

**Rec.: Adriana Cavarero, A più voci.  
Filosofia dell'espressione vocale. Milano  
2003.**

Hanna Serkowska

Jak widać, wewnętrzna perspektywa w „przejazdach przez piekło” dotykała granic doświadczeń klaustrofobicznych.

Książka Rybickiej to praca skończona i przekonująca. Moje uwagi sformułowałem przede wszystkim z myślą o tym, co skończone jeszcze nie jest. Idzie o serię „Horyzonty Nowoczesności”. Marzy mi się, by za sprawą decyzji redaktorów trafiły do polskiego czytelnika prace, które pokazują modernizm z perspektywy kolejowej, by przedstawiona została choćby najskromniejsza część tego, co przyniosły kulturowe badania nad koleją – niezmiernie ciekawe i przebogate. Gdyby ukazał się polski przekład książki Cartera, nasza dyskusja o modernizmie toczyłaby się inaczej, a jej bohaterem nie musiałby być koniecznie Benjaminowski „*flâneur*”. Gdyby przed laty udostępniono monografię Schivelbuscha, dziś spierałbym się pewnie o inne rzeczy...

Wojciech Tomasiak

Adriana Cavarero, A PIÙ VOICI. FILOSOFIA DELL'ESPRESSIONE VOCALE. Milano 2003. Feltrinelli, ss. 270.

W ostatnich latach Adriana Cavarero znalazła się w kręgu najlepiej znanych współczesnych włoskich myślicieli, a zarazem popularyzatorów włoskiej filozofii, zwłaszcza feministycznej, poza granicami Włoch<sup>1</sup>. Choć od 1990 r. nie sygnuje prac zbiorowych wydawanych pod szyldem werońskiego stowarzyszenia filozoficznego „Diotima”, którego była współzałożycielką w r. 1984, nadal pozostaje w kręgu myśli feministycznej. W postawie wspólnoty (a zwłaszcza autorytarnie usposobionej Luisy Muraro) nie akceptowała Cavarero przede wszystkim zanegowania całej historii zachodniej filozofii, monologowi „Diotimy” przeciwstawiając dialog z tradycją, dialog z poddanymi przez nią dekonstrukcji tekstami filozofów. Autorka stawia się w sytuacji ucznia Platona, który wskazuje sprzeczności i dwuznaczności myśli mistrza. Pokazuje, jak nawet na poziomie metafor teksty filozofii zachodniej korzystają z doświadczenia kobiet, równocześnie odmawiając owemu doświadczeniu (podobnie jak cielesności, seksualności, materii) jakiegokolwiek znaczenia. W *Corpo in figure* (Milano 1995) Cavarero zajmowała się „ciałem politycznym”, dokonując ponownego odczytania historii idei dotyczących ciała i polityki, podkreślając podporządkowanie figuracji cielesności logocentryzmowi polityki. Dalej polemizowała filozofka z tezami teorii nomady przeszczepionej przez Rosi Braidotti na grunt feministyczny, a ostatnio w „*Who*” *Engenders Politics?* zaprotestowała przeciwko rozsadzającej myśl feministyczną od wewnątrz isticie patriarchalnej wojnie<sup>2</sup>. Cechą wyróżniającą włoską myśl feministyczną dnia dzisiejszego jest bowiem, zdaniem Cavarero, uwikłanie w typową dla filozofii patriarchalnej akademicką gigantomachię, którą toczą ze sobą, z jednej strony, kartezjański podmiot, z drugiej – podmiot postmodernistyczny. Problem polega na tym, że teorie feministyczne, opowiadające się po którejś ze stron konfliktu, krytykując je posługują się nieuchronnie ich narzędziami i strategiami. Co więcej, takie uwikłanie piętnuje przeciwna formacja feministyczna, równocześnie sama pozostając w klinczu z drugim odłamem myśli patriarchalnej. Feministyczne myślicielki bardziej zajmują ich wzajemna opozycja niż fakt, że oba ugrupowania myślicieli patriarchalnych zgodnie uznają feministyczną myśl za stanowisko zbędne i łatwo dające się pominąć. Miałoby być męską gigantomachię (feministki różnicy przeciwko genderystkom i feministkom postmoderni-

<sup>1</sup> Poza własnymi pracami filozoficznymi A. Cavarero ma w swoim dorobku współautorstwo opracowań i antologii takich jak, razem z F. Restainem, *Le filosofie femministe* (Milano 2002) czy tomu zbiorowego pod red. G. Parati i R. West pt. *Italian Feminist Theory and Practice. Equality and Sexual Difference* (Fairleigh Dickinson University Press, 2002).

<sup>2</sup> A. Cavarero, „*Who*” *Engenders Politics?* W zb.: *Italian Feminist Theory and Practice*.

stycznym) powinny poszukiwać sposobów „rozbioru domu pana”, domu, w którym zamieszkują. Np. mieszając znalezione w nim narzędzia, dokonując „intencjonalnej zdrady”, jak proponowała Cavarero w *Nonostante Platone*<sup>3</sup>. Począwszy od wydanej w 1997 r. książki *Opowiedz mi moją historię*<sup>4</sup> pisarka zajmuje się pojęciem tożsamości jako jawiącej się nam ucieleśnionej jedyności, a najnowsza praca, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, poświęcona jest jedyności opartej na wokalnności, dźwięczności głosu. W *Appendice*, dopisku umieszczonym na końcu, Cavarero daje świadectwo swojej polemiki z Derridą, która, jak mówi, była właściwą przyczyną napisania książki. Według Derridy metafizyka jest historią fonocentryzmu. Już w połowie lat sześćdziesiątych Derrida upatrywał w głosie fundamentalną matrycę metafizyki. Derrida, z jednej strony, używa Heideggerowskiego pojęcia filozofii jako metafizyki obecności i opozycji słowo–pismo, z drugiej zaś uważa głos za element metafizyki, a pismo – antymetafizyki, bo od środka destabilizuje ono konstrukcję obecności. Pismo ma destabilizować fonocentryczny porządek metafizyki. Logocentryzm to dla Derridy fonocentryzm. Filozof krytykuje pojmowanie obecności jako świadomości siebie, obecności dla siebie samego, samoświadomości. Efekt obecności staje się możliwy, ponieważ w strukturze słowa zawarte jest to, iż ten, kto mówi – podmiot kartezjański, skupiony na samym sobie, zamknięty i autoreferencyjny – słucha siebie, rozumie własną intencję ekspresji. Cavarero podejrzewa, że głos fenomenologicznej świadomości (przez Derridę poddany dekonstrukcji), bezdźwięczny głos myśli zwrócony do „metafizycznego ucha”, jest, tożsamym z myślą, Husserlowskim głosem, istniejącym dla samego siebie przy zawieszeniu świata (*epoché*). Akustyczne znaczące ma przywilej bezpośredniej bliskości ze znaczącym. Pismo, ponieważ nie tworzy efektu obecności, posiada, zdaniem Derridy – powiada dalej autorka – potencjał subwersywny względem metafizyki obecności. Negowanie obowiązującego od czasów Platona wzrokocentrycznego charakteru metafizyki (w dziełach powstałych po r. 1967 – *Głos i fenomen, Pismo i różnica, O grammatologii* – Derrida nie mówi już o wzrokocentryzmie, lecz o heliotropizmie) jest możliwe dzięki przyjęciu przez pisarza perspektywy antyhistorycznej. Atakując fonocentryzm metafizyki, dekonstruuje on zarazem fizyczny głos mówiącego, który słyszy samego siebie – konkluduje filozofka.

Zacznijmy jednak od początku. Książkę Cavarero otwiera wyimek z *Nadsluchującego króla* Itala Calvina, jednej z czterech opowieści, których tematem jest poznanie zmysłowe: węch, smak, a tu słuch<sup>5</sup>. Sytuacja zarysowana w utworze jest szczególna, w obawie bowiem przed utratą tronu (na skutek spisku lub przewrotu) nadsluchujący król ani na chwilę z niego nie wstaje, czas odmierzając na podstawie sekwencji dźwięków, któ-

<sup>3</sup> A. Cavarero, *Nonostante Platone*. Roma 1990. Przekład angielski: *In Spite of Plato: a Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Transl. S. Anderlini-D'Onofrio, A. Healy. New York 1995.

<sup>4</sup> Pierwsza część książki, w przekładzie A. Klimczak, została opublikowana w „Pamiętniku Literackim” (2004, nr 3).

<sup>5</sup> I. Calvino, *W słońcu jaguara*. Przel. H. Flieger. Poznań 1994. Innych tekstów literackich (licznych), w których aspekt głosu zostaje oddzielony od percepcji pozostałych zmysłów i wyraźnie uwypuklony, Cavarero nie przytacza. Sam I. Calvino już od *Nuvola di smog* (1958) poświęca uwagę niezależnieniu się głosu od ciała, podobnie w *La giornata di uno scrutatore* (1963) i w opowiadaniu *Prima che tu dica „Pronto”* (1975) – w którym więzi budowane głosowo stawia się wyżej od cielesnej bliskości. W *Le voci* C. Magrisa (1996) słuchanie zastępuje perwersyjnemu *écouter*’owi już nie tylko patrzeć, lecz zbliżenie miłosne; głos staje się bardziej rzeczywisty od ciała, zajmuje jego miejsce, wypiera je. U Calvina i Magrisa magia cudzego głosu oznacza uwodzenie i utratę siebie, własnej tożsamości, ale tego tropu Cavarero w ogóle nie porusza. Inny przykład to *Domani sarò re* (1997) R. Pazzięgo – postmodernistyczny *remake* XVIII-wiecznej powieści w listach, w którym list zastępuje rozmowa telefoniczna. Zob. U. Musarra Schroder, *Personaggi „in ascolto”*. W zb.: *Da Calvino agli ipertesti*. A cura di L. Rorato, S. Storchi. Firenze 2002.

rych pochodzenie, odległość i znaczenie stara się rozpoznać. Dla jego uszu są to sygnały zagrożenia, fałszu, podstępny, zasadzki, buntu. Mogące zwiastować coś niebezpiecznego dźwięki król układa w kombinacje liter i słów, szuka kodu, który mógłby je pomóc odczytać. Z drugiej strony, głosy, które „wiedzą, że są słuchane”, stają się głosami upozowanymi, sztucznie uprzejmymi – nie idzie tu o treść, lecz o dźwiękową materialność („*materialità sonora*”), bo przedmiotem „śledztwa” króla nie są treści, lecz tembr głosów – i król o tym wie. Jak chce stara tradycja, król w opowiadaniu Calvina jest więźniem stworzonego przez siebie systemu, opartego na logice prześladowań i podejrzeń. Monarszego ucha dobiega pewnego dnia inny od reszty głos śpiewającej kobiety, intrygujący „rozkoszą, jaką głos ów przepełnia swe istnienie”. Władca zaczyna sobie wyobrażać, że kobieta różni się „od wszystkich pozostałych, mając tak odmienny głos” (cyt. na s. 56). Odkrywa to, co dla Cavarero jest najważniejsze: jedyność ludzkiego istnienia, manifestowanego właśnie w jedyności głosu. Głos jest bowiem wyłącznym rozpoznawalnym elementem czy wyznacznikiem tożsamości. Głos może być odpowiednikiem tego, co w osobie najgłębiej ukryte i prawdziwe. Snując refleksje wokół tego opowiadania Cavarero dokonuje, jak mówi, podważenia jednego z filarów filozofii, jakim jest dyskurs polityczny. Król-ucho skupia się na wokalnoci, całkowicie ignorując znaczenie, bo nawet kiedy wypowiedziana treść jest taka sama, głos mówiącego jest za każdym razem inny od pozostałych. O jedynoci każdego człowieka, stwierdza werońska filozofka, stanowi właśnie ludzki głos, którego percepcja oznacza przeniesienie uwagi z cielesności „zewnątrznej”, postrzeganej wzrokowo, na „wewnętrzną”, czyli organy artykulacji i percepcji (zakładającą fizjologiczną relację nadawcy i odbiorcy głosu). Na poparcie swojej tezy przytacza też Cavarero inne przykłady literackie, m.in. opowiadanie Thomasa Bernharda pt. *Die Stimmenimitator* (1945), w którym słynny w Europie naśladowca głosów, poproszony o udanie własnego, stwierdzi, że to niemożliwe. Granicą umiejętności naśladowczych jest jedyność własnego głosu.

Dalej przechodzi Cavarero do silnie zaznaczającego się w książce wątku feministycznego, dowodząc, że przyjemność, jaką król czerpie ze słuchania głosu, ma dość stereotypowy mizoginiczny podtekst, bo kobiecy śpiew postrzegany jest jak głos syreni, homeerycki, uwodzicielski. Porządek patriarchalny przedkłada wymiar semantyczny, racjonalny, nad cielesny, w tym wokalny, bo głos powstaje w wyniku wibracji strun głosowych zaliczanych do sfery ciała: kobieta śpiewa, mężczyzna myśli. Zdaniem filozofki, Calvino odchodzi od tradycyjnie androcentrycznego pojmowania kobiecego śpiewu, głos ów bowiem nie przywodzi mu na myśl cielesności, lecz jedyność, żywotną niepowtarzalność każdego istnienia. Rewolucyjność tego stwierdzenia wynika z faktu, że właśnie foniczność (utożsamiana tradycyjnie z tym, co kobiece, cielesne) nie jest, jak sfera rozumu, abstrakcyjna, lecz proklamuje manifestowaną głosem jedyność konkretnego istnienia. Równocześnie urzeka drugą osobę i sama czerpie przyjemność z takiej demonstracji. „Zarażony” rozkoszą „bycia słyszonym” król śpiewać jednak nie potrafi. Gdyby potrafił – mówi Calvino – wtedy to, czym jest lub był, „ujawniłoby się w jego głosie” (cyt. na s. 57). Głos objawia i komunikuje nam naszą jedyność i niepowtarzalność. Co więcej, ów głos zmusza politykę do tego, by zmierzyła się z nie przewidzianymi przez nią kategoriami. Tyle o fenomenologii wokalnoci według Calvina.

W rozdziale *Cenni preliminari al tema della voce ovvero la filosofia chiude le orecchie* czytamy, że głos jest centralnym problemem ontologicznym, ponieważ stanowi o jednostkowym bycie ucieleśnionym. Brak w filozofii wcześniejszych studiów na ten temat dziwi autorkę tym bardziej, że niepodważalność zjawiska leży „w zasięgu każdego ucha”. W dalszej części Cavarero śledzi historię ignorowania uważanej za epistemologicznie niewłaściwą jedynoci oraz analizuje wykorzystane do tego celu strategie. Metafizyka uznawała głos za fonematyczny składnik języka i nic więcej. Oddzielone od głosu mówiącego słowo wyrażało myśl, na której było wsparte. Choć w ostatnich latach temat głosu stał się przedmiotem studiów i interpretacji, nie podjęto jednak kwestii jedynoci głosu, co wyni-

ka z faktu – argumentuje autorka – że filozofia preferuje abstrakcyjny i pozbawiony ciała uniwersalizm.

Szczególne miejsce w debacie nad głosowością wyznacza Cavarero teorii „porządku wokalnego” Paula Zumthora – mediewisty i badacza moralności – we Włoszech upowszechnionej przez Corrada Bolognę<sup>6</sup>. Zumthor i Bologna podkreślają fizyczną i cielesną naturę głosu. Głos zawiera potencjalność znaczeniową, bodziec do wyrażania, wypowiedziania znaczeń, ustanawia rozróżnienie i zasadniczą niezależność między wpisującą się w porządek języka oralnością a pozostającą w sferze porządku głosowego wokalnością. Podczas gdy oralność dotyczy funkcjonowania głosu jako nośnika języka, wokalność to zespół działań i wartości od języka niezależnych. W opozycji do logocentrycznej teorii głosu (głos jest pozostałością po znaczeniu) Zumthor jako pierwszy analizuje głos w oderwaniu od języka, którego zakres głos znacząco przekracza. Choć śladem Zumthora i Bologni będzie Cavarero mówić o głosie w oderwaniu od języka, o głosie jako wokalności, przez słowo rozumiejąc sferę werbalną niekoniecznie połączoną z artykulacją dźwiękową, to nie godzi się, by o głosie mówić w formie ogólnej, uniwersalnej, bezosobowej. Głos komunikuje zawsze relacyjność akustyczną, empiryczną i materialną poszczególnych osób. Według Rolanda Barthes’a głos w stopniu większym niż np. tchnienie czy oddech odnosi się do materialności ciała<sup>7</sup>. Barthes analizuje zmysłową emisję „ziarna głosu” – nie ograniczającą się do dźwięczności wokalność – oraz jego pośrednie usytuowanie między ciałem a słowem. Podobnie jak Zumthor i Bologna, Barthes nie porusza jednak kwestii jednostkowości głosu. Ten zaś (autorka podkreśla jego materialność oraz personalny aspekt), zdolny usunąć metafizyczny filtr, od wieków uniemożliwiający słuchanie, jest zawsze jednostkowy i kontekstowy, „wyemitowany” przez jedną osobę i skierowany do innej.

Dopiero teoria prymatu głosu wobec słowa otworzyła nowe drogi, prowadząc do skupienia uwagi na tym, co porządek językowy pomija: na relacji między jednostkami. Celem Cavarero staje się tu więc dowartościowanie głosu, wysunięcie go na poczesne miejsce, przed zjawiska językowe, oraz analiza głosowych relacji między jednostkami. Kilka kolejnych rozdziałów autorka poświęca analizie dowodów na to, że *logos* i logocentryczna myśl Zachodu zapadły na „strategiczną głuchotę”, pomijając istniejące w tradycji przykłady prymatu głosu wobec słowa. Z *Biblii* wybiera historię Jakuba, który zabiega dla siebie o błogosławieństwo ociemniałego ojca, Izaaka. Tożsamość Jakuba udającego własnego brata zdradza jego głos, który przeczy słowom, demaskuje je, jak gdyby słowa mogły wypowiedzieć wszystko i równocześnie wszystkiemu zaprzeczyć, głos zaś komunikował zawsze tylko prawdę o mówiącym.

W rozdziale *Quando si pensava con i polmoni* stwierdza Cavarero, że dla Homera myślęć było tym samym, co mówić. Myśl, sumienie, pamięć są bowiem związane z aparatem oddechowym, organem artykulacyjnym. Myśli są wydychane za pomocą głosu mówiącego. Cavarero przytacza nawet dowody naukowe, opinie otolaryngologów, według których z mówieniem nie jest związany żaden konkretny organ. Mówiąc człowiek korzysta z organów pełniących inne naturalne funkcje. Coś fizjologicznego łączy zatem myśl i słowo, zakorzenia słowo w płucach. Problemy pojawiły się, odkąd zaczęto twierdzić, że myśl nie tworzy się w płucach, lecz w mózgu. Doszło wówczas do prymatu duszy nad ciałem, głowy nad płucami, myśli nad słowem. Platon poprzez postać Alcybiadesa chce także uwolnić się od wokalności jako, typowego dla Sokratesa, sposobu uprawiania filozofii. Słowa uwodziły i czarowały niczym muzyka, usta zamieniały się we flet, najniebezpieczniejszy instrument, pobudzający namiętności i instynkty, dionizyjskie narzędzie cza-

<sup>6</sup> P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*. Paris 1983. – C. Bologna, *Flautus vocis. Metafisica e antropologia della voce*. Bologna 2000.

<sup>7</sup> R. Barthes, *L'obvie et l'obtus. Essais critique*. Paris 1982. Cavarero korzysta z włoskiego przekładu: *L'ovvio e l'ottuso*. Torino 2001, s. 247.

rowania. Atakując Sokratesa, powiada Cavarero, Platon dokonuje dewokalizacji logosu. Epice (eksponującej ucieleśnioną jedność bohaterów) przeciwstawia filozofię, w której dominują idea i ogół istot. Epika niepokoi Platona<sup>8</sup> także przez wzgląd na muzykę. W *Fajdrosie* przedstawia on ludzi oddanych śpiewowi bez reszty jako chmarę cykad, a śpiew (koniecznie kobiecy: Muz, syren, cykad, podkreślający materialność libidinalną i presemantyczną głosu) jako coś, co urzeka, mami, oszałamia, niepokoi cielesną przyjemnością. Platon wrogo odnosił się do Homera, którego sztukę uważał za paraliż myśli (czytamy w rozdziale *La voce aedica ovvero la specialità di Ione*), toteż Homerowską centralność ucha zastąpił centralnością oka. Parataksę hipotaksą, a ślepotę Homera bystrym wzrokiem. W obawie przez cielesnością języka potępił głos Homerowski jako akustyczną rozkosz (w przypisie Cavarero dodaje, że w kulturach oralnych wersy zawierały słowa, których wybór dyktowała wartość metryczna, a nie semantyczna; wokalnosc rządziła sferą znaczeń). Ale nawet Homer (poeta epicki utożsamiany ze śpiewakiem), choć sprowadził głos do jego cielesnych korzeni, skupiony wyłącznie na jego uwodzicielskiej mocy, nie dostrzegł jedności głosu.

Dla Arystotelesa *logos to phonè semantikè* – głos znaczący, a człowiek to racjonalnie myślące zwierzę, dosłownie: mówiące zwierzę („*zoon logon echon*”). Cavarero zachęca do ponownego przemyślenia leżącego u podstaw zachodniej ontologii, a zatem także i polityki, Arystotelesowskiego „*zoon logon echon*”. Według Arystotelesa – afirmującego cichą, bezgłosną pracę umysłu, łączenia i zbierania znaczeń – głos poprzedzający słowo bądź od niego niezależny to głos zwierzęcy, alogiczny, asemantyczny. A przecież, przekonuje autorka, głos nie jest wyłącznie znakiem czegoś, odsyłającym do jakiejś pozagłosowej rzeczywistości. Głos jest własnością niepowtarzalną każdej jednostki. Pozbawiona intencji oznaczania Arystotelesowska *phonè* zbliża się niebezpiecznie do zwierzęcości. Głos pełni rolę służebną wobec znaczeń, udźwięcznia je, dostarcza warstwę akustyczną koncepcjom mentalnym. Arystoteles uwzględnił więź słowa ze znaczeniem, relację upodrzedzenia słowa wobec znaczenia, ale pomija aspekt wokalny głosu oddzielony od semantycznego – twierdzi filozofka. Także Platon definiuje *logos* jako cichą rozmowę duszy z samą sobą – *logos* „jest w duszy”, a wydobywając się na zewnątrz ulega udźwięcznieniu. A przecież *phonè* nie sprowadza się wyłącznie do udźwięcznienia znaczeń. „Dewokalizacja logosu” – tak można by streścić zapoczątkowaną przez Platona i rozwijającą się w kierunku antyakustycznym historię metafizyki według Cavarero. Tradycja ta ustaliła ontologiczny prymat myśli nad słowem, dokonując dewokalizacji logosu pochwyciła go w sferę widzialności, dającej rękojmię prawdy definiowanej jako obecność.

Zgodnie z obiegowym sądem głoszącym, że cała historia filozofii jest jedynie głosem do tekstu Platona, filozofia podporządkowała mówienie myśleniu, które na mówienie projektuje widzialne piętno myślenia. Głos pełni funkcję służebną wobec znaczeń. *Logos* u Platona uległ urokowi wzroku i pokusie uniwersalności. Przez dewokalizację nastąpiło utożsamienie logosu z myślą: w metafizyce język i myśl odpowiadają sobie idealnie i bez reszty. *Phonè* zagraża metafizycznej instancji owej „zgody”. Głos przeszkadza takiej filozofii, która jest „najgłuchszą z głuchych”, pomimo że głuchota nie przeszkadza duszy w bezgłosnym dialogu z samą sobą. Owa rozmowa nie tylko antycypuje figurę świadomości, ale także prefiguruje solilokwium „ja”, którego pozbawione cielesności ucho słucha własnego bezdźwięcznego głosu – puentuje Cavarero. Choć ten filozoficzny teatr świadomości nie używa dźwięków, to wszystko w nim odbywa się zgodnie z prawami sfery akustycznej. Solilokwium korzysta z głosu jedynie na poziomie metafory.

W rozdziale pt. *Lo strano caso dell'antimetafisico Ireneo Funes* ponownie postępuje się filozofka tekstem literackim. Tym razem zainteresowały ją przypadki bohatera opo-

<sup>8</sup> W *Jonie* Platon w usta śpiewaka – który potrafi recytować wyłącznie wersy Homera – włożył krytykę epiki.

wiadania Borgesa *Pamiętający Funes*<sup>9</sup>. Biedny urugwajski chłop, obdarzony bezbłędną percepcją (zdolnością widzenia rzeczy tego świata) i pamięcią doskonałą, dokonuje spektakularnego zamachu na metafizykę. Świat jest dla niego nieskończenie długą serią różnic, fragmentów. Język generalizuje i redukuje różnice do jedności, wiele nazywa jednym. Ireneo Funes w swojej niewiedzy (nie zna Platońskiego idealizmu i nie rozumie przejścia od idei do słowa) neguje metafizykę, bo mnogość i zmienność rzeczy określanych tą samą nazwą jest dla niego nieredukowalna do jednej nazwy. Z punktu widzenia Funesa uosabiającego skrajny empiryzm idealny byłby świat, w którym każdej rzeczy przypisano by oddzielną nazwę, jak gdyby język mógł być udźwięcznioną formą mnogiego i niestałego stawania się, polifonią świata odzwierciedloną w ludzkim głosie. Tym bardziej Cavarero dziwi fakt, że ów współczesny krytyk Platońskiej metafizyki, jak nazywa Funesa, podobnie jak Platon uznaje *phoné* (oddzieloną od *semantiké*) za całkowicie zbędną.

W drugiej części książki przechodzi filozofka do omówienia postaci „śpiewających kobiet” (Muz, syren, bohaterki melodramatu) w kulturze Zachodu. Boska Muza widzi, czyli wie, bo jest obecna i łączy w sobie idealne funkcje narracyjne: naoczność, pamięć doskonałą i opowieść absolutną. Z nastaniem cywilizacji pisma śpiew poety stał się metaforą, natomiast obdarzone głosem niebezpiecznie uwodzicielskim syreny spotkał inny los. Syrena uosabia śmiertelne nawoływanie silnego, nieodpartego, niemal zwierzęcego głosu, tego głosu, który nie wznosił się jeszcze do humanizującej sfery *phoné semantiké*. Syreny były wszechwiedzące, lecz w odróżnieniu od Muz ich głos był dla ludzkiego ucha słyszalny, a zarazem niepokojący i niebezpieczny. Podczas gdy Muzy pozostały legendarnymi inspiratorkami poetów, syreny stopniowo traciły słowa (*semantiké*), desemantyzował się ich śpiew, ostatecznie ograniczając się do wibracji strun głosowych, nieartykułowanych dźwięków, krzyku (*phoné*). Los syren w cywilizacji Zachodu był konsekwencją ich wkroczenia w męską domenę logosu – stwierdza autorka. Odsemantyzowany śpiew stał się atrybutem kobiet, a mowa – mężczyzn. Podobną dyskryminację głosu tropi Cavarero w historii melodramatu, gatunku przypisującego głosowi (uwodzącemu i podbijającemu serca wszystkich) większe znaczenie niż słowu. Melodramat przyczynił się do ugruntowania opozycji semantyczne–wokalne, rozum–ciało. Jeśli opera przetrwała, to nie dzięki librettom, lecz dzięki muzyce, puentuje filozofka, czym jednak nie potwierdza głównej tezy, bo ta nie zakłada istnienia związku między uwodzicielską siłą głosu (kobiecego śpiewu, którego przykłady podaje) a jednością śpiewających postaci. Tym bardziej że kilkakrotnie autorka gani przypisywanie kobiecości przez kulturę androcentryczną właśnie zdolności „głosowego uwodzenia”. Czy głos, by mógł stanowić o jedności, należało wpiąć w neutralny?

Sporo miejsca poświęca dalej Cavarero także *Rewolucji języka poetyckiego* Julii Kristewej, usiłując rozegrać na korzyść porządku wokalnego przenikającą do języka w postaci skutków chorej. Pojęcie chorej wywiodła Kristeva z Platońskiego *Timajosa* – w którym mowa o wielkim demiurgu tworzącym świat niczym wyrobnik. Potrzebuje on w tym celu: 1) boskiego wzorca – złożonego z form, czyli idei, wiecznych i niematerialnych; 2) fizycznego świata, w którym żyjemy, czyli materialnej kopii boskiego wzorca, 3) bezkształtnej materii wykorzystanej jako tworzywo – chorej. Chorej definiuje Platon poprzez metafory, bo ona leży poza rozumowością i widzialnością, jest bezkształtnym pierwiastkiem, z którego ojciec generuje syna. Właśnie owa niewyraźność chorej prowadzi Kristevą do wniosku, że matka należy do porządku pozasymbolicznego. Głos według Kristewej jest nie tylko dźwiękową materią języka, lecz uglasowionym rytmem cielesnych popędów, które zakotwiczą mówiącego w cielesności jego istnienia. Kristeva wie, że mówić o prewerbalnym, oznacza redukować je do werbalnego. Semiotyczna *chora* jest immanentna wobec funkcjonowania języka. Jednak jeśli nie ma semiotycznego poza symbolicznym, to zapytać możemy, czy tak

<sup>9</sup> J. L. Borges, *Opowiadania*. Kraków 1978 (tłum. S. Zembrzusi).

samo prawdziwe będzie twierdzenie odwrotne: nie ma symbolicznego bez semiotycznego, a semiotyczna wokalnosc jest warunkiem koniecznym istnienia języka.

Nie mogło też tu zabraknąć (śladem Hélène Cixous) odrzucenia hierarchicznej struktury systemu opozycji na rzecz *écriture féminine*, odbijającej nieskończone i niekontrolowane rytmy popędowe, w tym rytmy ludzkiego głosu. Język w „epoce ojcowskiej” korzysta z głosu, a równocześnie kontroluje głosowość, niepomny swego początku. Tymczasem w „epoce matczynej” głos mieszał się z mlekiem i tworzył *languelait* (mlekojęzyk). Sfera głosowa poprzedza znaczeniową i przepelnia sobą każdy język, przekracza kody językowe. Aspekt foniczny *écriture féminine* – języka płynnego, rytmicznego, wylewającego się z brzegów, który łamie reguły porządku symbolicznego, rozsadza składnię – jest nieodłączny od znaczeniowego. Jednak nawet odkrycie subwersywnej i antymetafizycznej roli warstwy głosowej nie przywiodło Cixous do tezy o jedyności głosowej – ubolewa Cavarero. Mnogość głosów tworzy u Francuzki niezróżnicowaną polifonię.

W części trzeciej omawiając „poetykę głosów” i „wokalną ontologię jedyności” Cavarero ponownie stwierdza, że metafizyka tradycyjnie abstrahuje od ujawnianego przez głos horyzontu jedyności. Podmiot kartezjański nie ma głosu: myśli, ale nie mówi. Wokalna ontologia jedyności odwraca strategię metafizyczną, podporządkowującą głos myśli. Jest pierwszym krokiem do oparcia się dewokalizacji kanonu filozofii i wiedzy przez uprzywilejowanie mówienia. Powraca tu filozofka do wątku poruszonego w pierwszej części, a dotyczącego miejsca głosu w tradycji hebrajskiej, dostarczającego, jej zdaniem, bogatszego materiału do badań nad filozofią wokalnosc począwszy od tradycji chrześcijańskiej (która, podobnie jak grecka filozofia, oddzieliła sferę dźwiękową od znaczeniowej, zastąpiła ją prymatem wzroku, jest więc okulocentryczna). W tradycji hebrajskiej, w której Bóg jest niewidzialny, głos jest w stosunku do słowa rozłączny i uprzedni, a w dochodzeniu prawdy kluczową rolę odgrywa słuch. Niektórzy myśliciele (Rosenzweig, Buber, Arendt), opierając się na hebrajskiej matrycy, zastępują obraz głosem, atakują metafizykę języka. Cavarero zakłada, że wspólny plan, plan słowa, to, co interlokutorzy komunikują sobie przy użyciu języka, jest czymś innym od planu, na jakim znajdują się sami rozmówcy. Mówiący nie wchodzi w sferę słowa, jest istotą jedyną, stojącą naprzeciw interlokutora, a stawką w grze staje się raz jeszcze tożsamość. Lévinasowi chodzi o horyzont wzrokowy, w którym jawi się całość istnienia tak, że nic nie pozostaje już do odkrycia. Sfera materialna sprowadza się do patrzenia<sup>10</sup>. Lévinasowi, u którego wzrokowość jest powiązana ze słowem („oblicze mówi”<sup>11</sup>), Cavarero zarzuca brak logiki. Skoro oblicze Innego jest jedyne, niepowtarzalne, nie jest konieczne, by Inny mówił. Gdy mówimy w ciemności albo nie stojąc przed obliczem drugiej osoby (np. rozmawiając przez telefon), naszą jedynosc komunikujemy wszak za pomocą głosu. Jedynosc manifestuje się akustycznie. Lepiej, zdaniem autorki, od Lévinasa sedno sprawy uchwycił Franz Rosenzweig, centralnosc myślenia zastępując centralnosc mówienia. Jeśli myślenie jest bezczasowe, tzn. dokonuje się w wiecznej terażniejszosc, jest samotnym rozprawianiem i myślący zna wcześniej swoje myśli, to mówienie odbywa się w czasie, polega na nieprzewidywalnosc tego, co powiedzą rozmówcy, jest relacyjne, czyli zależy od innych. Mówienie nie jest głośnym myśleniem (jak uważał Platon), lecz wymaga wzajemnosc słowa i słuchacza. Wyklucza abstrakcyjnosc podmiotu i zakłada fizycznosc mówiącego. Cavarero zauważa jednak, że podobnie jak inni Rosenzweig (choć jego stanowisko jest filozofce bliskie) nie zakorzenia w głosie relacyjnej i antymetafizycznej ontologii, którą proponuje. Jedynosc głosu pozostaje u niego wyłącznie dorozumiana, bardziej zależy mu na potwierdzeniu jedynosci cielesnej.

<sup>10</sup> Dziwne, że w poprzedniej książce, w której ważne w grze o tożsamość było pojawianie się, jawienie się drugiej osobie, Cavarero nie cytowała Lévinasa.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Entre Nous. Essays on Thinking-of-the-Other*. Transl. M. B. Smith, B. Harshav. Columbia University Press, 2000.



Cavarero zwraca uwagę na fakt, że głos nie jest przedmiotowy, lecz podmiotowy. Głos jest dla ucha i do czyjegoś ucha trafia, nawet jeśli mówiący tego nie zakłada. Wśród względów, dla których ontologię jedyności należy oprzeć na fenomenologii głosu w miejsce fenomenologii wzroku, filozofka podaje przede wszystkim ten, że ta pierwsza pozwala odwrócić proces dewokalizacji logosu, kiedy sam głos bez warstwy semantycznej zredukowano do poziomu zwierzęcego, irracjonalnego.

Cavarero często podkreśla, że włoska myśl feministyczna, choć inspirowana francuskim feminizmem różnicy, przykładła wielką wagę do praktycznego istnienia w życiu politycznym społeczności. Nie mogło tu zatem zabraknąć omówienia związków filozofii wokalnejszej z polityką. Arystotelesowska *polis*, mówi autorka, to rodzaj typowej dla człowieka wspólnoty. Tymczasem *logos* w genezie Arystotelesowskiej *polis* nie odgrywa żadnej roli. Wpierw wspólnota powstała, a dopiero potem zaczęła posługiwać się językiem. Według Arystotelesesa człowiek jest zwierzęciem politycznym (stadnym) nie dlatego, że używa języka, lecz dlatego, że mówi o rzeczach, które dotyczą wspólnoty. Hannah Arendt, przeciwnie, *polis* definiuje nie jako terytorium, lecz jako przestrzeń powstałą z działania i mówienia razem. Arendt w *Vita activa* stwierdza, że kiedy chodzi o język, mamy sytuację polityczną, bo to język czyni z człowieka istotą polityczną. Polityka słowa nie polega na komunikowaniu znaczeń, lecz na ujawnieniu innym osobom jedyności mówiącego. Za pomocą słów (i czynów, a słowa i czyny składają się na *vita activa*<sup>12</sup>) jedynść zyskuje swój polityczny wymiar. W ten sposób w przestrzeni publicznej ludzie tworzą liczbę mnogą złożoną z bytów jedynych. Dopiero wzajemność jedyności i relacyjność odróżnia ludzi od zwierząt. Człowiek może wyrażać nie tylko coś (lęk, pragnienie), ale przede wszystkim wyraża siebie. Arendt jako pierwsza przesunęła uwagę z treści semantycznej na osobę mówiącego, a potem Cavarero – poszukując innego myślenia o związkach polityki ze słowem – na głos. Dąży ona do sprowadzenia słów do ich wokalnych korzeni, uwalniając je od binarnej logiki opozycyjnej, która antagonizuje głos i warstwę znaczeniową. Stawką w tej grze nie jest proste „przywrócenie głosu kobiecie uciszonej przez patriariat”. Antypatriarchalną wymowę ma już sam postulat deklinacji słowa w oparciu o jedynść mówiących. Głos, zanim coś komuś zakomunikuje, ustanawia relację między mówiącymi. Sfera głosu pozwala myśleć radykalniej i bardziej cielesnie o ontologii jedyności, a przede wszystkim pojmować to, co polityczne, jako relację kontekstową powierzona słowu. Słowo jest ostatecznym przeznaczeniem głosu, ale także słowo niesie w sobie to, do czego je głos przeznaczył: częścią owego „przeznaczenia” jest ucieleśniona jedynść.

Podsumowując, zauważyć należy, że feministyczne refleksy widoczne tu na każdym kroku (począwszy od kobiecego głosu, który dobiega uszu króla, zamkniętego w swoim lęku o tron, emblematu wyalienowanej polityki w wydaniu męskim) nie ułatwiają chyba przeprowadzenia dowodu odnoszącego się do całej populacji (dowiedzenia tezy, że głos stanowi o jedyności i niepowtarzalności jednostki). Nie umie bowiem autorka wybrać pomiędzy obroną feministycznych pozycji a krytyką krótkowzroczności czy raczej niedosłuchu patriarchalnych myślicieli, którzy nawet jeśli rozprawiają (jak przytoczony przez nią Jean-Luc Lancy) o magnetyzmie poetyckim głosu i odzyskaniu jedyności wokalnejszej w poezji, to nie potrafią otworzyć się na ontologię wokalnejszej jedyności. Mamy więc tu przegląd szeregu toposów, które w perspektywie historycznej koncentrowały się na głosie i śpiewie. Dalej rzut oka na obszar polityki – jej trzonem Cavarero czyni za Arendt „ujawnienie” innym własnej jedyności, którą, jak tu twierdzi, najlepiej można zakomunikować głosem. A kiedy autorka sądzi, że tezę przeprowadziła ustalając rangę głosu, raz jeszcze zarzuca wielu starożytnym i współczesnym sobie myślicielom „metafizyczną głuchotę”. Równoległe rozwija zatem krytykę metafizyki głuchejszej na kategorię jedyności (o której

<sup>12</sup> Zob. J. Szczepański, *Hannah Arendt próba pogodzenia myśli ze światem*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, z. 1.

w sposób najbardziej niedwuznaczny świadczyłby głos) oraz – mimo deklaracji, że nie zależy jej na feministycznej rewindykacji zachodniej tradycji filozoficznej – feministyczne roszczenia, sytuujące kobietę historycznie po stronie bytów, zjawisk, na które filozofowie byli głusi bądź które usuwali z „pola słyszenia”. Z jednej strony, ukazuje, że historia metafizyki jest historią „dewokalizacji logosu” (przykłady czerpie ze *Starego Testamentu*, z eposu Homerskiego, z filozofii greckiej i z kultury hebrajskiej), z drugiej, jakby w związku z tamtym procesem, na dalszym planie przedstawia dokonującą się równolegle marginalizację kobiet – Muz, syren, bohaterek melodramatu – które posługiwały się głosem unieważniając znaczenie słów. Cavarero wierzy, że to nie *melos* jest podporządkowany logosowi, ale odwrotnie.

Rozpoznajemy tu spotykany w poprzednich pracach styl uprawiania filozofii, jaki mistrzyni Adriany Cavarero, Hannah Arendt, nazwałaby „poetyckim myśleniem”. Biorąc pod uwagę ortodoksyjność i ryzykowność niektórych stwierdzeń, można powiedzieć, że autorka uprawia filozofię niczym skok na *bungee*<sup>13</sup>. W tej niewolnej od powtórzeń książce (dotyczy to zwłaszcza powracającej jak refren głównej tezy) niezłomnie dowodzi, że można z powodzeniem zastąpić obraz w opartej na primacie wzroku ontologii Zachodu – głosem. Cóż, tak pewnie jest w sztuce, literaturze, teatrze, operze, ale wątpliwości budzi posługiwanie się podobną teorią w filozofii. Czy *phoné* oddzielona od *semantiké* nie jest utopią? Taką samą, jakiej pilnie wystrzegala się wyczulona na potrzebę praktycznego zastosowania własnej myśli Cavarero i jaką piętnuje ona zarówno u Luisy Muraro, jak i u Rosi Braidotti?

Hanna Serkowska

---

<sup>13</sup> Tak tylko można opisywać świat: jak skoczek na *bungee*, który rzuca się w przepaść, dotyka czegoś, potem odbija się i znowu łowi coś chwilowo, który podejmuje jeszcze bardziej przygodne i jeszcze bardziej ryzykowne niż nomada momentalne wyprawy – to najnowsza teza R. Braidotti, której książka *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire* (A cura di M. Naddotti. Milano 2003) ukazała się w oficynie Feltrinelli równocześnie z pracą Cavarero. Jak opisać postindustrialny świat, którego istotą jest stała metamorfoza, a nasze doświadczenie świata jest pasmem tranzytów, postępującej hybrydyzacji i nomadyzacji – zastanawia się Braidotti. Na pewno nie sprowadzając świata do modelu kartezjańskiego, przez redukcję mnogości i złożoności, wyodrębnienie głównych linii i kierunków. Przeciwnie: dodatkowo komplikując wszystko i wskazując w ową złożoność, jak skoczek na *bungee*.