
Dociekania

Wstyd jako katastrofa Innego

Marek Zaleski

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 2, s. 289–302

DOI: 10.18318/td.2019.2.21 | ORCID 0000-0003-0676758X

Zacznę od tego, co konstatają socjologowie. W naszych codziennych spotkaniach ze światem wstyd jest jedną z emocji prymarnych. Raz jest to zaambarasowanie bądź zażenowanie, innym razem to poczucie onieśmienia, niepewności lub wręcz poniżenia. Za każdym razem jednak afekt ten oznacza, że postrzegamy się negatywnie w cudzych oczach, jak również i to, że nasze więzi ze światem zostają nadszarpnięte. Tym samym wszędybystwo wstydu i dramat zawstydzonego ciała okazują się dowodem na materialność tego, co społeczne: jesteśmy zakładnikami cudzego spojrzenia: desperacko zabiegamy nieustannie o własny obraz w oczach naszych bliźnich i staramy się im zaprezentować tak, aby wstydu uniknąć¹.

Marek Zaleski – profesor nauk humanistycznych, kierownik Zespołu do Badań nad Literaturą i Kulturą Późnej Nowoczesności w Instytucie Badań Literackich PAN. Ostatnio opublikował zredagowaną wraz z Adamem Lipszycem książkę zbiorową *Ciała zdruzgotane, ciała odporne. Lektury afektywne XX wieku* (2015). Kontakt: marek.zaleski@ibl.waw.pl

1 Zob. T.J. Scheff, S.M. Retzinger *Shame as the Master Emotion of Everyday Life* (2008). https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjzW8Ok_4LZAhXJqKQKHYLEUoQFghmMAK&url=http%3A%2F%2Fmedia.hil.no%2Fnnr2005%2Fsymbol.doc&usg=AOvVaw3XgRfJhSpvDp-6S21ZORFw (10.10.2018). Wstępną wersję tego tekstu wygłosiłem na konferencji naukowej „(Nie)opowiedziane. Polskie doświadczenie

Na pytanie, jak to się dzieje, że wstyd okazuje się naszą podstawową emocją, i dlaczego usiłujemy go unikać, dużo ciekawiej od socjologów odpowiadają filozofowie i pisarze. Równie ciekawe rzeczy usłyszymy na ten temat od psychoanalityków. Od nich właśnie chciałbym zacząć. Jak powiada Joan Copjec, osiadła w amerykańskim uniwersytecie filozofka wywodząca się ze „słoweńskiej szkoły” psychoanalizy, świat istnieje dla mnie w moim spojrzeniu, więc w relacji do mnie jako podmiotu i staje się dla mnie w perspektywie danej tylko mnie jednemu – zważywszy to wszystko, jak mogę uznać, że go postrzegam obiektywnie?² Skąd mogę być pewny, że świat nie jest jedynie moją prywatną fantazją? Skąd pewność, że inni istnieją albo że mojemu światu przysługuje istnienie obiektywne? Zdaniem Copjec wszystkie te pytania znajdują dobre odpowiedzi i wszystkie te niepokoje zostają zaleczone, ponieważ napotykam spojrzenie. Ono jest gwarantem obiektywnego istnienia świata i mojego obiektywnego w nim istnienia. Ale dla Copjec spojrzenie nie jest „okiem transcendentalnym” – jak niegdyś oko Opatrzności, potem już jako doskonale przez nas uwewnętrznione spojrzenie innych; owo „looking glass self” Charlesa Hortona Cooleya, o którym piszą Scheff i Retzinger i które potem odnajdujemy u Ervinga Goffmana³.

Copjec podkreśla, że Lacan, tworząc własne pojęcie „spojrzenia”, wiele zawdzięczał rozważaniom autora *Bytu i nicości*. Czym jest owa najwyższa instancja u Sartre’a? – pyta. „Powiedzieć, że spojrzenie jest transcendentne, to powiedzieć, że patrzymy na samych siebie poprzez «ekran kulturowy», który działa jako rama poznawcza, kognitywne uwarunkowanie doświadczenia” (C, 208), powiada i zaraz zaznacza, iż tak właśnie nie jest:

Sartre wyraźnie podkreśla, czego *nie mówi*, gdy przypisuje spojrzeniu tę rolę gwaranta obiektywności. Nie mówi, że spojrzenie Innego jest warunkiem formalnym możliwości mojej wiedzy i jest ono dowodem obiektywności mojego poznania świata. Wielokrotnie też zaznacza, że

upokorzenia i wstydu od czasów rozbiorów do dzisiaj” (16-18 października 2018, Uniwersytet Warszawski).

- 2 J. Copjec *Imagine There Is No Woman: Ethics and Sublimation*, The MIT Press, Cambridge, MA 2004, s. 209. Dalej cytaty zaznaczam w nawiasach jako C wraz z podaniem strony.
- 3 Ch. Horton Cooley *Human Nature and the Social Order*, Scribner’s, New York 1902; E. Goffman *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, oprac. i wstęp J. Szacki, wyd. I, PIW, Warszawa 1977.

Inny jako spojrzenie nie jawi się „jako kategoria jednocząca lub regulująca moje doświadczenie”; że spojrzenie „nie służy jako pojęcie regulacyjne lub konstytutywne”; że nie jest to „czysto formalne pojęcie, które odnosi się do wszechobecnego, nieskończonego podmiotu, wobec którego istnieje”. (C, 208)

Zdaniem Copjec dla Sartre’a spojrzenie jest transcendentne nie dlatego, że stanowi warunek mego poznania, ale w tym sensie, że „nie pochodzi od żadnego obiektu w moim świecie, pomimo że spotykane jest tylko w świecie” (C, 209). To, jak podkreśla, sprawa zasadnicza: chociaż spojrzenie nie jest immanentną częścią mojego świata, to jednak nie istnieje poza światem i jest ekspozyturą Innego. Kim jest Inny jako spojrzenie? Inny nie jest „drugim”, moim bliźnim ani jakąś zbiorowością. Jest podmiotem „niepoliczalnym” (C, 212) i jako taki nie może stać się przedmiotem mojego poznania: istnieje poza moim zasięgiem, nie mogę mu przypisać żadnej treści, z której pomocą mógłbym go uchwycić. Objawia mi się poprzez przypadkowe spotkanie, które nigdy nie zależy ode mnie. Jestem obiektem spojrzenia, ale nie ma określonego miejsca, z którego ono mnie dochodzi. Jego obecność – powiada – polega na tym, że oto jestem ja osobny, z moim ciałem podatnym na zranienie, i jest „jakiś coś”, co jawi się jako doświadczane zmysłowo i zarazem znaczące: może to być szpara między zasuniętymi kotarami albo niepokojący szelest gałęzi czy odgłos kroków, odgłos skrzypiących drzwi – jak w horrorze, dobiegający nas zapach czyichś perfum. Copjec podkreśla, że nie chodzi tu o spojrzenie kogoś drugiego, np. o słynne „cudze” spojrzenie.

Między zanurzonym w świat podmiotem a spojrzeniem Innego nie ma wzajemności, dzięki której jedno mogłoby rozpoznać drugie. W tej kwestii Sartre wypowiada się jasno: „Inny [spojrzenie – M.Z.] jest niezrozumiały: ucieka ode mnie, gdy go szukam i posiada mnie, gdy od niego uciekam”. Patrzy na mnie, ale nigdy nie mogę przychwycić go na tym skąd spogląda, bo nie patrzy z jakiegoś „stamtąd”, nie ma dającego się zlokalizować miejsca, z którego patrzy. (C, 209-210)

Powtórzmy zatem: Inny jako spojrzenie nie jest przedmiotem mojego poznania, chociaż istnieje w świecie i istnieje dla mnie niewątpliwie (w tym sensie, że uznaję fakt jego istnienia) i zarazem – jak dziś powiedzielibyśmy – istnieje afektywnie. Mój umysł tropi ślady jego istnienia, a moje ciało go doświadcza. Jak czytamy w *Czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy*,

„widzę tylko z jednego punktu, ale w moim istnieniu jestem oglądany ze wszystkich stron”⁴.

Spojrzenie jest więc jedną z manifestacji obecności Innego, zawsze mi towarzyszącego w spotkaniu ze światem. Nie jest wizjerem, przez który patrzymy na świat, choć bywa nim, kiedy – na przykład – przyjmuje dla mnie postać *nad-ja* poddającego nas subordynacji norm moralnych i wzorów naszej kultury. Nie ogranicza się do tego. Nie jest jedynie ekranem kulturowym, gdyż okazuje się także funkcją nieświadomości. Nie interpeluje nas jedynie poprzez ślady swojej obecności postrzegane przez naszą świadomość, ale obecne jest dla nas wprost, jako „coś” *par excellence* afektywnego właśnie. Copjec, zajmując się ontologią spojrzenia, podkreśla silnie rolę lekceważonej akurat przez Sartre’a nieświadomości i traktuje autora *Bytu i nicości* Freudem: manifestacje nieświadomego – jako tego, co nie istnieje przedmiotowo, a zatem pozostaje z gruntu nieobiektywne i poza porządkiem aksjologicznym – nie pozwalają traktować spojrzenia jako ulokowanego po stronie jedynie tego, co świadome. Spojrzenie Innego bywa więc tyleż potwierdzeniem sprawowanej przeze mnie roli społecznej, co przeszkodą w jej sprawowaniu:

Spojrzenie stawia na mojej percepcji pieczęć obiektywności, ale pieczęć ta gwarantuje jedynie, że istnieje to, co inne, a nie tylko to, co widzę, i co pozostaje „prawdziwe” w tym sensie, że jest adekwatną reprezentacją rzeczywistości kłębiącej się i skrytej poza moim punktem widzenia. (C, 211)

Często więc jest tak, że zamiast zewnętrznego potwierdzenia prawdziwości moich spostrzeżeń napotykam w nieoczekiwany sposób niezrozumiałą przeszkodę i w mojej percepcji potykam się nieustannie. W retoryce znaczącego, jakim jest Inny, zawsze jakiegoś znaczącego brakuje, ale dzięki temu możliwy jest ruch znaczeń: szukam i zawsze podsuwane jest mi jakieś inne znaczące. Dzięki temu świat nie zastyga w pełni finalnego znaczenia, ale toczy się dalej. Spojrzenie Innego podsuwa mi obraz w anamorfozie, odsyła do ciągów dalszych i nowych możliwości: niszczy moją pewność siebie i nasuwa smucące mnie rozpoznanie, iż każde moje spotkanie ze światem okazuje się spotkaniem przegapionym albo chybionym, a w każdym razie innym, niż mi się wydaje.

4 J. Lacan *Seminarium XI. Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, tłum. różni, Krakowskie Koło Psychoanalizy Nowej Szkoły Lacanowskiej, b.r.w., s. 52.

Jeśli Inny jest spojrzeniem, tak jak je przedstawia Copjec, to choć często wystawia nas na niepewność, zarazem jednak podtrzymuje nasz świat w jego istnieniu. W takim razie, co w tej obecności niewidzialnego oka, ciągle czyhającego za naszymi plecami, bywa tak dekoncertującego? Bo to, że może być coś męczącego w spojrzeniu, które poddaje nas – już w naszych własnych oczach – nieustannej krytyce, jest chyba rzeczą oczywistą, choć zarazem niejednoznaczna: spojrzenie Innego często koryguje nasze mankamenty. Okazuje się moralnym żyroskopem, choć zarazem zachęca do życia porównaniem, grozi, iż staniemy się resentymentalni. Nie jest też chyba niczym niszczycielskim i to, że wzbudza nasz niepokój. Niepokój wznieca lęk, ale to lęk, wedle Lacana, nie daje umrzeć naszemu pragnieniu, dzięki czemu pozostajemy podmiotami pośród podmiotów. Tym dekoncertującym afektem bywa wstyd, jaki czujemy przychwyceni spojrzeniem. I nie chodzi o to, że wysoka instancja, czyli nasza świadomość, czuje się poniżona nagłym przypomnieniem, że jest przecież także zakładniczką ciała – ach, ten nieszczęsny rumieniec, to drzenie rąk albo głos, który więźnie w krtani! Zdaniem wybitnych przedstawicielek „szkoły słoweńskiej” nie chodzi jedynie o wstyd wywoływany przez poczucie winy. Joan Copjec, a za nią i Renata Salecl, podkreślają, że nie chodzi o wstyd odczuwany, gdy patrzymy na siebie oczami innych, ale o wstyd, jaki odczuwamy, gdy nagle dostrzegamy brak w Innym⁵. Ten wstyd jest pochodną niepewności, poczucia braku spójności podmiotu, ale też i pochodną mankamentów, dziur zionących w łonie Innego:

Kiedy się wstydzę, staram się uniknąć pełnego dezaprobaty spojrzenia Innego, przed którym stoję upokorzony. Ale nie tylko. Zawstydzony, odwracając wzrok, próbuję również nie dostrzegać i tego, że sam Inny jest pełen mankamentów albo, dopowiadając do końca, próbuję ukryć przed sobą to, że Inny nie istnieje.⁶

O co tu chodzi? Inny pełen mankamentów może wzbudzać w nas, ludziach na co dzień pełniących role społeczne, w nas współobywatelach, członkach wspólnoty politycznej, narodowej bądź religijnej, dyskomfort. Ale to jest do zniesienia i zwykle radzimy sobie z tym, zalepiając dziury w Innym czy przesłaniając jego mankamenty. Inny, jak o tym przecież wiemy, naznaczony jest

5 J. Copjec *Imagine There Is No Woman...*, s. 212, oraz R. Salecl *Nobody home*, „Cabinet” 2008 No. 31: *Shame*, cyt. za: <http://cabinetmagazine.org/issues/31/salecl.php> (15.06.15).

6 Tamże.

zawsze brakiem, i to właśnie brak otwiera każdemu z nas pole do gry z samym sobą, a także i ze światem. Ale skonstatowanie nieistnienia Innego zamyka owo pole, poraża martwą perspektywą – więcej: wydaje się czymś nie do pomyslenia, sprzecznością performatywną. Jeśli dobrze rozumiem obie autorki, owo nieistnienie Innego opisuje metaforycznie kondycję samego podmiotu jako kondycję niemożliwą. Jeśli Inny jest brakiem w podmiocie i naturalną kondycją podmiotu okazuje się dotkliwa, ale zarazem fortunna alienacja w znaczącym, to nieistnienie Innego oznacza niemożność istnienia podmiotu jako podmiotu usiłującego się ukonstytuować, sytuację odpodmiotowienia:

W takiej chwili podmiot nie doświadcza już siebie jako centrum świata, jako spełnienia pragnienia Innego: teraz nieznacznie odsuwa się ono od podmiotu powodując, że zaczyna on być wobec siebie zdystansowany. Ten dystans nie jest funkcją „nad-ja”, które powoduje poczucie winy i obarcza wobec Innego długiem nie do spłacenia, lecz – przeciwnie – likwiduje dług i uwalnia od poczucia winy. W doświadczeniu wstydu, inaczej aniżeli w przeżywaniu winy, przeżywamy własną widzialność, ale nie ma już zewnętrznego Innego, który na nas patrzy, bowiem wstyd oznacza, że Inny nie istnieje. (C, 127)

Co to za rodzaj wstydu i do czego on prowadzi? Przestając czuć się obiektem pragnienia Innego, wstydzę się tego, kim jestem bardziej niż kiedykolwiek, czuję się osierocony, porzucony, pozbawiony możliwości zmiany swego położenia. Jestem tym, kim jestem, i zostanę nim już na zawsze, nie mogę uciec od własnej kondycji, bo nie mam dokąd: Inny, miejsce mowy, prawdy i prawa, okazuje się puste – nie istnieje. Nie dochodzi do mnie stamtąd żaden głos. Nie czuję się przezeń interpelowany, zaproszony do identyfikacji mojego pragnienia z jego pragnieniem. Czuję się więc porzucony. Ten rodzaj wstydu uczynił przedmiotem swoich rozważań Emmanuel Levinas w swojej pochodzącej z roku 1935 rozprawie *O uciekaniu*:

We wstydzie więc przede wszystkim przejawia się fakt przykucia do samego siebie, ostateczna niemożność ucieczki od samego siebie, pozwalającej nam skryć się przed samym sobą, nieodwołalna obecność „ja” w sobie samym, [...] skandaliczny charakter brutalnej obecności [naszego] życia”, [...] totalność naszej egzystencji.⁷

7 E. Levinas *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnačka, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2007, s. 27.

Wątek wstydu zaczerpnięty z eseju Levinasa podjął Giorgio Agamben w książce *Co pozostaje z Auschwitz*. Filozof powiada, że wstydić się oznacza być zdany na to, czego nie można przyjąć ani też odrzucić⁸. To, co nam najbliższe, najbardziej intymne, co pochodzi z wnętrza nas samych, okazuje się niemożliwe do przyjęcia, wyobcowywane: „w uczuciu wstydu jedyną treścią podmiotu staje się jego własne odpodmiotowanie, staje się on świadkiem własnego rozpadu, własnego samozatrącenia jako podmiotu” (A,108). Ale też podmiot nie może całkowicie odrzucić tego, co budzi w nim odrazę, gdyż zarazem rozpoznaje się nieustannie w budzącej jego sprzeciw inności, zatem w owym sprzeciwie, „upodmiotawia się w absolutnym odpodmiotowaniu” (A,109). Mówi zatem o tym inaczej niż Copjec: dialektyka odpodmiotowania i upodmiotowania pozostaje czynna, co nie zmienia faktu, że w przeżywaniu wstydu człowiek staje się „podmiotem swego odpodmiotowania” (A,111).

Levinas w cytowanym esejie powiada, że wstyd rodzi się na gruncie solidarności z naszym własnym byciem, która zobowiązuje nas do ponoszenia odpowiedzialności za siebie. Ale należałoby zapytać, czy nie zobowiązuje także wobec innych i jak w tej sytuacji przedstawia się owa odpowiedzialność. Czy rodzaj wstydu, o którym mowa, wstydu bez winy, nie jest wstydem tożsamym z rozpaczą i wstydem nie tylko we własnym imieniu: także w imieniu inscenizowanych przez nas figur transcendencji, instancji mowy, prawdy, prawa, wyobrażeń Innego? Opuszczenie jawi się jako niezrozumiałe i niezawinionie, dlaczego jednak staje się moim udziałem? Czy przede wszystkim nie podważa ono zasadności całego porządku moralnego, którego na co dzień dotyczy, skoro okazuje się wstydem możliwym tylko w moim imieniu? Skutkiem takiego wstydu może być absolutna bierność albo psychotyczna suwerenność kogoś, kto staje poza dobrem i złem.

Wspomniałem, że o wstydzie wiele potrafią nauczyć nas pisarze. Więc oczywiście Gombrowicz: przygoda Fryderyka z *Pornografii* mówi sama za siebie; to ta druga praca wstydu w jego psychotycznym wcieleniu. Ale sięgam po małą perelkę, po krótkie opowiadanie Zygmunta Haupta *Coup de grâce*, wydrukowane w roku 1950 w londyńskich „Wiadomościach”⁹. „Było to w czasie tamtej wojny” (H, 28) – zaznacza narrator i opowiada cudzą opowieść

8 G. Agamben *Co zostaje z Auschwitz. Świadek i archiwum*, przeł S.Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 107. Dalej cytaty zaznaczam w nawiasach jako A wraz z podaniem strony.

9 Cytuję za wydaniem: Z. Haupt *Baskijski diabeł. Opowiadania i reportaże*, zebrał i notą edytorską opatrzył A. Madyda, Czarne, Wołowiec 2007 s. 26-28. Dalej cytaty zaznaczam w nawiasach jako H wraz z podaniem strony.

o nieszczęściu, jakie przydarzyło się, jak powiada, „komuś z naszego kręgu” (H, 26); o zdarzeniu, które, jak zaznacza – stanowiło „urywek dziania się jednej sprawy” (H, 26) – więc stanowiło metonimię przygody, jaką jest historia. Oto mamy młode małżeństwo podróżujące w „czas wojenny”: on to młody człowiek (może był – powiada narrator opowiadania – „nauczycielem, albo urzędnikiem akcyzy, może dependentem adwokackim”, H, 26), który w przydrożnym hoteliku „niezgrabnie” stanął w obronie honoru swojej żony i został uderzony w twarz przez żołnierza armii najeźdźców. „Może to byli Kozacy dońscy, może Czerkiesi, może to byli huzarzy na jakiejś oficjalnej funkcji patrolowania, albo na furaju, albo odbili od swoich, albo po prostu maruderzy” (H, 27). Ta „chwila, jaka mogła być udziałem kogoś innego, mogła ominąć ich, były wszystkie szanse na ominięcie jej i nie!” (H, 28) – czytamy. Pamiętamy: spojrzenie Innego objawia się jako przypadkowe spotkanie. I uderzenie w twarz, zdarzenie, które, jak czytamy, „nadchodzi z czeluści świata” (H, 28), sprawia, że „wali się prawie wszystko, dezintegruje i rozsypuje w gruzy”. Inny, jako symboliczna pajęczyna oplatająca nasz świat i czyniąca go miejscem do życia, przestaje dla nas istnieć. W opowiadaniu upokorzony mąż – upokorzenie to szczególnie drastyczny rodzaj wstydu, sytuacja kryzysowa – tkwi zatrzaśnięty w swoim wstydzie w katatonicznym odrętwieniu, jest zmarłym za życia. „Siedział pewnie ogłupiały od bólu swego wybrania” (H, 28). Rozwiązanie przychodzi równie nieoczekiwanie: na kolejowym przejeździe furman przysypia, pasażerowie pogrążeni w rozpaczę tkwią w stuporze i wtedy nadchodzi „mała, śmieszna, manewrująca lokomotywa, w obłoku zimnej pary”. „Jednym strasznym uderzeniem powlekła ubogą furę i zmęczone chabety u jej dyszla i jej chudą załogę i stało się to w mgnieniu oka, i w ten sposób, tym *coup de grâce* los zakończył tragedię jednego dnia jesiennego” (H, 28).

W owym zdarzeniu, na planie fabularnym, los jako ślepa, niekontrolowana siła, to epifania pustyni Realnego, szydercze epitafium. W takim razie bezimienny bohater opowiadania staje się jeszcze jedną z absurdalnych ofiar świata jako groźnej czeluści, nagle niezrozumiałej i obcej. Ale można pokusić się o inną interpretację. W porządku, w jakim zdarzenie opowiada narrator figurujący sytuację, w której bieg wypadków oglądamy teraz jego oczami – „opowiedano mi jak to się opowiada, ale sobie można odbudować to w jakiś sposób do ostatecznej granicy realiów”. [...] Co tam się mogło dziać? Przypuszczalnie [...] Może [...]” [tu narrator symuluje bieg wypadków – M.Z.] – w porządku jego narracji ślepy los zyskuje inne znaczenie. W inscenizującym rozwój wypadków spojrzeniu narratora interwencja losu jako miłosierne ukrócające cierpienia zadanie śmierci – owo wędrujące przez stulecia ludzkiej historii *coup de grâce*

– to element znaczący, więc ślad obecności Innego. Ale tylko dlatego, że pojawia się spojrzenie i staje się ono symulacją „tego, jak to wszystko zdarzyć się mogło”; okazuje się szczególnym eksponentem spojrzenia niepoliczalnego Innego. Staje się czymś spojrzeniem. Czyjeś spojrzenie – jak utrzymywał Lacan – jednocześnie staje się obiektem aktu patrzenia: u narratora Haupta tę podwójność sygnalizuje jakby autotematyzm perspektywy, w której inscenizuje się rozwój wypadków (*vide* „Co tam się mogło dziać?”). Narrator buduje scenę zdarzenia, ale tym samym ma na uwadze i samego siebie dokonującego owego *mise-en-scene*. Owa podwójność spojrzenia zdaniem Lacana bierze się stąd, iż spojrzenie bywa obiektem popędu skopicznego¹⁰. *Scopophilia* to przyjemność z patrzenia – często przeciw dwuznaczna, bo nierzadko zabarwiona ciemną *jouissance* i często udręczająca. Tak jest chyba w opowiadaniu Haupta: sama empatia narratora wobec ofiary brutalnej przemocy nie wyczerpuje głębi spojrzenia narratora. Jest w nim także trwożna fascynacja i lęk, jaki budzi ofiara, niezawiniona wina ofiary, pech polegający na byciu wybranym przez nieznaną instancję i politowanie dla pechowca: przygoda „mogła być udziałem kogoś innego, mogła ominąć ich, były wszelkie szanse na ominięcie jej i nie! [...] nie odstanie się i nie odstanie!”. Podwójność spojrzenia ujawnia się równie silnie, gdy patrzymy na coś jako na obiekt naszej fascynacji: naszego uwielbienia albo odrazy. Jeśli w pierwszym wypadku górującym uczuciem jest pragnienie bycia rozpoznanym przez obiekt, który budzi nasz podziw, tak w wypadku odrazy, jak to podkreśla Agamben, dominującym uczuciem jest lęk, „co oznacza, że ten, kto doznaje odrazy w pewien sposób rozpoznał sam siebie w budzącym w nim obrzydzenie obiekcie, i obawia się, że sam z kolei zostanie w nim rozpoznany” (A, 109). Tutaj ważne jest dla nas przede wszystkim to, że – inaczej niż w rozważaniach Copjec – mówimy o czyimś spojrzeniu, które wchodzi w interakcję ze swoim obiektem. Niepoliczalny Inny tym razem pojawia się jako czyjaś empatia szukająca swego wyrazu i pojawia się jako jedna z wielu możliwych swoich figuracji – jako literatura. To ona, literatura właśnie, ów

¹⁰ Komentatorzy Lacana zwracają uwagę, że czyjeś spojrzenie jest widzeniem i byciem widzianym, co polega na tym, że kiedy patrzę, w tym samym czasie niejako jestem przez siebie „fotografowany”. Porządek skopiczny opisuje formuła znaleziona przez autora *Czterech podstawowych pojęć psychoanalizy* u Paula Valéry’ego: „widziałem siebie widzącego siebie”. Spojrzenie jako obiekt aktu patrzenia, a więc spojrzenie lokujące się po stronie obiektu, nie jest i nie może być tożsame z okiem obserwatora. „Nigdy nie spoglądasz na mnie z miejsca, z którego ja patrzę na ciebie”, zdaje się mówić widziany obiekt (<http://nosubject.com/Working>). „Kiedy podmiot patrzy na obiekt, obiekt zawsze patrzy już na podmiot, ale z miejsca, w którym podmiot nie może go zobaczyć” (<http://nosubject.com/Gaze>).

wstyd, „niemą apostrofę dobiegającą z dalekiej przeszłości” (A, 106) zamienia w świadectwo, każe więc się nam z nim skonfrontować.

Zatem kiedy pojawia się spojrzenie, pojawia się też wstyd – ale nie ten wstyd, który staje się wstydem nie do zniesienia: niszczyielski wstyd, o którym mówi Copjec. Agamben za Heideggerem powiada, że wstyd jest nastrojem uczuciowym o charakterze ontologicznym, przenikającym i określającym całe bycie człowieka. Scharakteryzowane wcześniej angażujące nas zwrotnie uczucie wstrętu unaocznia, że „człowiek doznający uczucia odrazy rozpoznaje sam siebie w inności, której nie jest w stanie przyjąć – a tym samym upodmiotawia się w absolutnym odpodobnieniu” (A, 109). Wstydzę się, więc jestem. Samozwrotność, do jakiej nakłania podmiot przeżywanie wstydu, będące zarazem widzeniem i byciem widzianym, czynnością i biernością, „doświadczenie towarzyszenia własnemu byciu widzianym i bycia wziętym na świadka przez coś, co się widzi” (A, 109), każe podmiotowi rozpatrywać swoje miejsce w kategoriach „suwerenności i podległości”, „samozatracenia i samoposiadania” (A, 109), sytuować się w relacjach etycznych ze światem. Do takiego bycia wziętym na świadka przez coś, co się widzi, czuje się zmuszony narrator opowiadania. „Wyobrazić sobie: jedno uderzenie w twarz!” (H, 28). Już w pierwszym zdaniu zapowiada, że opowie o zdarzeniu „wstrząsającym” w swym „tragizmie i bezcelowości”.

Konfrontację proponowanego przez Copjec rozumienia wstydu z myśleniem Agambena można posunąć jeszcze dalej. We wcześniejszym niż *Co zostaje z Auschwitz* minieseju *Idea wstydu* filozof zastanawia się nad kondycją dotkniętego nieszczęściem. „Człowiek antyku nie zna tego uczucia nędzy i przypadkowości, które w naszych oczach ostatecznie odziera ludzkie nieszczęście z wszelkiej wzniosłości”¹¹. Za to, co stało się udziałem nowoczesności, odpowiada *episteme*, która kulminuje w rozpoznaniu absurdalności egzystencji:

Przepaść, nad którą chwije się nasz rozum, nie jest przepaścią konieczności, lecz przypadkowości zła i jego banału. Nie można być ani winnym, ani niewinnym jakiegoś wypadku: można się jedynie wstydzić, tak jak wtedy, gdy poślizgniemy się na skórcie od banana na ulicy. Lecz tak, jak każdy wstręt zdradza w tym, kto go odczuwa, tajemną solidarność z przedmiotem obrzydzenia, tak samo wstyd jest przekąźnikiem jakiejś

11 G. Agamben *Idea wstydu*, w: *Idea prozy*, przeł. i posł. E. Górniak Morgan, Wydawnictwo Fundacji Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2018, s. 91-96. Dalej cytaty zaznaczam w nawiasach jako AI wraz z podaniem strony.

niesłuchanej i przerażającej bliskości człowieka z samym sobą. Uczucie nędzy to ostatni przejaw zawstydzenia człowieka wobec samego siebie, tak samo jak wypadek – pod znakiem którego bez oporu wydaje się już toczyć cała ludzka egzystencja – to maska, pod którą kryją się wyłącznie ludzkie powody ciężące coraz bardziej na losach ludzkości. (AI, 94)

Wstyd, zdaniem filozofa, jest „czystą, pustą formą najbardziej intymnego odczuwania własnego *ja*”, kondycją związaną z poczuciem zawodu w obliczu fiaska nieuchwytniej transcendencji, „nieprzeniknionej mocy Boga, który stał się odległy i obcy”, który dziś „tarza się we własnym teologicznym błocie” (AI, 93) i któremu „przydałoby się ocalenie” (AI, 94) nie mniej niż samym ludziom. Geniusz Kafki – powiada Agamben – tkwi w tym, że odległego i obcego Boga nowoczesnej teodycei umieścił właśnie w odrażających oraz napawających wstydem rewirach ludzkiego świata i uczynił z nich „miejsce teologiczne *par excellence*” (AI, 95). W tłumaczeniu na język Lacana: uczynił miejscem Innego doby nowoczesności. Ale wielkość Kafki – dodaje – „polega na tym, że w pewnym momencie decyduje się on zrezygnować z teodycei, porzucając zamierzchły problem winy i niewinności, wolności i przeznaczenia, i koncentruje się wyłącznie na wstydzie” (AI, 95). „Taka ludzkość byłaby niewinna tylko wtedy, gdyby mogła wstydzić się bez zakłopotania” (AI, 95). Wstydzić się bez zakłopotania, powiada, to znaczy tyle, co „uwolnić wstyd” (AI, 96). Uczynić go godłem człowieczeństwa znaczy uwolnić się od uczucia nędzy i przypadkowości, choć nie będzie to równoznaczne z właściwą ludziom antyku „błogością” (AI, 96) zgody na własny los:

Do takiego egzaminu przygotowuje się Józef K. przez cały czas trwania swego procesu; po to, by ocalić własny wstyd, a nie zachować niewinność, krnąbrnie poddaje się w końcu nożowi kata: „zdawało mu się”, mówi się w chwili, gdy umiera, „że jego własny wstyd miał go przeżyć” (AI, 96)¹²

¹² Do tego zdania Kafki odwoła się Agamben w *Co zostaje z Auschwitz*, komentując opowiedzianą przez Roberta Antelme w *L'Espèce humaine* (1947) historię śmierci włoskiego studenta, który „oblał się rumieńcem wstydu” wyznaczony do egzekucji, i napisze: „[...] wstydział się tego, że musi umrzeć, że został wybrany na chybił trafił, właśnie on, a nie ktoś inny, i musi zginąć. Oto jedyny sens, jaki w obozach mogło mieć wyrażenie «umrzeć zamiast kogoś innego»: każdy umierał i żył zamiast kogoś innego, bez powodu ani sensu; obóz był miejscem, w którym nikt tak naprawdę nie mógł umrzeć ani przeżyć na własnym miejscu. Auschwitz ma również takie znaczenie: człowiek, umierając, nie może znaleźć innego sensu własnej śmierci, niż ów rumieniec, niż ów wstyd” (A, 106).

Coup de grâce można czytać jako opowieść o ofiarach historii XX wieku, które przeżyły ich własny wstyd. Haupt, zaczynając opowieść o zdarzeniu, od pierwszego zdania sytuuje je w świecie nowoczesnej tragedii: „Opowiadano mi urywek dziania się jednej sprawy, który w swoim tragizmie i bezcelowości jest najbardziej wstrząsający”. Świat wystylizowany w jego opowiadaniu to odchodzący właśnie w bezpowrotną przeszłość świat XIX-wieczny, świat skrzętnej zapobiegliwości i reguł, których pogwałcenie budzi przerażenie i współczucie, nieledwie litość i trwogę. Opowiadanie Haupta to tren na koniec starego świata kształtowanego przez kodeks cnót rycerskich czy reguły przyzwoitości. Policzek wymierzany dziecku czy dorosłemu w kulturze postfeudalnej, ale i w kulturze mieszczańskiej, jako drastyczny gest dyscyplinujący, był obwarowany społeczną etykietą. Tutaj wymierzony „komuś z naszego kręgu” w obecności jego żony, jest gestem czystej przemocy będącej egzekwowaniem władzy stanu wojennego, rozmyślnym upokorzeniem, ale ciągle jeszcze nie gestem beznamiętnej pogardy wobec kogoś całkowicie wyjętego spod prawa. Raczej ciągle dającym się oprostować, nie mieszczącym się normach prawnych egzekwowaniem porządku stanu wyjątkowego.

Przypuszczalnie najeźdźcy, pełni pogardy, trwogi i pogardy dla najechnanych, kiedy zdarzyło im się indagować podróżnych, najeźdźcy, to znaczcy ludzie uzbrojeni, mogący wyrzucić swą przemoc nad bezbronnymi w swej nienawiści innych, pomieszczeni prymitywnie prawa wojennej interogacji i prawo poszanowania człowieka czy jego własności do tego stopnia, że potrafili pani ściągnąć brutalnie zegareczek zawieszony na szyi i zatknęły za pasek bluzki, a kiedy pan sprzeciwił się temu niezgrabnie został uderzony w twarz. (H, 27)

W starym świecie można było to jeszcze potraktować jako przejaw wojennego zdziczenia, eksces, po którym wszystko wróci do normy: lament żony – „Stachu, – to nic, nic Stachu, Staachu ... Będę się modliła, żeby Bóg to wziął od nas, żebyśmy zapomnieli, Stachu” – można złożyć na karb takiej interpretacji. Jednak w tym wypadku, powiada narrator, ów drastyczny gest korygujący miał inne znaczenie.

Miało to uwielokrotnione znaczenie. Policzkujący kawalerzysta, suchy i zgrabny w swych wytartych od puśliska cholewach i z nahajem u przegubu ręki zawieszonym, w zapadłych od fatygi policzkach i strapieniu wojennego człowieka, szukał takiego samego spięcia, jakie miał w ruchu

na siodle pod serią z kulomiotu w polu, było to prawdopodobne, według jego mniemania, bardzo szybkie, zwięzłe, męskie załatwienie sprawy – uderzyć w twarz człowieka, mężczyznę podbitego kraju, impregnując w ten sposób *blagonadziejność* dla całej najeżdżczej struktury w skrócie edukacyjnym uderzenia w twarz. (H, 27)

Pisząc o przemieszaniu porządków wojennego i cywilnego, o przemieszaniu będącym zatarciem granic, Haupt otwiera furtkę interpretacji, która zrazu pozostaje w granicach naruszonego *status quo*, ale otwiera ją tylko po to, by ją zaraz przymknąć. Najpierw robi to, kompromitując *decorum* tragedii jako świata oznaczonych pojęć, świata spowitego aurą wzniosłości¹³. W zakończeniu opowiadania owa „tragedia dnia jesiennego” zostaje podważona przez umieszczenie zdarzenia w niezbyt stosownych dla tragedii dekoracjach: „uboga fura” ciągniona przez „zmęczone chabety” i jej „chuda załoga”, pozostający w katatonicznym odrętwieniu pasażer, „ogłupiały od bólu swego wybrania”, są jakoś żałośni; groteskowa jest też „mała śmieszna lokomotywka” jako *nemesis*. Ale potem robi coś, co ma tutaj, zdaje się, znaczenie kluczowe. Haupt kończy swe opowiadanie zdaniem: „Było to w czasie tamtej wojny”. To stwierdzające niby stan faktyczny zdanie z opowiadania napisanego i drukowanego w 1950 roku, a więc po kolejnej wielkiej wojnie, wydaje się zdaniem ironicznym. Przesławia „tamto” zdarzenie i jego interpretację na inne tory, gdzie wymierzony policzek znaczy wiele więcej: staje się właśnie ontologiczną katastrofą i skandalem. Można je czytać jako napomnienie, że w czasie „tej” wojny wstyd, poniżenie i nędza ofiar metodycznie sprowadzanych do nagiego życia i odzieranego z przyrodzonej im godności, uczyniły czeluść świata jeszcze głębszą, a dalekiemu, nieznanemu Bogu czy też Innemu, jeszcze bardziej niż kiedyś, mówiąc słowami filozofa, „przydałoby się ocalenie”. W tej sytuacji obniżone *decorum* luzujące kategorie tragiczności nie tyle unieważnia sam tragizm zdarzenia, co umieszcza go – by przypomnieć rozpoznanie poczynione ponad trzydzieści lat później przez filozofa – w odrażających i napawających wstydem rewirach ludzkiego świata czynionych „miejszem teologicznym *par excellence*”, zaś interwencja losu jest jedynym możliwym rozwiązaniem sprowadzonym do symbolicznego zadośćuczynienia. Zadośćuczynienia, które również dobiega z czeluści świata, tym razem za sprawą gestu kogoś drugiego, pisanej po wojnie literatury. Świadcstwo literatury można, za Agambenem, nazwać świadectwem pełnomocnika, tego, który mówi w imieniu ofiary,

13 Dziękuję Dorocie Jareckiej za zwrócenie mi na to uwagi.

ocala pamięć o niej, ale zarazem „wykracza poza jakąkolwiek biografię” (A, 145); jest tym, co się wydarza, równie niekonieczne i przypadkowe, jak to, o czym zaświadcza, jak głos tych, „którzy mówić już nie mogą” (A, 147). Nie zsyła niewinnym ofiarom łaski będącej „błogością” zgody na własną kondycję, ale zostawia przynajmniej to jedno: pozwala wstydzić się bez zakłopotania.

Abstract

Marek Zaleski

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES (WARSAW)

Shame as the Catastrophe of the Other

Zaleski explores Zygmunt Haupt's story *Coup de grâce* as a story about the shame of a victim. While psychoanalysis and philosophy only began to differentiate between feelings of shame and guilt many years later, Zaleski presents Haupt's story as a testimony on behalf of victims, holders of "naked life".

Keywords

shame, gaze, guilt, testimony