wyboru” spośród wielu różnych (auto)identyfikacji oraz wymusiło konieczność godzenia wielu odmiennych, często ścierających się z sobą modeli (na przykład „opiekuńcza matka” i „wymagająca szefowa”). Jak pisze Konstanty Strzyczkowski, rosnąca popularność pojęcia „tożsamość” oraz coraz większa problematyzacja tego zagadnienia stały się ostatecznie znakiem rozpoznawczym nowoczesnych społeczeństw (STRZYCKOWSKI, 2010, s. 9–10). Problem tożsamości (także zbiorowej) stanął również w centrum zainteresowań kultury ponowoczesnej (SZYDŁOWSKA, 2018, s. 13–14).

Dekolonizacja mniejszościowych tożsamości, marginalizowanych i piętnowanych przez europocentryczny model społeczeństwa, doprowadziła do zauważenia tożsamości rasowych, klasowych, etnicznych, seksualnych czy genderowych; warto zauważyć, że ponowoczesna refleksja nad problemami tożsamości opiera się przede wszystkim na płynności i performatywności „ja” (zob. m.in. BAUMAN, 2007; BUTLER, 2008; GIDDENS, 2010a)¹⁴. Zatem związek między pojęciami „pokolenie literackie” oraz „tożsamość zbiorowa” należy rozumieć w ten sposób, że socjologia, historiozofia oraz historia literatury stanowią swoiste zasoby mitów, symboli czy systemów aksjologicznych, z których można czerpać w celu konstruowania „własnego” bycia. W tym sensie są Foucaultowskim dyskursem: archiwum pozwalającym na porozumienie się jednostek i wzajemne przenikanie się treści kulturowych.

Jamajsko-brytyjski socjolog, kulturoznawca i teoretyk kultury Stuart Hall, świadomy niedoskonałości „tożsamości” jako kategorii analitycznej, odróżnia racjonalne, zdroworozsądkowe rozumienie pojęcia od podejścia, które nazywa dyskursywnym (HALL, 2000, s. 4). Wyszczególnione tu teorie Giddensa, Suttona i Skargi należą oczywiście do nurtu pierwszego: pozytywnego – zasadzają się bowiem na rozumieniu tożsamości jako definiowania

¹⁴ Takie podejście do pojęcia „tożsamości” spotyka się często z krytyką, wynikającą z wiary w istnienie pewnych stabilnych tożsamości, które odwołują się do stałych elementów struktury i funkcji społecznych. Problemem jest też płynność i niejednoznaczność pojęcia, a co za tym idzie, jego niewielka użyteczność analityczna, dlatego badacze proponują często zastąpienie terminu pojęciami takimi jak „(auto)identyfikacja”, „samorozumienie” czy „wspólnotowość” (zob. np. HALL, 2000, s. 4; KUBERA, 2013, s. 98–106).

siebie poprzez podobieństwo do innych ludzi czy zbiorowości, lub – w przypadku Skargi – na autoidentyfikacji przez różnicowanie. W tym sensie koncepcje te skupiają się na mówieniu o tożsamościach „istniejących” – mających pewną skończoną grupę cech, których wskazanie pozwala na określenie siebie. W opozycji do modelu zdroworozsądkowego Hall proponuje rozumienie pojęcia „tożsamość” jako procesu czy konstruktu, który nigdy nie jest skończony i zawsze pozostaje w sferze „stawania się”.

W proponowanej przeze mnie koncepcji „generacji” istotne jest to, że „pokolenie” jako projekt tożsamościowy musi mieć charakter konstruktywny. Nie jest zatem skutkiem jakiegoś determinizmu genealogicznego czy biologicznego (nie jest też skończonym zbiorem „charakterystycznych cech charakteru [...] grupy”), a konsekwencją pewnych konkretnych wyborów estetycznych, etycznych i politycznych, umacnianych przez uwarunkowania społeczno-kulturowe. Teza ta nie stoi zresztą w radykalnej sprzeczności z ustaleniami Wyki, który – jak pamiętamy – czynniki mające wpływ na kształtowanie się „generacji” dzielił, mówiąc ogólnie, na „zdarzenia historyczne oraz reakcje wobec tych przemian”. Te drugie nazywał ostatecznie „swoistym przeżyciem czasu”. Przypomnę jeszcze raz interesujący mnie fragment: „Dostrzec nietrudno, że [...] nie fakt obiektywnego istnienia pewnych zdarzeń i przemian łączy generację, boć przecież na ludzi nie przynależących do danego pokolenia te zdarzenia również oddziaływały, wytwarzając skutki odmienne, ale łączy pewien wspólny, grupowy i charakteryzujący członków grupy stosunek do czasu historycznego” (WYKA, 1977, s. 59).

Wyka uważa zatem reakcje na doświadczenie pewnego momentu historycznego za nadrzędne wobec samych wydarzeń. A zatem, jak mogłoby się wydawać, to nie zdarzenie jest najważniejszym czynnikiem konstytuującym „pokolenia”, ale zespół odpowiedzi następujących po tym zdarzeniu. Jeśli weźmiemy dodatkowo pod uwagę fakt, że koncepcja „generacji” zaproponowana przez krakowskiego badacza dotyczy tzw. pokoleń humanistycznych, a zatem tych, którym – sparafrazuję przytoczone już słowa Garewicza – „pokoleniowość się przydarzyła”, wówczas nie dziwi fakt, że reakcje te są niejako bezwolne: nie wynikają z wyborów podjętych przez członków „generacji”, ale są narzucone przez historię. Koncepcja Wyki zakłada bowiem, że „pokoleń”, które nie byłyby świadome własnej „słuszności humanistycznej”, po prostu nie ma. Tym samym nie jest możliwe istnienie „generacji” bez wyrazistego „przeżycia pokoleniowego”. Gdyby autor *Modernizmu polskiego* żył i tworzył w potransformacyjnej Polsce, z pewnością twierdziłby, że nie jest możliwa „generacja” poetek i poetów urodzonych po 1989 roku. Ostatecznie w mniej lub bardziej profesjonalnych dyskusjach

o „pokoleniowości” dzisiejszych dwudziestoparoletnich twórczyń i twórców za „doświadczenie” tej grupy uważa się często – paradoksalnie – brak momentu przełomowego¹⁵.

Zgodnie z Halla koncepcją (auto)identyfikacji oraz myślą indyjskiego filozofa, jednego z twórców teorii postkolonialnej, Homiego K. Bhabhy, tożsamość (także pokoleniowa) konstruuje się jednak nie tylko w odpowiedzi na wydarzenia historyczne o charakterze przełomowym, stanowiące (zdaniem Wyki) źródło czy pierwszą przyczynę kształtowania się świadomości własnej „słuszności humanistycznej”. W koncepcjach tych czynnik „doświadczenia pokoleniowego” jest bez znaczenia, dopóki nie zostanie wyeksplikowany jako mit w pewnym projekcie kulturowym, a co za tym idzie – identyfikacyjnym.

Według Bhabhy, głównym elementem konstruującym samoświadomość jednostki jest mówienie o sobie, a zatem wytwarzanie narracji o własnej tożsamości. W tym sensie tożsamość jest zawsze efektem nazywania siebie, nadawania sobie imienia/imion. Zdaniem indyjskiego filozofa, dopiero z momentem wymówienia swojego **jestem**¹⁶ zaczynamy je posiadać – eksplikując je, wpisujemy się natomiast w szereg wielu różnych dyskursów (znaków i gestów – historycznego a priori w ujęciu Foucaulta) łączących się z daną identyfikacją: poczynawszy od kodu językowego, w którym „się wypowiadamy” (a zatem jego gramatyki, leksyki, frazeologii, form genologicznych etc.), aż po kod kulturowy oraz zawarte w nim symbole i mity¹⁷.

15 W dziedzinie literatury i krytyki konserwatywno-narodowej za „przeżycie pokoleniowe” o największej sile oddziaływania po 1989 roku uznaje się tzw. katastrofę smoleńską.

16 Nawiązuję tu do koncepcji *Dasein* i myśli poświęconej czasownikowi „być” w koncepcji Heideggera (zob. HEIDEGGER, 1994) oraz do sposobu, w jaki koncepcję tę komentuje Jacques Derrida. Francuski filozof traktuje wzmiankowany czasownik jako zdyseminowany językowy substytut teoretycznej „istoty bytu”. Spośród polskich twórców podobne intuicje miał na przykład Czesław Miłosz, kiedy w *Esse* pisał: „Na to mi przyszło, że po tylu próbach nazywania świata umiem już tylko powtarzać w kółko najwyższe, jedyne wyznanie, poza które żadna moc nie może sięgnąć: ja je s t e m – ona je s t. Krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysięczne pochody, skaczcie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzając to jedno: je s t! I po co zapisano stronice, tony, katedry stronic, jeżeli bełkoce, jakbym był pierwszym, który wyłonił się z ładu na brzegach oceanu? Na co zdały się cywilizacje Słońca, czerwony pył rozpadających się miast, zbroje i motory w pyłe pustyń, jeżeli nie dodały nic do tego dźwięku: je s t?” (MIŁOŻ, 2013, s. 110).

17 Komentując twórczość poetycką Adrienne Rich i Prakasha Jadhava, Bhabha pisze: „W niezaspokojonym głosie Adrienne Rich – »Jestem [...] Jestem [...] Jestem« – i w uporczywych pytaniach Prakasha Jadhava – »W co ja wierzę? Kim ja jestem?« – pobrzmiewa prawo do opowiadania, pragnienie »kolektywnego i etycznego prawa do różnicy w równości«. Żadne imię nie należy do ciebie, zanim go nie wymówisz; ktoś odpowiada na twe wezwanie i nagle tworzy się krąg znaków i gestów, a ty wkraczasz na terytorium prawa do opowiadania. [...] Nie da się

Podsumowując zagadnienie tożsamości, przytoczę jeszcze stworzoną przez Halla definicję identyfikacji: „Identyfikacja jest [...] procesem artykulacji, szycia, nad-precyzowania, a nie podłączania czegoś pod większą kategorię. [...] Tak jak wszystkie praktyki przypisywania znaczeń, jest ona przedmiotem »gry«, różnicowania. [...] i ponieważ zachodzi w poprzek różnic, pociąga za sobą pracę dyskursywną, spinanie i zaznaczanie symbolicznych granic [...]. Żeby skonsolidować proces, potrzebuje tego, co zostaje na zewnątrz, swojego konstytuującego zewnątrz” (S. Hall: *Introduction: Who Needs 'Identity'?*, s. 4 – cyt. za: SZYDŁOWSKA, 2018, s. 14)¹⁸.

Zatem dla Halla tożsamości (które socjolog znacznie chętniej nazywał identyfikacjami) są sfragmentaryzowane i rozbite, przynależą raczej do sfery archiwum z koncepcji Foucaulta niż jakiegoś odgórnie narzuconego porządku metafizycznego – Heideggerowskiego *Dasein*. Co szczególnie istotne, nie są też dane na zawsze, ale nieustannie rekonstruują się za pomocą krzyżujących się, często sprzecznych z sobą praktyk czy dyskursów. Oznacza to, że pytanie o tożsamość jest zawsze pytaniem o sposób wyzyskiwania zasobów historycznych, kultury, języka, mitów etc. bardziej w procesie „stawania się” niż „bycia” *sensu stricto* (por. HALL, 2000, s. 4). W koncepcji tej, opartej na dyskursywnym modelu tożsamości, (auto)identyfikacja jest zawsze skutkiem pewnego szczególnego projektu jednostki.

Terminy „projekt” czy „konstrukcja”, często nadużywane we współczesnej humanistyce, łączą się także z pojęciem „wielkiej narracji”, która jest stałym tłem oraz nieredukowalnym elementem moich rozważań. Termin ten został opisany, a następnie spopularyzowany w 1979 roku przez Lyotarda i dotyczy przede wszystkim pewnych kompletnych, utopijnych opowieści o świecie (takich jak heglizm i marksizm).

Według Lyotarda, istniały dwie najważniejsze wielkie narracje fundujące nowoczesność europejską. Powiązane były z kluczowymi w naszej kulturze pojęciami prawdy i wolności. Pierwsza wywodzi się z myśli Kartezjusza – przyznawała on filozofii szczególne, nadrzędne miejsce wobec nauki, nadawał myśli filozoficznej rangę systemu wiedzy o istocie rzeczy, specyficznej „prawdy nad prawdami”. Wiąże się to też z postrzeganiem nowoczesności jako epoki racjonalistycznego postępu, a zatem takiego, który byłby weryfikowalny. Lyotard wskazuje jednak, że w drugiej połowie XX wieku filozofia ostatecznie skompromitowała siebie jako miernik prawdziwości sądów o świecie. W rezultacie nadrzędna rola filozofii stała się anachronizmem, a jej miejsce zastąpiły pewne mikronarracje,

zaprzeczyc, że jesteś człowiekiem. [...] Twoje człowieczeństwo się rozdwaja, a kiedy idziesz rozwidlającą się ścieżką, spotykasz siebie samego w podwójnej postaci: raz jako obcego, raz jako przyjaciela” (BHABHA, 2010, s. XXVI-XXVII).

18 Fragment artykułu Halla w przekładzie A. Szydłowskiej.

które obliczone są na doraźność i osiągnięcie konkretnego celu – zniknął tym samym wart poznania „sens” czy esencjonalna „istota bytu”. Przestano pytać o uniwersalne prawdy narracyjne, wielkie opowieści mogące na nowo zrewidować naszą wiedzę i ustanowić nowy porządek (ponieważ prawdy takie nie istnieją), a naukowiec stał się tylko jednym z uczestników „negocjacyjnych gier badawczych” (CZAPLIŃSKI, 2009, s. 8–10).

Drugą wielką opowieścią, której Lyotard poświęca znacznie mniej uwagi, jest narracja wolnościowa. Jak pisze Przemysław Czapliński, wiąże się ona z figurą Prometeusza, która konotuje konflikty na tle nierówności, a zatem relację wolny – niewolny, przedstawicieli klasy posiadającej i posiadanej, pomiędzy różnymi stanami, osobami pozbawionymi głosu publicznego a tymi, którzy go posiadają etc. W 1989 roku w wielokrotnie komentowanym i krytykowanym eseju *Koniec historii?* opublikowanym na łamach „The National Interest” Francis Fukuyama pisał, że po upadku ZSRR cywilizacja Zachodu dotarła do kresu formowania się możliwych modeli społecznych¹⁹. Wyczerpały się systemy alternatywne: fundamentalizm, faszyzm, nacjonalizm i komunizm, a „granica” demokracji neoliberalnej stała się ostatecznie nieprzekraczalna – nie potrafimy bowiem wymyślić niczego lepszego (LASOTA, red., 1991, s. 7–36). W podstawy demokracji wpisana jest równość wszystkich ludzi, co więcej, ustrój ten kładzie konstytucyjny obowiązek wyrównywania dysproporcji wszędzie tam, gdzie one się wytwarzają lub mogą pojawić. Obejmuje to niemal wszystkie elementy życia społecznego: od różnic ekonomicznych, przez religijne czy mniejszościowe, aż po zagadnienia płci, orientacji seksualnych etc. Tym samym, zgodnie z koncepcją Fukuyamy, Prometeusz jako bohater narracji o świecie przestaje być kulturze i społeczeństwu potrzebny, funkcję tego, który jest głosem skrzywdzonych, przejmuje bowiem państwo.

Warto zauważyć, że całościowe systemy wiedzy, jakimi są meta-narracje, przedstawiają rzeczywistość jako linearny oraz spójny ciąg następujących po sobie wydarzeń oraz sugerują stopniowe odkrywanie pewnej esencjonalnej prawdy o świecie – podobnie jak to się dzieje na przykład w powieściach realistycznych, z których Lyotard zaczerpnął samą kategorię (por. BURSKA, 2013, s. 7). Proponując nowe ujęcie końca nowoczesności, francuski filozof sugerował zatem, że przejście od nowoczesności do ponowoczesności odbywa się właśnie poprzez nieufność do metanarracji (LYOTARD, 1997, s. 20), które jako całościowe opowieści o świecie miały zamieniać „nieuporządkowany chaos” codziennych działań ludzkich w ustrukturyzo-

19 Krytycy esaju Fukuyamy wskazywali przede wszystkim na to, że wszystkie modele życia społecznego są przejściowe, a tym samym nie należy sądzić, że punktem dojścia cywilizacji zachodniej jest demokracja liberalna. Zob. np. eseje zebrane w: LASOTA, red., 1991.

wany, pozytywistyczny system przyczynowo-skutkowy: nadawać prostym aktywnościom metafizyczny, uniwersalny charakter. Te wielkie opowieści stają się bowiem obietnicą pewnego punktu dojścia, końcowego momentu dziejów, takich jak pojednanie z naturą czy ustanowienie powszechnie obowiązujących zasad funkcjonowania w społeczeństwie, oraz miały stać się miernikiem użyteczności każdej aktywności społecznej, publicznej i prywatnej (Czapliński, 2009, s. 8).

Zdaniem autora *Kondycji ponowoczesnej*, wielka narracja jest współczesnym odpowiednikiem mitu i spełnia podobną rolę jak symboliczne opowieści w kulturach pierwotnych. Oznacza to, że wymyślone przez Lyotarda pojęcie pełni funkcję uprawomocniającą konkretne wyobrażenie o rzeczywistości, a także systemów aksjologicznych i sposobów tworzenia opowieści o sobie z tym wyobrażeniem powiązanych. Tym samym każda kolejna narracja, która dochodzi do głosu, staje się narracją pretendującą do bycia dominującą – narzędziem walki o tożsamość ludzi z nią się utożsamiających – wpisuje się w klasyczny model konfliktu, w tym konkretnym przypadku nazywanego pokoleniowym: jest zaangażowana w walkę o nową rzeczywistość (w sferze mitu), nabiera cech projektowych i staje się (politycznie) zaangażowana. Lyotard pisze: „Wyraźne odwołanie się do opowieści w problematyce wiedzy jest ściśle związane z wyzwoleniem burżuazji od tradycyjnych autorytetów. Wiedza właściwa opowieściom powraca na Zachodzie, aby przynieść rozwiązanie problemu uprawomocnienia nowej władzy. Jest rzeczą naturalną, że w problematyce narracyjnej odpowiedź na to pytanie winna zawierać imię bohatera: Kto ma prawo decydować o społeczeństwie? Jaki podmiot jest źródłem nakazów stanowiących normy dla tych, których zobowiązują? [...] imieniem bohatera jest lud, znakiem prawomocności – jego przyzwolenie, sposobem stanowienia norm – dyskusja. Niezawodnie wynika stąd idea postępu: jest on niczym innym, jak ruchem, dzięki któremu wiedza ma się kumulować, ale ruch ten obejmuje też nowy porządek społeczno-polityczny. Lud debatuje sam ze sobą o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, w taki sam sposób, w jaki wspólnota uczonych dyskutuje o tym, co prawdziwe i fałszywe; gromadzi prawa obywatelskie tak, jak ona gromadzi naukowe; doskonalą reguły swojego konsensusu za pomocą ustaleń konstytucyjnych tak, jak ona poddaje rewizji własne reguły w świetle swojej wiedzy, tworząc nowe »paradygmaty«” (LYOTARD, 1997, s. 93–94). Fragment ten znakomicie obrazuje, w jaki sposób wielkie narracje łączą się z renegocjacją rzeczywistości w kontekście społeczno-politycznym. Jak sądzę, cytata należy jednak uzupełnić o inną wypowiedź Lyotarda, w której francuski krytyk kultury wyjaśnia projektowy aspekt pojęcia: „[Wielkie narracje – K.P.], podobnie jak mity, mają [...] na celu uprawomocnienie insty-

tucji i praktyk społeczno-politycznych, systemów prawa, systemów etycznych, sposobów myślenia. Ale w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idei czekającej na realizację. Owa idea (wolności, »oświecenia«, socjalizmu, etc.) ma walor uprawomocniający, ponieważ jest uniwersalna. Organizuje wszystkie warstwy ludzkiej rzeczywistości. Nadaje nowoczesności swą charakterystyczną modalność: jest to *p r o j e k t*» (LYOTARD, 1998, s. 30).

Lyotard sugeruje, że – w przeciwieństwie do mitów – wielkie narracje skierowane są ku **przyszłości**. Jednak, jak podkreśla Burska, komentując teorię autora *Kondycji ponowoczesnej*, nie mają one sensu bez **przeszłości** (BURSKA, 2012, s. 8). Podobnie zdaje się sądzić Czapliński, który pisze: „Do wytwarzania nowych narracji u schyłku nowoczesności potrzebne okazują się – choćby jako kontekst negocjowany, prześmiewany, dekonstruowany – wielkie opowieści wykształcone przez nowoczesność, ponieważ zrozumienie nowego społeczeństwa jako nowego porządku narracyjnego rządzącego się nowymi regułami wymaga przemyślenia idei dawnych” (CZAPLIŃSKI, 2009, s. 16).

Rozpoznanie Burskiej i Czaplińskiego ukazują, że w kontekście wielkich narracji „było” nigdy nie jest dane – historia nie jest stabilnym porządkiem rzeczywistości, a ciągłym procesem stawiania się. Tym samym każde „teraz” i „będzie” ma nieustanny wpływ na przeszłość, a konstruktywny charakter narracji oddziałuje na mity założycielskie kolejnych tożsamości zbiorowych. „To właściwie nie przeszłość, lecz dziejowość, dialektyka przemian” – pisze autorka *Cytatów z życia i literatury* (BURSKA, 2012, s. 9). Słusznie dowodzi, że rzeczywistym przedmiotem negocjacji nie jest przeszłość, a dyskurs o niej – zasada porządkująca, pewna konkretna fabuła (na zasadzie analogii do modeli takich jak powieść mieszczańska, Hegla fenomenologia ducha lub marksistowski materializm historyczny).

Vattimo napisał o dialektyce, że jest to pierwsza przyczyna wielkich dwudziestowiecznych przemian i ich metafizyczno-historyczna zasada. Co jednak istotne, dialektyczność, a tym samym wielkie narracje, w równej mierze porządkuje, co „zaśmiera” rzeczywistość (włoski filozof określał tę cechę jako aspekt „pacyfistyczny” omawianego pojęcia). Łączy się to oczywiście z pojęciami „kanonu”, *his-story* oraz przemocy dyskursywnej, a także z linearną koncepcją czasu i argumentem koniecznych przemian. To, co pozostaje poza wielką opowieścią, zostaje tym samym odłączane od linearnego przebiegu dziejów i „spacyfikowane”, pozbawione racji bytu, a jedynym sposobem na odzyskanie straconego jest prze-pisanie narracji od nowa, czyli wytworzenie nowej koncepcji rzeczywistości (VATTIMO, 1997, s. 268–269).

Należy zastanowić się nad relacją tych koncepcji do ustaleń Foucaulta z *Archeologii wiedzy*. Ryzykując pewne uproszczenie, można powiedzieć, że metanarracje, tak jak rozumiał je Lyotard czy Vattimo, są niejako specyficzną i przyjętą przez daną wspólnotę uszeregowaną strukturą elementów historycznego *a priori* w ujęciu Foucaulta. Jednak w przeciwieństwie do koncepcji dwóch pierwszych wymienionych myślicieli, w filozofii autora *Nadzorować i karać* tak rozumiane zdarzenia dyskursywne wyczerpują się i podlegają renegotjacji znacznie częściej niż to się dzieje w przypadku wielkich systemów organizacji rzeczywistości opartych na erudycyjnym, politycznym modelu pisarstwa historycznego. Co więcej, w danym momencie występować może większa liczba tak rozumianych mikronarracji.

Tymczasem z poglądów Heideggera, które pokrótce opisałem we wcześniejszych partiach artykułu, można wysnuć wniosek, że według filozofa, w danym czasie istnieje tylko jedna zbiorowość mająca własny los zdeterminowany jej tożsamością. Jak nietrudno zauważyć, koncepcja ta różni się w tej mierze od przytoczonych ustaleń szkoły Annales i Foucaulta, spostrzeżeń Lyotarda, Bhabhy czy Vattimo, a także innych – piszących wcześniej – wieszczów końca modernizmu i nadejścia **kryzysu**, między innymi Louisa Dumonta, filozofów szkoły frankfurckiej, Friedricha Nietzschego, Maxa Webera czy Paula Ricoeura. Tak ostatni z wymienionych myślicieli pisał o **kryzysie** w perspektywie Heideggerowskiej koncepcji dziejowości: „Wspólnym elementem tych różnych interpretacji współczesnego kryzysu wydaje się myśl, że oto zachodzą tu na siebie kryzys tradycyjnego społeczeństwa, które załamało się pod naciskiem społeczeństwa nowoczesnego, i kryzys samego społeczeństwa nowoczesnego, które jawi się jako poroniony płód społeczeństwa tradycyjnego” (RICOEUR, 1990, s. 57). Przytaczam ten fragment nie tylko po to, żeby symbolicznie pokazać, w jaki sposób Heideggerowska wymiana dookreśleń kapitułuje w perspektywie **kryzysu**, lecz także w celu wskazania jedyne, jak sądzę, wspólnego doświadczenia modernizmu: pustyni, ziemi jałowej, nicości...

Dziełem, które chyba najlepiej obrazuje tę metaforę, jest szkic *Dwaj królowie i dwa labirynty* Jorge Luisa BORGESA (1978). Nie ma z opisanej tam pustyni ucieczki ani wyjścia, ponieważ przestrzeń ta składa się z samych wyjść. Pustynia byłaby więc z jednej strony symbolem zawieszenia, niezdecydowania, ambiwalencji, z drugiej zaś nieskończonym potencjałem. Negatywnością i pozytywnością zarazem – stanem wiecznej aporii rozumianej jako samowiedza niemożności pójścia dalej (zob. BIELIK-ROBSON, 2008, s. 14–15).

Co ciekawe, tak rozumiany nihilizm przypisywano także Heideggerowi. W książce *Koniec nowoczesności* Vattimo pisze: „Jeśli pominiemy pewne różnice natury teoretycznej, poglądy Nietzschego i Heideggera okazują się zbieżne także w kwestii treści –

to jest sposobów przejawiania się nihilizmu” (VATTIMO, 2006, s. 16). W kolejnych partiach tekstu włoski filozof z większym lub mniejszym powodzeniem dowodzi słuszności tej tezy (VATTIMO, 2006, s. 15–42) – to jednak, co ciekawe z punktu widzenia omawianego problemu, to ukazanie, na czym ów Heideggerowski nihilizm miałby polegać. Vattimo, który Nietzschego nazywa „nihilistą spełnionym”, pisze o autorze *Bycia i czasu*, że „wydaje się [on – K.P.] dostrzegać pewne możliwe – i pożądane – drogi poza samym nihilizmem” (VATTIMO, 2006, s. 16). A zatem: o ile w przypadku Nietzschego nihilizm oznacza śmierć Boga oraz rozpad najwyższych wartości, o tyle dla Heideggera równa się swoistej niepożądaney redukcji obiektywnego jestestwa na rzecz podmiotowości. Pisze Vattimo: „W Heideggerowskim rozumieniu nihilizm byłby [...] nieuzasadnionym roszczeniem do tego, aby bycie – miało istnieć w sposób autonomiczny, niezależny i fundujący – pozostawało we władaniu podmiotu” (VATTIMO, 2006, s. 16–17).

Oznacza to, że – zgodnie z myślą autora *Końca nowoczesności* – nihilizm „spełniony” w wydaniu Heideggera byłby podważeniem *Dasein* rozumianego tu jako obiektywnie istniejąca tożsamość i przesunięciem punktu ciężkości w stronę tożsamości dyskursywnych w ujęciu Halla.

Jak pokazują tezy Lyotarda i Fukuyamy, dwóch najbardziej wpływowych teoretyków metanarracji przełomu nowoczesności i ponowoczesności, jako społeczeństwo faktycznie dotarliśmy do pewnego kresu – rozumianego jako koniec racjonalizmu i koniec mitu prometejskiego. Oświeceniowy racjonalizm – uniwersalizujący i upraszczający rzeczywistość – wyczerpuje się, jak jednak słusznie wskazuje Czapliński, jest to koniec pozorny: „[...] Oświecenie trwa nadal – dla tych, którzy szukają nowej definicji człowieka i wynikających stąd więzi międzyludzkich. Kluczowa cecha końca nowoczesności to właśnie rozmnożenie opowieści, które reprezentują wielość projektów społecznych” (CZAPLIŃSKI, 2009, s. 16). Rozpoznanie to jest dla mnie niezwykle ważne, ponieważ tożsamość „pokoleniową” rozumiem nie tyle jako identyfikację konstruowaną (konstruującą się) w odpowiedzi na specyficzne doświadczenie wspólne dla wszystkich członków danej generacji biologicznej, ile właśnie jako projekt pewnej mikronarracji (noszącej jednak wszelkie znamiona opisywanej przez Lyotarda metanarracji), z którą utożsamiają się osoby związane tak pojmowaną „pokoleniowością”.

W kontekście pojęcia „generacja” należy zatem odróżnić grupy, które same projektują bądź projektowały siebie jako pokolenia, od grup definiowanych w ten sposób arbitralnie i bez ich udziału wyłącznie przez zewnętrznych obserwatorów. Tym samym dokonamy podziału na tożsamości „pokoleniowe”, będące wykwitem własnej świadomości wspólnotowej, oraz na te, które wynikają z pew-

nej dominującej narracji czy dyskursu o przeszłości („kanonu” lub – posłużę się teorią postkolonialną – swoistego „hegemonu kultury”) i jako takie są pozostałością pewnej tradycji historycznej, socjologicznej bądź (w przypadku szczególnie interesujących mnie tu „pokoleń literackich”) historycznoliterackiej. Osobnym tematem, z pewnością wartym szerszego opracowania, są także indywidualne oraz grupowe strategie oporu wobec prób arbitralnego narzucenia poszczególnym twórcom identyfikacji pokoleniowej. W kontekście (auto)projektowania własnej biografii w stosunku do biografii kolektywnej istotne wydają się również przesunięcia między pojęciem „pokolenie” oraz kategoriami klasa, gender czy rasa jako różnorodnymi czynnikami o znaczeniu społeczno-kulturowo-biograficznym, których przecięcie determinuje – wzmacnia bądź osłabia – znaczenie projektu własnego „doświadczenia pokoleniowego”. Przesunięcia, o których piszę, podkreślają natomiast płynność i niepewność kategorii tak rozumianego „przeżycia”: ostatecznie rzadko przybiera ono charakter nadrzędny wobec doświadczeń wynikających na przykład z pochodzenia klasowego czy identyfikacji tożsamościowej w rozumieniu Halla. To samo – uważane za pokoleniotwórcze – „przeżycie” (na przykład wojna lub zmiana ustroju) w różny sposób wpływa na poszczególne jednostki w „zależności od uplasowania na osiach podziałów społecznych”, jak słusznie na łamach „Tekstów Drugich” wskazuje Zawadzka (ARTWIŃSKA et al., 2016, s. 352). Podobne intuicje towarzyszyły zresztą wywodom Wyki, gdy sugerował on, że reakcje i odpowiedzi na moment historyczny będący „doświadczeniem pokoleniowym” są nadrzędne wobec samego zdarzenia. Dlatego należy stwierdzić, że w rzeczywistości analizie i przetworzeniu podlegają nie same wydarzenia, a narracja o nich i tworzenie własnego projektu pamięci kulturowej, która następnie staje się czynnikiem mogącym wpływać na konstruowanie (się) samoświadomości. Oznacza to, że „doświadczenie pokoleniowe” jako termin socjologiczny w dobie ponowoczesności i współczesnych koncepcji tożsamościowych przestaje być funkcjonalne, a za jego odpowiedniki należałoby uznać raczej „narrację” lub „mit”, które – co ważne – nie muszą być przecież oparte na konkretnym doświadczeniu.

O pojęciu „generacja” w sposób podobny do Zawadzkiej myśli także Stephen Lovell określający „pokoleniowość” przymiotnikiem *slippery* (‘śliski’). Badacz zgadza się, że opisywana kategoria jest znacznie mniej arbitralna niż na przykład płeć, klasa lub gender, co oznacza, że kulturowo zapewnia znacznie większą swobodę (por. LOVELL, 2007). Jeszcze dalej idzie Agnieszka Mrozik, która pisze krytycznie, że kategoria „pokolenia” niemal całkowicie zaciera różnice klasowe czy płciowe, łatwo podlega mitologizacji i tym samym wspomaga wytwarzanie „wielkiej opowieści” o historii i o sobie

samej, sprowadzając wszelkie różnice do estetycznego lub ideologicznego konfliktu pokoleń (ARTWIŃSKA et al., 2016, s. 349). Teza Mrozik wydaje się słuszna, jeśli myślimy o kategorii „pokolenia” w sposób zaproponowany przez Wykę na początku XX wieku (o tak rozumianym pojęciu mówiła autorka *Akuszerek transformacji*) – kra-kowski badacz uznawał bowiem rozproszenie pojęcia za metodologiczny błąd, prowadzący do zakwestionowania pojęcia „generacji”. Krytykując zaproponowane przez Eduarda Wechsslera – niemieckiego romanistę uwikłanego w narodowy socjalizm – zastąpienie terminu „pokolenie” terminem „krąg młodych” (*Jugendreihe*), Wyka pisał: „Zmiana terminu o tyle nieszczęśliwa, że nadmiernie rozdrabnia, atomizuje pojęcie pokolenia” (WYKA, 1977, s. 36). Należy jednak podkreślić, że ten – skądinąd autorytarny – gest autor *Modernizmu polskiego* łagodzi, zaprzeczając wyłącznie biologicznej proveniencji generacji: „Pokolenie należy [...] do rzędu takich pojęć, jak wiek, rasa, płeć. Są to konstrukcje zbudowane na podstawie biologicznej, a mimo to niemożliwe do całkowitego wytłumaczenia przy pomocy tylko tej podstawy. Żadne z tych pojęć nie występuje w środowisku ludzkim w czystej swej postaci, lecz zawsze jest zsocjalizowane, nasycone właściwościami odmiennych środowisk kulturalnych. Podobnie jest z zagadnieniem pokoleń – tylko w swym kształcie społecznoznym posiada ono wartość badawczą, ale podobnie jak pojęcia rasy, płci, wieku b i o l o g i z u j e niejako rzeczywistość humanistyczną” (WYKA, 1977, s. 45).

Do pewnego stopnia należy zgodzić się z tezami zawartymi w przytoczonym fragmencie *Pokoleń literackich*. Intuicje, którym daje wyraz Wyka, są słuszne: pojęcia „wiek”, „rasa” i „płeć” – z całą pewnością wywiedzione z biologii człowieka – nie są definiowalne bez czynnika, który badacz nazywa „zsocjalizowaniem” czy „nasyceciem właściwościami odmiennych środowisk kulturalnych”. Perspektywę tę potwierdza niemal cała filozofia ponowoczesna, po-ponowoczesna, teorie postkolonialne, współczesna antropologia kulturowa, studia genderowe, queerowe etc. W tym kontekście trudno też przyjąć za słuszną tezę o wzajemnej wymianie dookreśleń między pojęciami „płci”, „rasy”, „wieku” czy „pokolenia” i rzeczywistością humanistyczną poprzez „biologizację” dyskursu (chyba że w zakresie opisanym przez Foucaulta jako biopolityka czy biowładza; zob. np. FOUCAULT, 2002). Należałoby mówić raczej o „przepisaniu” dyskursu ze szczególnym uwzględnieniem wymienionych perspektyw oraz opisywanych wcześniej koncepcji tożsamości i meta-narracji, a także ponowoczesnej historiozofii, które to od momentu spisania *Pokoleń literackich* w latach trzydziestych XX wieku zdążyły kilkakrotnie przeorganizować humanistykę światową.

Bibliografia

- ARTWIŃSKA Anna et al., 2016: Pożytki z „pokolenia”. Dyskusja o „pokoleniu” jako kategorii analitycznej. „Teksty Drugie”, nr 1.
- ARTWIŃSKA Anna, MROZIK Anna, 2016: O pokoleniach z perspektywy niemieckiej. „Teksty Drugie”, nr 1.
- BAUMAN Zygmunt, 2007: *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*. Przeł. Jacek ŁASZCZ. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- BHABHA Homi K., 2010: *Miejsca kultury*. Przeł. Tomasz DOBROGOSZCZ. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BIELIK-ROBSON Agata, 2008: „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas.
- BOURDIEU Pierre, 2001: *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*. Przeł. Andrzej ZAWADZKI. Kraków: Universitas.
- BURSKA Lidia, 2005: „Pokolenie” – co to jest i jak używać? „Teksty Drugie”, nr 6.
- BURSKA Lidia, 2013: *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- BURYŁA Sławomir, 2013: *Tematy (nie)opisane*. Kraków: Universitas.
- BUTLER Judith, 2008: *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. Karolina KRASUSKA. Wstęp Olga TOKARCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- CHAŁASIŃSKI Józef, 1938: *Młode pokolenie chłopów*. T. 1–4. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- CZAPLIŃSKI Przemysław, 2009: *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*. Warszawa: W.A.B.
- CZAPLIŃSKI Przemysław, 2016: *Poruszona mapa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- DERRIDA Jacques, 2015: *O duchu: Heidegger i pytanie*. Przeł. Barbara BRZEZICKA. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- DOMAGALSKI Michał, [b.r.]: *Przenikanie*. [Online:] <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/przenikanie/> [6.01.2019].
- FOUCAULT Michel, 1977: *Archeologia wiedzy*. Przeł. Andrzej SIEMEK. Wstęp Jerzy TOPOLSKI. Warszawa: PIW.
- FOUCAULT Michel, 1988: *Gry władzy*. Przeł. Tadeusz KOMENDANT. „Literatura na Świecie”, nr 6.
- FOUCAULT Michel, 2000: *Nietzsche, genealogia, historia*. W: IDEM: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. i wstęp Damian LESZCZYŃSKI i Lotar RASIŃSKI. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- FOUCAULT Michel, 2002: *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*. Przeł. Michał KOZŁOWSKI. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- FOUCAULT Michel, 2009: *Nadzorować i karać*. Przeł. Tadeusz KOMENDANT. Warszawa: Aletheia.

- GAREWICZ Jan, 1983: *Pokolenie jako kategoria socjofilozoficzna*. „Studia Socjologiczne”, nr 1.
- GIDDENS Anthony, 2010a: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. Alina SZULŻYCKA. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GIDDENS Anthony, 2010b: *Socjologia*. Przeł. Alina SZULŻYCKA. Wyd. 2. uzupeł., 5. dodr. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GIDDENS Anthony, SUTTON Philip W., 2014: *Socjologia. Kluczowe pojęcia*. Przeł. Olga SIARA. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HALL Stuart, 2000: *Introduction: Who Needs 'Identity'?* In: *Questions of Cultural Identity*. Eds. Stuart HALL, Paul du GAY. London: Sage Publications.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999: *Pozytywność religii chrześcijańskiej*. W: IDEM: *Pisma wczesne z filozofii religii*. Przeł. Grzegorz SOWIŃSKI. Posłowie Tomasz WĘCŁAWSKI. Kraków: Znak.
- HEIDEGGER Martin, 1994: *Bycie i czas*. Przeł. Bogdan BARAN. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- JĘDRZEJEWSKI Marek, 2015: *Młodzi poeci w PRL. Młoda poezja jako wyraz świadomości pokolenia lat 1976–1980*. Toruń: Adam Marszałek.
- KACZMARSKI Paweł, KORONKIEWICZ Marta, red., 2016: *Zebrali się śliny*. Stronie Śląskie: Biuro Literackie.
- KHAYATI Mustapha, 2015: *Słowa na uwięzi (przedmowa do sytuacjonistycznego słownika)*. Tłum. Mateusz KWATERKO. „Przerzutnia”, nr 1.
- KUBERA Jacek, 2013: *Po postmodernizmie, czyli silne identyfikacje i słabe tożsamości*. „Nauka”, nr 1.
- LASOTA Irena, red., 1991: *Czy koniec historii?* Warszawa: Pomost.
- LOVELL Stephen, ed., 2007: *Generations in Twentieth-Century Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- LYOTARD Jean-François, 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. Małgorzata KOWALSKA, Jacek MIGASIŃSKI. Warszawa: Aletheia.
- LYOTARD Jean-François, 1998: *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. Przeł. Jacek MIGASIŃSKI. Warszawa: Aletheia.
- MARKOWSKI Michał Paweł, 2003: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Wyd. 2. rozszerz. Kraków: Homini.
- MIŁOŚZ Czesław, 2013: *Poezje wybrane*. Wybór i oprac. Zdzisław ŁAPIŃSKI. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- NASIŁOWSKA Anna, 2016: *O pokoleniach literackich – głos sceptyczny*. „Teksty Drugie”, nr 1.
- NOWAK Stefan, red., 1991: *Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- ORŁOWSKI Hubert, wybór, wstęp i oprac., 2015: *Pokolenie albo porządkowanie historii*. Poznań: Poznańska Biblioteka Niemiecka.

- Pokolenie. W: Słownik języka polskiego PWN. [Online:] <https://sjp.pwn.pl/sjp/pokolenie;2503544.html> [23.08.2017].
- RODAK Piotr, 2000: *Wizje kultury pokolenia wojennego*. Wrocław: Funna.
- RÓŻEWICZ Rafał, [b.r.]: *Nasza (?) pełzająca rewolucja*. [Online:] www.poe.cipolscy.pl/aktualnosci/ [30.09.2015].
- SKARGA Barbara, 1998: *Zbiorowa tożsamość i zagrożenia z nią związane*. „Kultura i Społeczeństwo”, T. 17, nr 3.
- SŁAWIŃSKI Janusz, 1963: *Funkcje krytyki literackiej*. W: *Z teorii i historii literatury. Prace poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Sławi- stów w Sofii*. Red. Kazimierz BUDZYK. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- STRZYCZKOWSKI Konstanty, 2010: *Tożsamość czy identyfikacja i kategory- zacja? W: Stałość i zmienność tożsamości*. Red. Leon DYCZEWSKI, Justyna SZULICH-KAŁUŻA, Robert SZWED. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- SZYDŁOWSKA Agata, 2018: *Typografia a tożsamości zbiorowe w Polsce po roku 1989*. Wrocław: Ossolineum.
- ŚWIDA-ZIEMBA Hanna, 2010: *Młodzież PRL. Portrety pokoleń w kontekście historii*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- VATTIMO Gianni, 1997: *Postnowoczesność i kres historii*. Przeł. Barbara STELMASZCZYK. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył Ryszard Nycz. Kraków: Baran i Suszyń- ski.
- VATTIMO Gianni, 2006: *Koniec nowoczesności*. Przeł. Monika SURMA- -GAWŁOWSKA. Wstęp Andrzej ZAWADZKI. Kraków: Universitas.
- WIERLING Dorothee, 2010: *Generations as Narrative Communities. Some Private Sources of Public Memory in Postwar Germany*. In: *Histories of the Aftermath. The Legacies of the Second World War in Europe*. Eds. Frank BIESS, Robert G. MOELLER. Oxford–New York: Berghahn Books.
- WYKA Kazimierz, 1968: *Modernizm polski*. Wyd. 2. zm. i poszerz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- WYKA Kazimierz, 1977: *Pokolenia literackie*. Kraków: Wydawnictwo Lite- rackie.
- Zmiana warty. Wprowadzenie do debaty*. [Online:] <http://www.biuroлите- rackie.pl/biblioteka/debaty/zmiana-warty/> [6.01.2019].

Karol Poręba

Time of Generations

Literary Generations vs. Post-Modern Identity

Summary: The work attempts at defining the category of “literary generation” from the standpoint of literary criticism and sociology of literature. The author summarizes the theses of Kazimierz Wyka’s *Pokolenia literackie* [Literary Generations] and shows

how the notion itself lost its interpretative potential. Later on, he focuses on such notions as "generational experience" and "humanist rightness." By analysing the notion of "identity" in post-modern discourse, in turn, he shows that in fact it is impossible today to think about generations in a way proposed by Wyka. Finally, a conclusion is presented regarding "generation" as still viable analytical category, but only when treated as a conscious self-proclamation of writing projecting themselves as such.

Keywords: literary generation, identity, engaged poetry, Kazimierz Wyka

Karol Poręba

Le temps des générations

Les générations littéraires et l'identité postmoderne

Résumé : L'article essaye de définir la catégorie de la „génération littéraire” du point de vue de la critique et de la sociologie de la littérature. L'auteur fait un résumé des thèses de Kazimierz Wyka de *Pokolenia literackie* et présente comment cette notion perd son potentiel analytique. Il se concentre surtout sur les notions telles que : « expérience générationnelle » et « raison humaniste ». Par l'analyse du terme « identité » dans le discours postmoderne l'auteur démontre qu'aujourd'hui il est impossible de penser aux générations selon la proposition présentée par Wyka. Enfin, il argumente que la notion de la génération peut être une catégorie analytique importante quand nous la comprenons en tant qu'une démarche intentionnelle des créateurs et des créatrices se définissant « une génération ».

Mots clés : génération littéraire, identité, poésie engagée, Kazimierz Wyka

Kronika



Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej
Doświadczenie archiwum: pismo, ciało, pamięć
(Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego,
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego,
Katowice, 6–8 grudnia 2017)

Nie zaczynamy od początku, ani nawet od archiwum. Lecz od słowa „archiwum”, a przez archiwum od tak bliskiego nam słowa: arche. Określa ono, przypominajmy, zarazem początek i nakaz.

Jacques DERRIDA (2016, s. 9)

W dniach od 6 do 8 grudnia 2017 roku w gmachu głównym Biblioteki Śląskiej w Katowicach odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Doświadczenie archiwum: pismo, ciało, pamięć*, która została zorganizowana przez Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego we współpracy z członkami Studenckiego Koła Naukowego Teorii Literatury Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Obrady toczyły się przez trzy dni; ze względu na dużą ilość prelegentów drugiego dnia dyskusje odbywały się równolegle w sali Parnassos i Benedyktynce.

Tematem Konferencji organizatorzy uczynili szeroko rozumiane doświadczenie archiwum. Sama nazwa może intrygować. Czym bowiem jest doświadczenie archiwum? I jak owo doświadczenie wpisuje się w pismo, ciało, pamięć? Logice archiwum wymyka się doświadczenie, a logice doświadczenia wymyka się archiwum; doświadczenie jest jednorazowe, archiwum długotrwałe. Istnieje jednak przestrzeń styku, możliwość połączenia indywidualności z nienamacalną perspektywą wieczności.

Rozważania o archiwum można odnaleźć w pracach Jacques’a Derridy, Michela Foucaulta, Pierre’a Nory, Michela de Certeau, Franka Ankersmita. Dotyczą one problemów zorientowanych wokół: sposobów konstruowania narracji o przeszłości, strategii uhistoryczniania, represji i oporów wzbudzanych poprzez wejście w sytuację archiwum. Inaczej mówiąc: wpływu, jaki wywiera instytucja na proces postrzegania przeszłości, myślenia o niej, a przede wszystkim mechanizmów wytwarzania, przetwarzania, produkcji oraz reprodukcji historii.

Gdyby jednak nieco odwrócić – w pewnym stopniu jednak respektując go nadal – porządek ustalony przez wymienionych badaczy, zainteresować się nie abstrakcyjną figurą archiwum, a relacją, jaką ta instytucja ustanawia w odniesieniu do konkretnego podmiotu. Zapytać o podmiot, który zagnieżdżony jest w świecie niekończącego się archiwum; niekończącego się katalogowania śladów,

myśli, wspomnień. Zwrócić uwagę na relacje kształtujące sytuację doświadczenia archiwum między badaczami pochylonymi nad tekstem, w którym ukryte jest widmo twórcy, jego przeszłość i historia. Czy takie podejście nie umożliwia nowego – do tej pory słabo nakreślonego – spojrzenia na problematykę „gorączki archiwum”? Spojrzenia zarysowującego problematykę bardziej intymną, prywatną, domową, osobistą? Przyjęcie takiej perspektywy powoduje zorientowanie się na praktyki tworzenia archiwum, bardziej niż na samą instytucję. W obszarze zainteresowań uczestników Konferencji znalazły się takie zagadnienia, jak: intymność (w) archiwum, kryzys pamięci i historii, materialność tekstu i ciała, performatywność archiwum oraz status badaczy, a także kwestie związane z politycznymi aspektami archiwum.

Przyjmując za punkt wyjścia rozważania, których źródła znajdziemy w filozofii i literaturze XX wieku, poddając je reinterpretacji i uaktualnieniu o nowe konteksty i sposoby badawcze, warto spojrzeć na archiwum z punktu widzenia podmiotu. Podmiotu wrzuconego w sytuację tekstu – a więc w sytuację spotkania z Innym, relacji pozostawiającej trwały ślad w tekście, jak i w podmiocie, przekształcającej relację Ja – Ono w relację Ja – Ty¹. W tym unikatowym momencie dochodzimy do doświadczenia archiwum. Jednocześnie percypując archiwum, sami jesteśmy percypowani, co więcej – sami tworzymy linie dalszego percypowania. Umieszczamy się więc nieopodal nieskończonego początku i nieuchronnego nakazu.

Doświadczenie archiwum jest spotkaniem z cudzym słowem, z autorem konstruującym i narzucającym swoją podmiotowość, ale też z badaczami, którzy tekst interpretują, pozostawiając w nim swój idiom. Budowanie kameralnej przestrzeni między odbiorcą a nadawcą i samą treścią tworzy niepowtarzalną sytuację dialogiczną. Niepowtarzalną, dlatego że wymyka się ona porządkowi przyjętych wzorców komunikacyjnych; sytuacja ta jest jednostronna, niesymetryczna, nadawca nie może się obronić ani nie może odpowiedzieć. Gest odzyskiwania, przetworzenia, zbierania, odszukiwania jest w takiej perspektywie doświadczeniem Innego, który może przeistoczyć się w indywiduum. Ale może też stać się zaborczym uogólnieniem poszczególnych doświadczeń i na zawsze zostać wpisanym w autorytarną instytucję.

W zamyśle organizatorów na Konferencji miała zostać poruszona problematyka związana ze „zwrotem archiwalnym”. Szczególna uwaga została poświęcona praktykom badawczym i wyłaniającym się z nich refleksjom o archiwum, przeszłości, dokumentach

1 Przywołana tutaj terminologia Martina Bubera wydaje się o tyle istotna, że pozwala postrzegać problematykę archiwum poprzez wymiar indywidualny i etyczny. Archiwum staje się więc nie tyle instytucją, ile momentem spotkania.

czy koncepcjach historiograficznych. Zainteresowania prelegentów dotyczyły szerokiego spektrum zagadnień, między innymi: polityczności (apolityczności) archiwów, etyczności w badaniach archiwów prywatnych i domowych, polityki pamięci czy wręcz przemysłu pamięci, somatyczności pisma, indywidualnych przeżyć w zetknięciu z badaniami archiwalnymi, śladów po Zagładzie, archiwów cyfrowych i elektronicznych. Referenci debatowali o wymienionych problemach podczas zaplanowanych dyskusji przeplatających poszczególne panele oraz w czasie przerw na kawę i obiadowych. Uczestnikami Konferencji były badaczki i badacze z ośrodków naukowych z całego kraju, jak również z ośrodków zagranicznych. Przez trzy dni wygłoszono trzydzieści trzy referaty; w środę dziesięć, w czwartek osiemnaście i ostatniego dnia – w piątek – pięć. Moderatorami poszczególnych paneli byli przedstawiciele środowiska akademickiego Uniwersytetu Śląskiego.

Konferencję otworzył dyrektor Biblioteki Śląskiej prof. dr hab. Jan Malicki. Profesor w przemówieniu nawiązał do instytucji biblioteki, podkreślając, że na debatę o roli archiwum i jego znaczeniu trudno wybrać lepsze miejsce niż gmach główny Biblioteki Śląskiej. Wszak właśnie myślenie o bibliotece jako o archiwum, które cały czas podlega selekcji, katalogowaniu, porządkowaniu i odzyskiwaniu, jest sednem problematyki zaproponowanej przez organizatorów i prelegentów. Następnie głos zabrał dyrektor Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego prof. dr hab. Krzysztof Uniłowski, który powitał gości i zaprosił ich na trzydniowe obrady.

Poranny panel rozpoczął prof. dr hab. Stanisław Jaworski z Uniwersytetu Jagiellońskiego wystąpieniem zatytułowanym *Zmiany ukończonego tekstu* (tzw. *après-texte*). Profesor w swoim wystąpieniu, z punktu widzenia mającego wieloletnie doświadczenie badacza historii i teorii literatury, poruszył problem zmian, poprawek naniesionych na tekst uznany za ukończony i wpływu tejsze korekty na recepcję tekstu, różnych implikacji, które pociąga za sobą gest zmiany, z jednej strony dokonany przez autora, z drugiej – w niektórych przypadkach – przez instytucje cenzurujące literaturę. Problem stanowiło również pytanie o moment, w którym pracę nad tekstem można uznać za zakończoną; o podmiot lub instytucję warunkującą nazwanie tekstu ukończonym.

Drugi w kolejności referat – *Archiwum jako blizna. Apologia ucinka* – został wygłoszony przez dr. hab. Jana Zielińskiego, prof. UKSW, z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Prelegent zwrócił szczególną uwagę na kategorię blizny w kontekście literatury, a więc czegoś, co pozostawia swój ślad, jednocześnie jest symbolem rozdarcia i otwarcia. Uciniek (blizna) jawi się przy takim założeniu jako pamięć, znak całości, z której został wyrwany, zarazem świadczy o dawnej jednolitości tekstu. Archiwum staje się instytu-

cją zblizniającą, „naprawiającą” dawne urazy, ukrywa je, ale jednocześnie pozostawia ich ślad, który można odnaleźć we fragmentarycznych opowieściach i dokumentach. Należy pamiętać, że sam proces „naprawiania” jest często bardziej tuszowaniem (maskowaniem) niż próbą rekonstrukcji.

Następnie na mównicy pojawił się dr hab. Andrzej Franaszek z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie z wystąpieniem *Herbert: Cały ten kram życia*. Tytuł referatu nawiązywał do wiersza *Brewniarz* Zbigniewa Herberta, a szczególnie do strofy: „Panie, / dzięki Ci składam za cały ten kram życia, w którym tonę od niepamiętnych czasów bez ratunku, śmiertelnie skupiony na ciągłym / poszukiwaniu drobiazgów”. Mówca ukazał biografię autora *Struny światła* z perspektywy przedmiotów, drobiazgów, które przez całe życie zbierał wokół siebie poeta. Badanie prywatnych archiwów, odczytywanie historii życia poprzez nieoczywiste przedmioty stało się głównym celem wystąpienia. Zwrócenie uwagi na elementy codziennego życia poety, a mówiąc szerzej: każdego człowieka, otwiera możliwość interesującego podejścia do biografistyki; do badań nie nad tym, co widoczne i oczywiste, a raczej na tym, co ukryte i pozornie niemające znaczenia.

Panel zamknęło wystąpienie dr. Matusza Antoniuka z Uniwersytetu Jagiellońskiego zatytułowane *O czym pamięta(ł) pewien wiersz Herberta? Krytyka genetyczna i praca pamięci*. Wypowiedź została osnuta wokół historii powstawania wiersza *Wilk* Zbigniewa Herberta z tomu *Rovigo* z 1992 roku. Badacz podczas przeszukiwania warszawskiego archiwum Herberta odnalazł tam zdeponowane bruliony, odsłaniające zamysł poety w czasie tworzenia utworu. Wiersz, który w opinii społecznej uznawany jest za tekst upamiętniający żołnierzy Armii Krajowej poległych podczas II wojny światowej, w odnalezionych brulionach jawi się bardziej skomplikowanie, nie tak jednostronnie. Zeszyty odsłaniają zamiar poety starającego się pogodzić w utworze pamięć, historię oraz losy Polaków i Ukraińców, a w pewnym stopniu też Żydów i Rosjan. Wygłoszony przez doktora referat pozwolił zastanowić się nad problemem związanym z wpisywaniem utworów w przyjęty odgórnie schemat interpretacyjny.

Po przerwie na kawę rozpoczął się drugi panel obrad. Jako pierwsze zabrały głos dr hab. Monika Rudaś-Grodzka, prof. IBL PAN, i mgr Ewa Serafin-Prusator z Instytutu Badań Literackich PAN. W wystąpieniu zatytułowanym *Dokumenty osobiste kobiet w „Archiwum kobiet”* prelegentki zwróciły uwagę na aspekt archiwalnych śladów kobiecości, a przede wszystkim na życie intelektualne i duchowe kobiet zachowane w różnorodnych dokumentach instytucji archiwalnych. Badaczki ukazały problematykę do tej pory niewystarczająco poruszaną, czyli drugi obieg kultury, obieg piś-

miennictwa kobiecego, który nie został włączony w sferę publiczną. Marginalizacja kobiecego pisania, a wręcz jego wykluczenie z dyskursu literackiego były wynikiem niedocenienia wkładu kobiet w życie polityczne, społeczne i intelektualne. Referat oraz działalność w ramach projektu *Archiwum kobiet* stanowią próby odsłonięcia, przywrócenia nie tylko osobistych, intymnych faktów z biografii kobiet, lecz także ich niebagatelnego znaczenia w kształtowaniu się duchowego i umysłowego obrazu minionych lat.

Przedmiotem wystąpienia *Archiwum jako depozyt legendy biograficznej* dr Lucyny Marzec z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza stało się zagadnienie konstruowania legendy biograficznej, która jest uwiarygodniana i podtrzymywana przez instytucję archiwum. Kategoria legendy stała się ważnym elementem referatu, rozumiana jako wydarzenie biograficzne, które bardziej wpisuje się w porządek fikcji niż w porządek szeroko rozumianego faktu. Legenda biograficzna jawi się więc w dwojaki sposób; po pierwsze, jako biograficzne kłamstwo, a po drugie, jako kłamstwo ukrywające (zakrywające) prawdę.

Kolejny referat – pod tytułem *Archiwistyczne zasadzki. Trudności w pracy badawczej nad spuścizną rękopiśmienną po Oldze Boznańskiej* – został wygłoszony przez mgr Marlenę Wilczak, doktorantkę z Uniwersytetu Warszawskiego oraz paryskiej Sorbony. Referentka odwołała się do książki *Le Goût de l'archive*, w której jej autorka Arlette Farge wspomina o trudnościach czekających badacza zgłębiającego archiwa, między innymi: przytłoczeniu przez ogrom materiału, ryzyku identyfikacji z osobami wyłaniającymi się z dokumentów, przepisywaniu dokumentów z powodu zauroczenia się ich treścią. Podczas wystąpienia doktorantka opowiedziała o wypracowanych metodach badawczych ułatwiających uniknięcie wspomnianych pułapek. Odwołując się szczególnie do korespondencji między Olgą Boznańską a jej siostrą Izabelą, starała się odpowiedzieć na pytanie dotyczące tego, co mówi zbiór listów o osobach, które go stworzyły. Ponadto poruszyła zagadnienie konstruowania przez badaczy wielorakich wizerunków artystki opartych na tych samych dokumentach.

Po przerwie obrady zostały wznowione przez dr hab. Agnieszkę Gajewską z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza referatem zatytułowanym *Perwersje archiwum*. Pojęcie archiwum zostało połączone z kategorią perwersji, czyli tym, co uchodzi w opinii społecznej za odmierne, inne, naruszające pewną konwencję (przyjętą odgórnie za jedyną słuszną regułę) czy wręcz tego, co stanowi odchylenie od normy. W takiej perspektywie badawczej nie tylko samo archiwum staje się perwersyjne, przechowuje również to, co jest nazywane perwersyjnym. Zgłębianie się w te rejony archiwalnej przestrzeni pozwala przyjrzeć się mechanizmom tworzącym społeczną narra-

cję o elementach rzeczywistości, które zostają napiętnowane jako nieodpowiednie, nieprzyzwoite i odmienne.

Następny referat: *Różowe archiwa. Tajemnica, seksualność, ujawnienie*, wygłosił dr hab. Tomasz Kaliściak z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W wystąpieniu metafora „szafy” posłużyła do zarysowania problematyki ujawnienia i/lub ukrycia seksualności. Badacz, wychodząc od publikacji *Out of the Closet, Into the Archives* pod redakcją Amy L. Stone oraz Jaimego Cantrella wskazał na postrzeganie seksualności jako jednego z kryteriów osądu, czy dane dzieło, biografia, dokument ma prawo znaleźć się w archiwum. W swojej analizie odniósł się do pisarzy pochodzenia polskiego: Mirona Białoszewskiego i Jarosława Iwaszkiewicza.

Obrady pierwszego dnia Konferencji zostały zwieńczone referatem *Poetyckie herbaria jako archiwa roślinne: casus Urszuli Zajączkowskiej* wygłoszonym przez dr Katarzynę Szopę z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Podczas wystąpienia zostały naszkicowane dwa podejścia do roślin: z jednej strony jako fascynujących, samowystarczalnych organizmów, z drugiej – jako sentymentalnych obrazów utraconego świata natury. Podejścia takie zamykają możliwość poszukiwania nowych narracji, określanych mianem artykulacji roślinnych – takich, które zaczną zwracać uwagę na niezwykłość roślin, ich znaczenie i na ich niepowtarzalną podmiotowość. W rozważaniach o utworach Urszuli Zajączkowskiej badaczka starała się wykazać, jak w poezji autorki kształtują się nowe możliwości, pozwalające uaktualnić relację człowieka ze światem roślin.

Kolejnego dnia Konferencji wystąpienia rozplanowane zostały w dwóch równoległych sesjach. Przyjrzymy się najpierw obradom z sali Parnassos, by następnie przenieść się do Benedyktynki.

Pierwszy referat – *Źródła metafory i granice prywatności – o domowym archiwum Juliana Przybosa*, przygotowany przez dr hab. Agnieszkę Kwiatkowską, prof. UAM, z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, dotyczył kwestii związanych z ponad roczną pracą badaczki nad archiwami zgromadzonymi w domu Przybosa. Kwiatkowska wskazywała na problemy, które powstają przy przeglądaniu dokumentów nieprzeznaczonych do publikacji i niezwiązanych bezpośrednio z literaturą. W takich sytuacjach, wedle badaczki, istotnym elementem pracy staje się rozstrzyganie dylematów etycznych i próba znalezienia równowagi między prawem poszukującego literaturoznawcy a prywatnością twórcy. Drugim zagadnieniem wyeksponowanym w przemówieniu był aspekt konstruowania metafory przez autora *Próby całości*. Zajmowanie się archiwum poety pozwoliło ujrzeć metaforę Przybosa jako tę wyłaniającą się z codziennych przeżyć, obserwacji i doświadczeń.

Następnie miejsce przy mównicy zajęła dr Anna Synoradzka-De-madre z Université Charles-de-Gaulle w Lille, która omówiła *Prob-*

lemy związane z przygotowaniem edycji dzienników prywatnych. Referentka opowiadała o trudnościach, jakie napotyka podczas redakcji dzienników prywatnych Jerzego Andrzejewskiego. Podczas wystąpienia poruszyła kwestie, naszkicowane również przez poprzednią mówczynię, dotyczące odpowiedzialności za opublikowane dokumenty, jak również konsekwencji dla osób żyjących wynikających z ujawnienia zapisków prywatnych lub – tym bardziej – intymnych. Warto również wspomnieć, że 5 grudnia, dzień przed rozpoczęciem Konferencji, organizatorzy zaprosili prelegentkę na spotkanie poświęcone jej najnowszej publikacji, czyli biografii Jerzego Andrzejewskiego *Przyczynek do biografii prywatnej*.

Ostatni przed poranną przerwą referat: *Parnickiana. Archiwum rozproszone*, wygłosił dr Piotr Gorliński-Kucik z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Opowieść prelegenta odnosiła się do problemów, które wynikają ze zbierania, z edytowania, porządkowania materiałów pozostawionych przez Teodora Parnickiego, z pytań powstających podczas pracy: jak przełożyć głos zapisany na kasecie magnetofonowej? Jak zobrazować w druku pismo ślepnącego pisarza, piszącego już jedynie z pamięci? Jak oddać myśli na marginesach, które zaczynają rosnąć na kolejnych stronach, aż stają się logiczną całością? Wśród poruszonych kwestii znalazło się również pytanie o status edytora i o to, jaką powinien przyjąć postawę w stosunku do materiałów oraz dokumentów. I ostatnie poruszone zagadnienie, również istotne, to problem dotyczący sposobów uporządkowania dokumentów rozproszonych w wielu archiwach, często należących do różnych osób oraz instytucji.

Południowy panel rozpoczęła dr Katarzyna Szalewska z Uniwersytetu Gdańskiego wypowiedzią zatytułowaną *Figura archiwum w wyobraźni historycznej Tadeusza Kantora – „Brudnopisy”*. Punktem wyjścia analizy stały się *Brudnopisy*, czyli zapiski artysty, uwagi sceniczne, notatki, które zostały powiększone i przedstawione uczestnikom Konferencji za pomocą rzutnika. W tych materiałach przejawia się specyficzny dla Kantora sposób myślenia o sztuce, przemijaniu i przeszłości. Wystąpienie stało się opowieścią o wyobraźni historycznej dramaturga oraz o tak istotnej w jego twórczości roli tego, co zapisane, skolekcjonowane, materialne. Podejście takie pozwoliło połączyć Kantora z tym, co Derrida nazywa problemem śladu i wynikających z niego paradoksów.

Drugi z kolei referat w tym panelu – *Maszynopisy esejów politycznych Aleksandra Wata z lat sześćdziesiątych* – został opracowany przez dr Michalinę Kmieciak z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badaczka zajęła się fragmentem dorobku eseistycznego Aleksandra Wata poświęconym konfliktowi chińsko-radzieckiemu, stanowiącym w jej myśli wyraźną i dobitną egzemplifikację korpusu rozczłonkowanego. Analiza tychże tekstów pozwoliła na zobrazowanie i odczy-

tanie w nich elementów wskazujących na rozpad fizyczny i psychiczny autora *Ciemnego świecidła*. Przez dokładne przyjrzenie się akompozycyjności, kompulsywnemu powtarzaniu błędów, a także „przyspieszaniu pisma” tak, by mogło ono nadążyć za myślą, prelegentka wskazywała na nieuchronne wypieranie treści przez pismo w tej twórczości.

Panel zakończył się wystąpieniem mgr Anny Gawryś z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Referat *Redaktor archiwum, czyli ściana „za plecami” Oli Watowej* dotyczył ściany Oli Watowej – ściany o tyle specyficznej i unikatowej, że autorka *Wszystkiego, co najważniejsze* umieszczała na niej zdjęcia ze swojego prywatnego otoczenia i zdjęcia najbliższych: męża, rodziny, przyjaciół. Fotografie były często przetasowywane, co wynikało ze zmiennych sympatii i antypatii pisarki, a dynamika owej ściany pozwalała śledzić zmieniające się życie prywatne Oli Watowej. Referentka zwróciła również uwagę, że by móc badać to specyficzne archiwum, trzeba analizować fotografie, które są tłem na ścianie żony poety.

W sali Parnassos ostatni czwartkowy panel rozpoczęło wystąpienie dr hab. Grażyny Ewy Karpińskiej, prof. UŁ, z Uniwersytetu Łódzkiego. Referat nazwany *Cyfrowe archiwum fotografii robotniczej: strategię konstruowania przeszłości* skupiony był wokół dziewięciu tysięcy zdjęć przesłanych na konkurs *Fotografia robotnicza* w roku 1985, ogłoszony przez „Politykę”, „Przekrój” oraz „Fotografię”. Opowieści o losach zbioru – którego poszczególne elementy przeszły drogę od albumów rodzinnych do archiwów cyfrowych – stały się dla badaczki asumptem do zgłębiania zabiegów i procesów kolekcjonowania, segregowania fotografii. Zabiegi te określały konkretny kształt zbiorów oraz ich znaczenie.

Kontynuację namysłu nad fotografią potraktowaną jako archiwum stanowiły rozważania zatytułowane „*Archiwa otwarte*”. *Praca z fotografią rodzinną – spotkanie rozumiane jako praktyka afektywna i krytyczna* opracowane przez dr Annę Sielską z Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach. Fotografia została przez prelegentkę pokazana niejako z dwóch perspektyw: po pierwsze, jako fotografia rodzinna, która ujmowana jest w porządku społecznym (przybliżono tu działalność Fundacji Kultury i Obrazu dążącej do stworzenia archiwum społecznego losów śląskich rodzin i specyfiki regionu), po drugie, jako fotografia, która staje się narzędziem pomocnym w procesie terapeutycznym, współtworzonym przez fotografa i psychoterapeutę. Prelegentka opowiedziała o związanym z takim podejściem przedsięwzięciu, którego była inicjatorką: *Sztuka fotografii – sztuka przetrwania*. W projekcie tym wykorzystywano metody pracy z fotografią podczas leczenia pacjentów dotkniętych różnego rodzaju traumami.

Magister Daria Nowicka, doktorantka z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, wygłosiła referat *Oko i litera pamięci. Modi memorandi w archiwum Andrzeja Wróblewskiego*. Prelegentka poddała interpretacji wybrane obrazy Andrzeja Wróblewskiego, zwracając szczególną uwagę na zajmowane przez nie miejsce w przestrzeni muzealnej. Poruszyła również kwestię ciała jako archiwum pamięci, rewersów biografii, głosu pokolenia, indywidualnego doświadczenia, ale także aktu pamięci zbiorowej. Omówienie twórczości malarza zostało przeprowadzone w duchu interdyscyplinarnym i z szerokim uwzględnieniem aspektu poetyckiego, pojawiającego się w obrazach Wróblewskiego.

Poranny panel w Benedyktynie rozpoczął wystąpienie dr. Adama Sitarka z Uniwersytetu Łódzkiego pod tytułem *Próba systematyzacji doświadczenia getta podjęta w Archiwum Getta Łódzkiego*. W pierwszych miesiącach istnienia getta łódzkiego wśród przebywających tam osób powstała inicjatywa stworzenia encyklopedii getta. Projekt ten miał za zadanie oddać unikalną rzeczywistość drugiego co do wielkości getta na terenach okupowanej Polski. Badacz podczas swojej prelekcji nakreślił, jaka idea kierowała inicjatorami encyklopedii, jak wyglądał układ haseł i planowana zawartość. Na podstawie zachowanych dokumentów starał się odtworzyć myśl twórców: to, jakie zjawiska uważali oni za warte uwzględnienia i opisanie, oraz to, jak postrzegali fenomen łódzkiego getta.

Następnie mgr Anna Kisiel z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w referacie *Przełamując spojrzenie Orfeusza. Praca (anty)archiwalna Brachy L. Ettinger* poruszyła temat fotografii utrwalających zbrodnie. Omówiła serię malarską *Eurydice* Brachy L. Ettinger, skonstruowaną na przekształceniach jednego zdjęcia pochodzącego z getta w Mizocz. Fotografia ta przedstawia nagie kobiety i dzieci na chwile przed egzekucją. Artystka nakłada na fragmenty zdjęcia kolejne warstwy farby, aby w ten sposób wyeksponować istotne dla siebie miejsca i elementy, pragnie przez takie działanie zwrócić uwagę na szczegóły, które inaczej wymykają się ogładowi. Doktorantka wykazywała, że dla malarki archiwum stanowi formę niewystarczającą do poradzenia sobie z traumą. Identyfikowała sposoby, w jakie artystka dokonuje jej przepracowania. Zwróciła również szczególną uwagę – posługując się kategorią macierzy – na spojrzenie widza i uwikłanie tego spojrzenia w proces interpretacji i analizy obrazów Ettinger.

Panel zakończył się wystąpieniem mgr Svetlany Riazanovej z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach – prezentacją zatytułowaną: *Relacja – próba dochodzenia literackiego – świadectwo – archiwum. Z problematyki memuarystyki łagrowej*. Doktorantka w swojej wypowiedzi postawiła kilka ważnych pytań dotyczących archiwów po *Archipelagu Gułag*. Mianowicie: w jakim stopniu są obiektywne

zapisy literackie w porównaniu z opisami w dokumentach? Czy autobiografie, które są traktowane jako próba poradzenia sobie z traumą, mogą być uważane za wiarygodne? W wystąpieniu prelegentki obecna była też refleksja dotycząca problemu niebezpiecznego uogólniania przez czytelnika indywidualnych doświadczeń więźniów byłego Związku Radzieckiego, które sprowadza je do abstrakcyjnej historycznej figury tragicznych przeżyć.

Po przerwie dyskusja została wznowiona przez dr hab. Sabinę Giergiel z Uniwersytetu Opolskiego. Prelegentka w referacie *Fotograficzne archiwajako dowód istnienia. Twórczość Daśy Drndić* podjęła temat fotografii jako świadectwa Zagłady. Nakreśliła ambiwalentność natury archiwum: z jednej strony (współcześnie) traktowanego jako przedłużenie pamięci, z drugiej będącego dokumentacją rozbudowanego systemu administracyjnego wszystkich etapów ludobójstwa. Mówczyni nawiązała w ten sposób do utworów chorwackiej prozaiczki Daśy Drndić, w których artystka poprzez fotografie umieszczone w swoich książkach łączy obydwie wymienione funkcje archiwum. Referentka skupiła się na omówieniu strategii podejmowanych przez pisarkę w celu połączenia i pogodzenia tychże aspektów archiwum.

Kolejny referat – dr Sylwii Szykowej z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza – poruszał temat: *Doświadczenie baz danych – cyfrowe archiwa sztuki nowych mediów*. Badaczka zwróciła uwagę na odmienne metody archiwizowania cyfrowego i analogowego. Różnice te nie są tylko funkcjonalne, wpływają także na postrzeganie przez człowieka świata: liberalny dyskurs historyczny wypierany zostaje przez możliwość indeksowania rzeczywistości. Interesującym zagadnieniem była dla prelegentki sytuacja sztuki gromadzonej w bazach danych i związane z tym kwestie: problem kolekcjonowania, ochrony oraz archiwizacji. Nurt ten rozwija się w sztuce w izolacji od współczesnych praktyk artystycznych, stanowi niepowtarzalny i specyficzny świat. Przyjrzenie się działalności Centrum Sztuki Mediów WRO pozwoliło dr Szykowej na refleksję nad budowaniem alternatywnych historii sztuki i rolę, jaką odgrywają w tej działalności instytucje kulturalne.

Następnie głos zabrał mgr Jakub Dziewit z Uniwersytetu Śląskiego. Doktorant wygłosił referat zatytułowany: *Od człowieka do kontekstu. O archiwizowaniu (się) polskiego fotoreportażu*, w którym zastanawiał się nad wpływem „zwrotu archiwalnego” na praktyki fotograficzne, w szczególności na tworzenie fotoreportażu. W toku analizy różnego rodzaju serii zdjęć z wieku XX i XXI badacz doszedł do wniosku, że o ile w minionym wieku w centrum zdjęcia znajdował się człowiek, to współcześnie ważniejsze staje się tło i otoczenie. Nie jest to jednak proces dehumanizacji, ale kontekstualizacji; istotna staje się kultura, w której

człowiek egzystuje, a fotoreportaż staje się archiwum kontekstu kulturowego.

Referat *Prywatne archiwum żałoby* opracowany przez dr hab. Agnieszkę Kaczmarek z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza rozpoczął trzeci, czwartkowy panel w Benedyktynie. Profesor skupiła się na najnowszej książce Marcina Wichy *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*. Analiza i interpretacja tej specyficznej powieści pozwoliły prelegentce na podkreślenie roli tekstu Wichy jako prywatnego archiwum pamięci o zmarłej matce narratora. Książka ma funkcję terapeutyczną (przepracowanie żałoby po stracie bliskiej osoby), ale jest też opowieścią o minionej historii, utraconym języku, dawnej codzienności oraz o samym autorze. Łączy więc w sobie czas przeszły, teraźniejszy i przyszły.

Następnie dr Katarzyna Orszulak-Dudkowska z Uniwersytetu Łódzkiego poruszyła zagadnienia związane z prywatnymi archiwami, oparte na analizie rachunków domowych (wystąpienie nosiło tytuł *W prywatnym archiwum. Rachunki domowe jako piśmienna praktyka życia codziennego*). Punktem wyjścia rozważań stała się dokumentacja ekonomiczna spisywana przez pisarzy w drugiej połowie XX wieku. Rachunki zostały potraktowane przez badaczkę i jako określające przestrzeń prywatną, budujące opowieść o poszczególnych gospodarstwach domowych i codziennych praktykach pisarskich, i jako narracja o autorach i ich rodzinach.

Ostatni referat w panelu: *Sieć nie-pamięci. Przestrzeń wirtualna w kontekście archiwum*, wygłosiła Agnieszka Lniak, studentka Uniwersytetu Śląskiego. Sednem rozważań była kwestia śmierci użytkowników portali społecznościowych i wynikające z tego problemy ontologiczne, społeczne czy kulturowe. *Social media* były rozpatrywane pod kątem pełnienia przez nie funkcji wirtualnych cmentarzy oraz archiwum mieszczącego w sobie pamięć o zmarłych. Poruszone zostały również zagadnienia dotyczące niewykształcenia odpowiednich narzędzi, które pomogłyby wyjaśnić status profili po śmierci ich użytkowników. Niebagatelnym punktem referatu była również Derridiańska kategoria archonta, a raczej jego braku czy wręcz śmierci w przypadku śmierci użytkownika.

Ostatni dzień Konferencji rozpoczęła dr hab. Marzena Woźniak-Łabieniec, prof. UŁ, z Uniwersytetu Łódzkiego wystąpieniem *Czy badanie archiwów cenzury PRL jest gestem politycznym?* Referentka w wystąpieniu zaznaczyła, że badanie archiwów Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Wydawnictw w pewnych przypadkach napotyka opór. Zarzuca się naukowcom, że samo przyglądanie się dokumentom jest formą „lustracji” (zwłaszcza że do dzisiaj żyją przedstawiciele dawnych władz cenzorskich), lub sugeruje, że badania mają polityczny charakter. Padły ważne pytania o rolę literaturoznawcy wykorzystującego archiwa do rekonstrukcji tekstów

zniszczonych w trakcie kontroli przez urzędników oraz o postawę, którą powinien on przyjąć podczas badań.

Jako drugi w panelu porannym wystąpił dr hab. Tomasz Wiślicz z Instytutu Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk z referatem *Między uwiedzeniem a uczuleniem na kurz, czyli strategie badawcze historyków w archiwum*. Przywołując koncepcje wypracowane przez historyków kultury, między innymi przez Arletę Farge i Carolyn Steedman, profesor zarysował strategie, które pozawalają zminimalizować lub nawet przewyciężyć autorytarność archiwum. Zakładają one zmianę perspektywy przy odczytywaniu dokumentów, kładą szczególny nacisk na rozważę, zmysł krytyczny i szeroko rozumianą refleksję przy wgłębianiu się w archiwalia. Referent zwrócił również uwagę na problem, który może powstawać przy zastosowaniu takiego podejścia do archiwum, mianowicie na niebezpieczeństwo subiektywizmu.

Panel został zakończony referatem *Pamięć jako komunikacja defektywna* dr Katarzyny Chmielewskiej z Instytutu Badań Literackich PAN. Podczas wystąpienia zostało zaprezentowane podejście teoretyczne, które byłoby pomocne podczas rozważań o pamięci. Mianowicie zamiast modelu monologicznego został zaproponowany model komunikacji pamięci rozumiany jako komunikacja defektywna, czyli komunikacja niesymetryczna, uniemożliwiająca równy status podmiotów. Chodzi o komunikację, w której nadawca zostaje uprzywilejowany, a odbiorca nie może w żaden sposób renegocjować warunków zastanej sytuacji. Tak rozumiana pamięć nabiera cech przemocy symbolicznej i tym samym wpisuje się w pole polityki historycznej.

Po przerwie zabrał głos mgr Michał Kisiel, który wygłosił referat *Zacierając ślady. Archiwum w epoce antropocenu*. Badacz przywołał definicję antropocenu jako tej epoki, w której człowiek stał się istotą wpływającą na planetę, ale też utrwalił się w warstwach skalnych jako skamielina. Jeśli przyjmiemy taką optykę, wówczas geologia będzie się nam jawić jako archiwum po zniknięciu z planety człowieka – przypomina to, że świat bez ludzi jest możliwy. Co więcej, akceptacja takiego rozumienia epoki antropocenu wymaga przededefiniowania relacji ludzkie – nieludzkie. Referent podczas wystąpienia wykazywał związek między antropocenem a figurą archiwum.

Ostatni referat na Konferencji wygłosiła mgr Mariola Wilczak z Instytutu Badań Literackich PAN – referat nosił tytuł: *„Biuletyn Polonistyczny” jako cyfrowe archiwum życia naukowego*. Referentka nakreśliła historię, założenia oraz cele periodyku.

Po zakończeniu obrad głos zabrał dr hab. Maciej Tramer, prof. UŚ, zastępca dyrektora Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej. Podczas wystąpienia profesor zaakcentował interdyscyplinarność Konferencji, podkreślił znaczenie i ważkość obrad, zaznaczył meryto-

ryczność dyskusji oraz wyraził życzenie spotkania się w podobnym gronie na kolejnej konferencji, która byłaby rozwinięciem problematyki i zagadnień poruszonych podczas rozmów i w zaprezentowanych referatach.

Przedstawione badania miały charakter interdyscyplinarny, a spektrum tematów oraz zainteresowań prelegentek i prelegentów było szerokie, nie można więc podsumować Konferencji w jednorodny sposób. Nie taki też był zamysł jej organizatorów. Celem tego naukowego spotkania nie było udzielenie jednoznacznych odpowiedzi, lecz raczej postawienie nowych pytań, rozszerzenie możliwości interpretowania i badania archiwum. Konferencja stała się okazją do spotkania, rozmowy, a przede wszystkim do wspólnej refleksji i namysłu.

Bibliografia

DERRIDA Jacques, 2016: *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*. Tłum. Jakub MOMRO. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN. Wydawnictwo.

Bartłomiej Bielas

Fotografia na okładce

Mikołaj Starzyński

Redakcja i korekta

Magdalena Starzyk

Projekt okładki i projekt typograficzny

Tomasz Gut

Przygotowanie okładki do druku

Beata Klyta

Łamanie

Łucjan Dyląg

ISSN 2353-0928

(wersja elektroniczna)

Czasopismo wcześniej ukazywało się również w formie drukowanej
(ISSN 2084-0772)

Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0

Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja elektroniczna,
ukazująca się na platformie www.journals.us.edu.pl

W formie elektronicznej publikacja dostępna jest również w zasobach
Central and Eastern European Online Library
(www.ceeol.com)

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

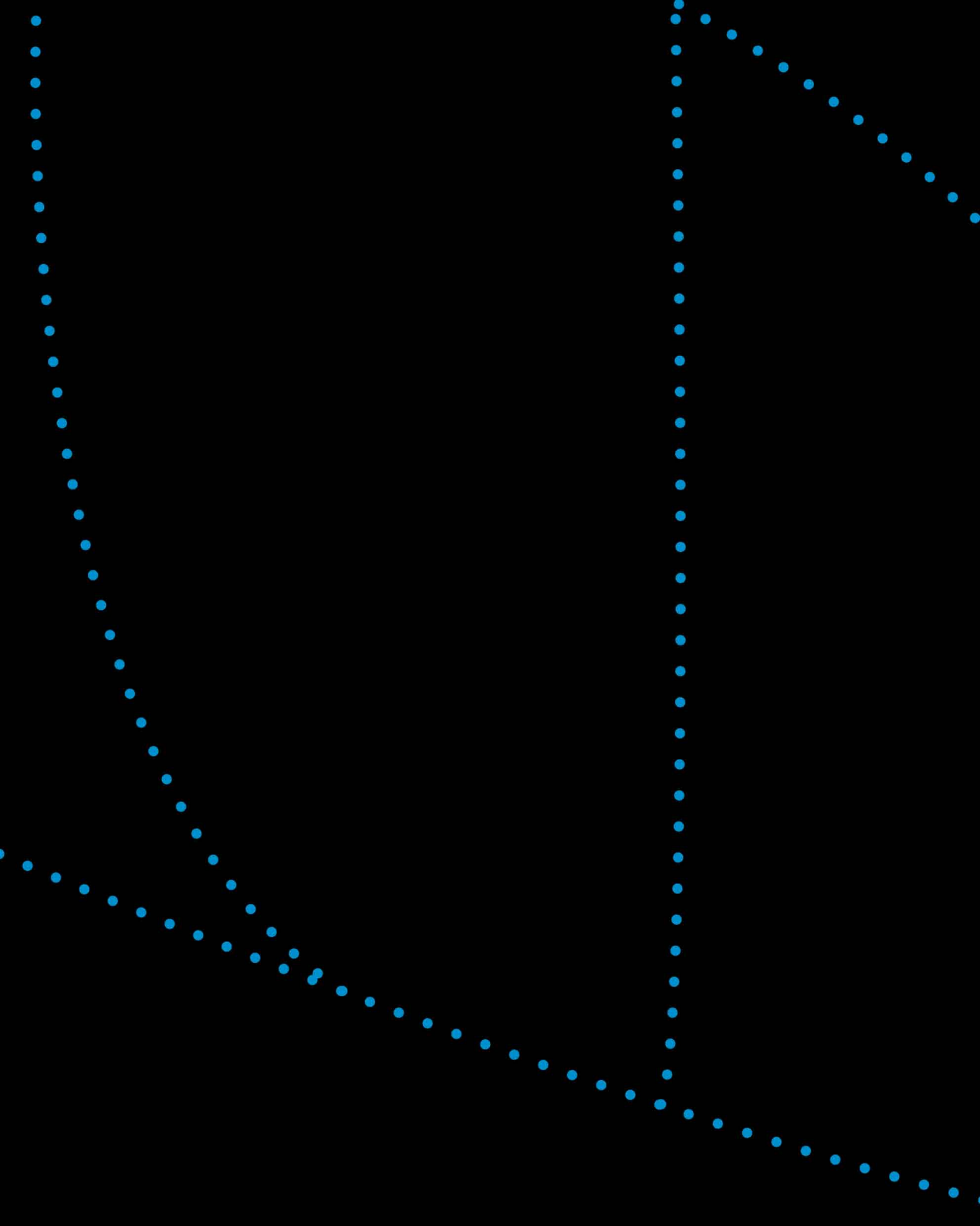
www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich: 20,0. Liczba arkuszy wydawniczych: 22,0.

Do składu użyto kroju pisma Skolar (autorstwa Davida Březiny)

oraz kroju Switzer EFN z oferty firmy Fonty.pl.



Więcej o książce

ISSN 2353-0928



9 2



9 772353 092902