
Wstęp

Wierność przegranej

Jakub Momro

TEKSTY DRUGIE 2021, NR 4, S. 9–19

DOI: 10.18318/td.2021.4.1 | ORCID: 0000-0003-2479-0599

...być artystą znaczy przegrywać, i to przegrywać jak nikt inny, bo inni po prostu się na to nie ważą; że to właśnie przegrana to jego świat, wymykanie się jej to dezercja – sztuka i rzemiosło, dobre gospodarowanie, życie.

Samuel Beckett¹

1

Pojęcie kruchości i prekarności stało się w dzisiejszych praktykach i teoriach kulturowych zarazem zbyt nieokreślone, jak i nazbyt obecne. Zapewne taki jest los terminów, dzięki którym uchwytujemy ducha czasu. Przypominają powietrze – oddychamy nimi, bezwiednie się nimi posługujemy, ale ich, by tak rzec, ontologia jest niewzruszona niczym pogoda, siłą swego istnienia, czerpie nie z tego, co stałe, lecz z własnej efemeryczności. Wbrew pozorom nie ma tu żadnego paradoksu. Na pogodę nie mamy wpływu, z trudem się ją przewiduje, choć ona sama niemal wymusza spojrzenie synoptyczne, pozwalające ujrzeć

Jakub Momro –

profesor na Wydziale Polonistyki UJ, filozof, literaturoznawca, eseista i tłumacz (m.in. J. Derrida, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, J. Kristeva, R. Barthes, P. Szendy). Autor książek: *Literatura świadomości. Samuel Beckett – podmiot – negatywność* (2010, wyd. angielskie: *Literature of Consciousness. Samuel Beckett – Subject – Negativity*, 2015), *Widmontologie nowoczesności. Genezy* (2014), *Ucho nie ma powieki. Dźwiękowe sceny pierwotne* (2020). Członek redakcji „Tekstów Drugich” i Komitetu Redakcyjnego serii „Nowa Humanistyka”.

1 S. Beckett *Trzy dialogi z Georges'em Duthuit*, przeł. z angielskiego i przypisami opatrzył A. Libera, w: tegoż *Wierność przegranej*, wybór i opr. A. Libera, przeł. A. Libera, M. Nowoszewski, Znak, Kraków 1999, s. 122.

całość zamieszkiwanego przez nas środowiska z lotu ptaka. Kultury, w których żyjemy, są sumaryczne i nietrwałe, choć właśnie ową nietrwałością i znikliwością nad wyraz obecne. Rację miał zatem Guy Debord, twierdząc, że plany miasta służą nie tylko nowoczesnej formie perypatetyzmu, ale przede wszystkim mapowaniu przesunięć w obrębie terytoriów wyznaczanych przez linie abstrakcyjnych i ledwie motywowanych wartości geograficznych czy przestrzennych. Łazikujący Debord i jego wizja *flux*, dryfu, nie ma już nic wspólnego z Baudelaire'owskim i Benjaminowskim *flâneur*em, który doświadcza potwornej i egzystencjalnej nudy, określającej każdą formę życia. Obiektywna znikomość pogody jako paradygmatu życia neutralizuje to poczucie i doświadczenie.

A zatem *flâneur* to dziś jedynie spotworniała formuła socjologicznego przypadku konsumpcji bez granic. I nie chodzi tu wyłącznie o rodzaj pożerania, morderczego cyklu bulimii i anoreksji, nadmiar przyjemności i ascetycznej – równie kompulsywnej – pu-ryfikacji, lecz o rodzaj ideologicznego *pattern*, wzorca, w którym rządzi prosty nihilizm przestarzałych wartości, już dawno nieobecnych, ale żyjących niczym zombie. To zjawiska i fantazmaty, których nie można ostatecznie uśmiercić, widma, umarłe uczucia, osoby, światy powracające we śnie i na jawie, w nieoczekiwanych momentach, poza naszymi intencjami i projektami, wzmacniające nasze nerwice i obsesje. Pomysły Deborda mają oczywiście wymiar krytyczny, gdy mówi on o społeczeństwie spektaklu i pokazuje namacalną akumulację kapitału w obrazie mumifikującym czas i przestrzeń, a przez to egzystencję konkretnych społeczeństw i jednostek.

2

Prekarny byt to byt wystawiony na destrukcję i przemoc wpisaną w mechanizmy ekonomiczne. Nietrudno pojąć, dlaczego do najpilniejszych zadań humanistyki należy przemyślenie na nowo i włączenie w jej pole wiedzy problemów ekonomicznych, które pozwoliłyby przynajmniej rozpoznać, nazwać, a przez to nieco osłabić determinizmy rynkowe, oparte na mechanizmach wydajności, doskonalenia, perfekcji i produkcji gotowych produktów podlegających nieustannej wymianie. Czy nie jest to szansa na niewielką, ale znaczącą zmianę w tej wtórnie znaturalizowanej opowieści o rzeczywistości? Jeśli rynek stanowi jedyny możliwy świat, to dlatego że zarazem okazuje się nienaruszalny tak jak rzeczywistość naturalna. A co, jeśli centralna pozycja kapitału jako nieustannej akumulacji, wzrostu i akceleracji i zmiany zostanie wystawiona – jak dzieje się dzisiaj – na realną, a nie symboliczną czy fiskalno-spekulacyjną zmianę, która jest nieodwracalna? Katastrofa klimatyczna to kres zasady inwersji kapitału: zagłada życia na ziemi to jedyna faktyczność, wobec której kapitalizm pozostaje bezradny, gdyż to ona właśnie zatrzymuje (jesteśmy aktorami w tym procesie destrukcji) postęp monetarnej globalizacji. Słynny slogan Fishera, Žižka i Jamesona, głoszący, że łatwiej sobie

wyobrazić koniec świata niż drobne przesunięcie w systemie finansowym czy zatrzymanie choćby na moment pędzącego kapitalizmu i wynikającej z niego spotworniałej po części modernizacji, wyznacza granice naszego świata na dwa sposoby. Pierwszy dotyczy właśnie katastrofy naturalnej, będącej odwrotnością paradygmatu apokaliptycznego bądź postapokaliptycznego, pokazuje bowiem – na bazie odkryć naukowych – determinizm najwyższego rzędu, czyli (nie)możliwość zachowania „różnorodności życia” (według określenia E.O. Wilsona). Drugi – upadek idei postępu, zazwyczaj dotyczący pewnego ideologicznego scenariusza fantazmatycznego – podważa zasadność narracji jako reguły porządkowania świata.

Świat pojmowany jako globalna, choć heterogeniczna i wewnętrznie sprzeczna całość rządzi się zatem bardziej prawami emergencji niż synergii. Ale tu właśnie należy upatrywać szansy na ocalenie naszych podmiotowości. Wyjściowe dane i terminy stosowane w doświadczeniach naukowych zawsze będą uboższe niż wyniki, które przynoszą. Rezultaty badań nauk eksperymentalnych są na tyle bogate i nieprzewidywalne, że tworzą środowiska: faktyczne, obiektowe i symboliczne milieu, w których żyjemy. Zmianom w skali makro, obejmującym nasze przygniatające i niekiedy po prostu przerażające działania, towarzyszy wieloaspektowa, niemożliwa do przewidzenia metamorfoza wyłaniająca się z przypadku, nad którym różne formy nowoczesnej wiedzy i badań usiłowały zapanować. Ten rodzaj nieuchronnej porażki może pozwolić zrewidować projekt nowoczesności, dzięki której, mówiąc najprościej, ów projekt stanie się bardziej ludzki, a mniej instrumentalny, algorytmiczny i pozbawiony popędu poznania prawdy, tego – naiwnie odrzuconego – *libido cognoscendi*. Fascynacja przypadkowością świata, łączącą się w modelach scjencyficznych z regularnością poznania, nie idzie, niestety, w parze z refleksją nad przygodnością pojedynczego życia, które z trudem tworzy sojusze w ramach pewnego elementarnego rozpoznania własnej słabości i podatności na zranienie. Czy pandemia, powstała z niedającej się przewidzieć mutacji (na poziomie biośrodowiskowym), nie przypomniała nam właśnie o tej nieprzedawnionej kruchości? Coś, co niszczyło i niszczy nas globalnie i cieleśnie, jednocześnie przypomniało o wirtualnie tkwiącej w nas sile z odwróconym znakiem, czyli delikatności i akceptacji porażki jako elementu życia, którego akceptacja, a nawet afirmacja (jak chce Jack Halberstam)² paradoksalnie daje nadzieję, że przyszłość naprawdę się wydarzy.

Globalna sieć kapitału pozostaje nienaruszalna właśnie dlatego, że nie pozwala nadwerężyć pewnych zadanych niejako z góry tożsamości, nadając im zarazem sankcję wyrazistych modeli identyfikacji politycznych. Ważniejsze od tego, że kapitał zarządza

2 Por. J. Halberstam *Przedziwna sztuka porażki*, przeł. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

w niewidoczny sposób, jest to, co widać na wierzchu, co stanowi wyraźną i tak dojmującą przemoc, że nie potrafimy uwierzyć w jej formę opartą na nieskończonej akumulacji, za którą idzie złożony psychoekonomiczny mechanizm wyzysku jednych i rozkoszy drugich³. Trzeba zatem odwrócić myślenie krytyczne, w którym prawda o stosunkach i antagonizmach społecznych, sprzecznościach tkwiących w rzeczywistości, historii i podmiotowości oraz, mówiąc za Foucaultem, „rządzenie żywymi”⁴ skrywają się gdzieś poza zasięgiem naszego wzroku, sytuują się w mrocznym świecie, niedostępnym bez rozmaitych narzędzi i sposobów użycia refleksji. Przemoc ideologii nigdzie się już nie ukrywa, lecz stanowi efekt powierzchniowy, jest tym czym jest – twardą, uporczywą i idiotyczną tautologią, wobec której z trudem można się usytuować, zającą pozycję, choćby trochę zniuansowane stanowisko.

Problemu nie stanowi więc (a w każdym razie nie wyłącznie) kwestia wojen kulturowych, lecz współczesna forma rozproszonej władzy. Przejawia się ona nie tyle w zarządzaniu nagim życiem, ile w panowaniu nad egzystencjalną przygodnością oraz formatowaniem myślenia, w którym przypadek i błąd tracą swoją elementarną epistemologiczną i heurystyczną funkcję. Spójrzmy teraz, raz jeszcze, na dryf sytuacjonistów. Z pewnością przygodność istnienia ma tu walor uwolnienia rozumianego jako zdolność doświadczania nowości niejako skumulowanej w przygodzie. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o formułę doskonalenia jakiegoś formatu życia ani o żaden algorytm właściwego działania praktycznego czy ścieżkę dostępu. Dryf odwraca zasadę urzeczywistnienia jako model współczesnej naturokultury i zarazem kwestionuje w swej *praxis* gotowość jednostek do podporządkowania się różnym formom urzeczywistnienia. Debord podpowiada więc powrót do materialności, która sama z siebie jest wolna, bo pozbawiona zewnętrznego, ludzkiego pragnienia ekonomii wymiany, a prowadząca w stronę antyeconomicznej logiki użytku – świat jest twój, dlatego że jest środowiskiem, w którym żyjesz, poruszasz się, czujesz, rozmawiasz i tworzysz. Tak rozumiana rzeczywistość jest raczej formą czasu, quasi-zasadą, w której niewspółmierność temporalna, pozwala wydostać się (choćby na chwilę) z uścisku biopolitycznych urzędzeń, niż modelem pewnej ontologii. Synoptyczne i prowizoryczne mapowanie to zatem rodzaj strategii, w której naokólny świat wibruje i pozostaje migotliwy, nie jest potencjalny, lecz wirtualny – zawsze dostępny i zawsze gotowy do aktualizacji.

3 Por. T. Piketty *Kapitał w XXI wieku*, przeł. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, cz. 3: *Struktura nierówności*; tegoż *Ekonomia nierówności*, przeł. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, oraz J.E. Stiglitz *Cena nierówności*, przeł. R. Mitoraj, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

4 Por. M. Foucault *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France 1979-1980*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2014.

Nie jest już dłużej widmem ani ciemnym źródłem Realnego, lecz niedoskonałym życiem, zawsze własną jego formą, czymś, co wykracza poza społeczeństwo spektaklu – „krytyką geografii ludzkiej”⁵.

3

Kruczość nie ma zatem nic wspólnego z sentymentalnym nawrotem do narcystrycznych, infantylnych form podmiotowości, przeciwnie, rozsada od środka wszelkie dziecięce tęsknoty, ponieważ zmienia trajektorie naszych pragnień. Toteż bardziej niż do współczesnego słownika komunałów prekarność należy do odradzającego się słownika krytyki ideologii, zastępującego słownik krytyki kultury. Rzeczony *Zeigeist* zmierza, jak się zdaje, w kierunku odwrócenia polityki tożsamości jako dominanty współczesnej refleksji. Najrozmaitsze polityki identyfikacji uzupełnia dziś pozioma, radykalnie materialistyczna, a w każdym razie – co do zasady – immanentna interwencja polityczna. W tym sensie znajdujemy się w niezwykle ważnym, ale też i poznawczo intrygującym momencie historycznym. Wydaje się, że oglądamy, jak działa ów wielki wynalazek nowoczesnej dialektyki jako sposobu rozważania sprzecznej, antynomicznej natury rzeczywistości. Taka perspektywa pozwala zrozumieć, a także – co bodaj ważniejsze – zająć dojrzałe podmiotowe stanowisko, z którego, jak pięknie i trafnie powiadał Hegel, patrzy się negatywności prosto w oczy.

Co jednak z takiej konfrontacji z negacją wynika? Mówiąc najprościej: krytyczna negacja starego świata, złudnie określającego nasze zachowania wyłącznie przez identyfikacje kulturowe, pozwala działać w ramach nowego rodzaju sprawczości. Ujawniają się dziś procesy upodmiotowienia społecznego, a nie tylko indywidualnego: prosty, amorficzny i alienujący mechanizm tworzenia się jednostkowości jako osi świata przestał już działać, a jego ekonomiczna i światopoglądowa podstawa stopniowo zaczyna się rozpadać. To wielki – choć szczególnego rodzaju – powrót emancypacji zarówno jako praktyki społecznej, jak i pojęcia w rozmaitych dyskursach, powrót, o którym współczesne społeczeństwa starały się zapomnieć, odurzone rewolucją konserwatywną (w wymiarze ideologicznym i estetycznym) i zafascynowane najrozmaitszymi ideami kresu traktowanymi jako, mówiąc za Kantem, „koniec wszystkich rzeczy”. Doskonały przykład takiej perwersyjnej fascynacji cynizmem jako strategią wytwarzania prawdy stanowi pisarstwo Michela Houllebecqą, które dobrze podsumowuje tytuł jednej z jego powieści. Oto uległość jest centralnym i w zasadzie jedynym sposobem życia – uległość wszystkich wobec wszystkich. Dobrowolne podporządkowanie

5 G. Debord *Socjetyzm spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwatarko, PIW, Warszawa 2006, s. 122.

w imię nieokreślonej władzy (a często i upokorzenie ze strony Innego) niczym powrót do fantazmatycznego stanu natury, który ze skutkiem wstecznym projektował dla gatunku ludzkiego Hobbes, tworzy tym samym wyjątkową antropologię polityczną. Umowa społeczna nie jest w niej gruntem nowoczesnych praktyk, lecz delikatną membraną oddzielającą dobrostan ciał społecznych od wojny wszystkich ze wszystkimi. Tyle że francuski pisarz, będąc symptomem łatwego nihilizmu, zakłada upadek systemu dawnych znaczeń i znaków tworzących porządek zachodniego świata: skoro znikły już stare wartości, to na naszych oczach wyrasta świat przeciwwartości. Toteż współczesnemu podmiotowi nie wystarczy uświadomienie sobie własnej nietrwałości, potrzebuje czegoś w rodzaju masochistycznej autoafirmacji poprzez samoponizowanie i wstyd, w którym miałyby się skrywać prawda o jego wyjątkowości. Dość przypomnieć zakończenie debiutanckiej powieści Houellebecqa *Poszerzenie pola walki*, w którym tą przestrzenią okazuje się obraz samobójstwa bohatera, ostatniego człowieka – zwykłego, sytego, pozbawionego złudzeń, miłości i pragnień młodego Europejczyka. Kruchość egzystencjalna zostaje tu wystawiona na pokaz i staje się obsceniczną, niekiedy łzawa, niekiedy przerażającą. Życie zatacza koło, rzeczywistość to porządek molekularny, kierowany pozaludzkimi mechanizmami „cząstek elementarnych”, obojętnych antropologicznie mutacji.

Tymczasem emancypacja nieuchronnie zakłada nieredukowalny element uniwersalizmu, który nigdy nie był – a zwłaszcza obecnie nie jest – absolutny i bezproblemowy. Tworząca się kultura jest zarazem polityczna i teoretyczna, aktorzy na jej scenie wyciągnęli wnioski z ponowoczesnej i już niemal zupełnie zetlałej, nadmiernie spekulatywnej myśli, w których to porządek kultury decydował o tym, jak ma wyglądać wizja pojedynczego życia. Wbrew dominującej i jednak porażającej doksie naszych czasów to nie narracja rozstrzyga o polityce, tworzona przez algorytmy lub zwykły PR, ale stałe i twórcze napięcie między opowieściami a tym, co w sobie niosą, zawierają, co wydobywają na powierzchnię, a najczęściej skrywają. Współczesny powrót ideologii, jak się zdaje, nie obudził jednak naszego rozumu z dogmatycznej drzemki – stawka teorii krytycznej polega dziś na użytku, jaki można uczynić ze sprzeczności tkwiącej w wydarzeniach rozrywających struktury narracyjne na strzępy. W słynnym fragmencie z *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* Karol Marks zauważa, że choć historia bardzo lubi się powtarzać, to repetycja ta jest w najlepszym razie parodią⁶. To uśmiech Jokera – satyryczny grymas, który, by tak rzec, rzeczywistość pokazuje nam samym, aktorom współczesności. Toteż maską, za jaką najczęściej się kryjemy, jest spójna i nieprzenikniona teatralna persona, w pewien sposób najdoskonalsza, w pewien sposób uśmiercająca

6 Por. J.-F. Hamel *Drugie cesarstwo przeszłości. Agoniczność narracyjna w dziele Karola Marksa*, przeł. J. Momro (w niniejszym numerze).

nasze pragnienia i projekty, jak gdybyśmy bali się otwarcia na własną przygodność, wraz z którą upada fikcja prawdy sprzedawana przez nas innym i sobie. Marks ma pod tym względem rację: nie chodzi w ogóle o powtórzenie – ani w formie tragedii, ani w formie farsy – lecz o „kształtowanie myśli w zupełnie nowym języku”⁷. Tylko tak da się stworzyć historię, będącą równocześnie historią samowiedzy. Czy istnieje lepszy sposób na podjęcie tego wyzwania niż ten, które daje humanistyka?

Dlatego też polityczna dyspozycja staje się dyspozycją egzystencjalną: zaangażowanie to działanie tu i teraz, to przechwytywanie i odwracanie tych elementów świata, na które nie ma zgody, to tworzenie oporu, który pozwala bronić tego, co pojedyncze, ekscentryczne, dziwaczne i własne, przed fałszem i przemocą abstrakcyjnej ogólności. Ale właśnie dlatego nie można zrezygnować z uniwersalizmu, bo tylko on jest horyzontem, w którym mamy szansę wyartykułować nasz byt jako formę życia prekarnego. Innymi słowy, pojedyncze istnienie jest partykularną osobliwością, paradoksalnym miejscem w strukturze społecznej i dyskursywnej, w której każde subiektywne wypowiedzenie, lękliwe i niepewne, ontologicznie bezbronne i wspólnotowo uprawomocnione, znajduje lub tworzy formułę, która rości sobie prawo do powszechności. Z tego powodu też nasze istnienia, jak podpowiada Jean-Luc Nancy, wynikają z bycia połączonego od razu z innym bytem (człowiekiem, obiektem naturalnym, zwierzęciem, nie-człowiekiem): owo „bycie-z” nie podlega redukcji, stanowi zarazem formalną i egzystencjalną zasadę życia⁸. Z pewnością trudno uchwycić tę ontologię relacyjną, ponieważ nie mieści się ona całkowicie w systemach pojęciowych, jest raczej doświadczeniem, wyjściem, otwarciem i przechodzeniem, samym ruchem tworzenia i znikania. Skoro tak, to kruchość na tym najbardziej podstawowym poziomie nieustannie dopełnia się poprzez gesty polityczne, których z kolei nie da się w sposób zupełny zaplanować. Reguła „bycia wraz z innym” rządzi światem, w którym inny nie jest już innością jako powtórzeniem mnie samego, repetycją mojej podmiotowości, odbiciem moich subiektywnych pragnień roszcujących sobie prawo do zasady rzeczywistości. Byt kruchy to współ-istnienie dzielące nasz świat na niezliczone sposoby, uruchamiające racjonalność na tysiące modalności, a doktrynalne kodeksy moralności rozbijające na rozproszone i subtelne gesty etyczne. To gesty wspólne nieposłuszeństwa.

7 K. Marks *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 195.

8 Por. J.-L. Nancy *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

4

Świadectwem tych przesunięć w obrębie ontologii kruchości jest niesłyszany list Karola Irzykowskiego do Sigmunda Freuda, który publikujemy w tym numerze (odkrycie Leny Magnone). List jest krótki, pozornie techniczny i pisany z perspektywy zdesperowanego pacjenta, będącego wszelako pisarzem zafascynowanym psychoanalitycznymi ideami. Jąkanie się to dla Irzykowskiego dolegliwość, która medycznie podówczas nieuleczalna, stanowi twarde i niesłuchanie mroczne jądro jego życia zarówno publicznego, jak i – co ujawnia pismo skierowane do Freuda – skrajnie intymnego. Jąkanie się to gęsty, a nawet nierozwiązywalny splot porządków klinicznego i krytycznego. Mówienie staje się uzależnione od fizjologicznie uwarunkowanego uwiąznięcia organu artykulacji, ale również wyłania się z trudno rozpoznawalnej, niejasnej i niejawnej dyspozycji ciała znaczącego. Wówczas procesem wypowiedzania rządzi już nie nadawanie znaczeń, budowanie semiotycznych połączeń i szukanie referencji między słowem a rzeczą, lecz powtórzenie. To ono jest czymś, co wskazuje – nie na zewnętrzne języka, lecz na jego cielesne, fizjologiczne ograniczenie zorganizowane wokół repetycji. Język – niczym zacinająca się płyta – powtarza to, co sam wytwarza. W jąkaniu słowa więdną w ustach, ale zarazem – co stanowi niejako jego skutek uboczny – są performensem własnej niemożności, ukazują przyrodzoną im niewystarczalność, a przede wszystkim skończoność. Przypomina to diagnozę, którą u progu estetycznej i literackiej nowoczesności postawił bliski skądinąd Irzykowskiemu Hugo von Hoffmanstal w *Liście do Lorda Chandosa*. Tak: jąkające się słowa butwieją w ustach, a kiedy wreszcie się z nich wydobędą, nikt ich nie rozumie. Dopiero w tym miejscu widać katastrofę komunikacyjną, jaką przeżywał autor *Pałuby*: słowo nic nie znaczy, bo stając się obiektem, dziwną, w sensie ścisłym niesamowitą rzeczą, nie pozwala na przepływ sensu. Skoro jąka się nie tylko osoba, ale również sam język, to pozornie martwe powtórzenie okazuje się znamieniem czegoś, co rozmaite układy komunikacyjne, służące normalnemu porozumieniu, nie są w stanie przyjąć. Jąkanie nie tylko pokazuje pewnego rodzaju psychopatologię modernistycznego podmiotu estetycznego, ale stanowi metonimię mówienia, którego norma informacyjna nie może sobie podporządkować. Z tego punktu widzenia zacinająca się mowa nie tylko łączy uporczywą dolegliwość cielesną ze społeczną odmiennością, lecz również tworzy zupełnie nowe linie ujścia, gdzie energia językowa odnajduje swoje miejsce. Jak pisał Deleuze:

Oto więc rozgałęziona zmiana języka. Każdy stan zmiennej jest pozycją na linii grzbietowej, która się rozgałęzia i przedłuża pod postacią innych. To linia syntaktyczna, syntaksa utworzona przez krzywizny, okręgi, zwroty, obejścia tej dynamicznej linii, o ile przechodzi ona przez pozycję podwójnego punktu widzenia dysjunkcji i połączeń. [...] Takie wyrażenia brane są za słowa nieartykułowane, bryły jednego

oddechu. A zdarza się, że ta końcowa granica porzuca wszelki pozór gramatyczny, by wyłonić się w stanie surowym, ściśle biorąc, w słowach-oddechach [...]⁹.

Innymi słowy jąkanie to nie symptom, ponieważ jest uzależnione od dysfunkcjonalnego ciała, a nie tylko od porządku symbolicznego czy figuratywnego, a także nie metafora, w której fizjologia łączy się ze złożoną ekspresją. Jąkanie odkrywa i tworzy kolejne granice języka, miejsca, w których na chwilę, w owym powtórzeniu przycho-dzącym nie wiadomo skąd, nieintencjonalnie porusza naszymi zmysłami. Innymi słowy, klinika (a więc medycyna, współcześnie wsparta najrozmaitszymi formami naturalizmu, od neuronauki po socjobiologię) okazuje się bliźniaczką krytyki, a więc dyskursów, estetyki, politycznych stanowisk, refleksji nad samym myśleniem. Czy nie jest tak, że z tej perspektywy wszyscy jesteśmy jąkałami? W różnych okolicznościach nie panujemy nad językiem, w różnych sytuacjach zawodzi nas ciało, przypominając o kryzysach wpisanych w naszą organiczną konstytucję. Podobnie jak wtedy, gdy mówimy w innym języku i zdradza nas akcent: potwierdzający naszą idiomatyczność, ale będący zarazem ciałem obcym w zasiedlanym przez nas terytorium mowy. Skoro tak, to nie tylko nie istnieje język uniwersalny, o którym marzyli filozofowie, ale też nie ma nikogo, żadnego ciała, którego ekspresja tej inności byłaby pozbawiona. Inaczej postawiony akcent to gest wbrew zastanemu systemowi symbolicznemu, ale też, by pozwolić sobie na uogólnienie, włączenie tej aberracji w dominujący porządek kultury¹⁰.

5

A przecież z tego rozpoznania, a może raczej z głębokiej teoriopoznawczej intuicji wynika nowe życie, które nie boi się własnej słabości, lecz traktuje ją jako szansę na plastyczną zmianę, na metamorfozę. Skończoność nie musi przerażać, pozwala uświadomić sobie inną jej formę, taką, która nie będzie uzależniona od ściśle egzystencjalnego faktu śmierci, nastawionego – jak u Heideggera – na rozumienie, skierowanego w stronę chwilowości i resztkowości. Jak przenikliwie powiada Catherine Malabou, nie chodzi tu o żadną formę nihilistycznej słabości ani fascynację popędem śmierci, lecz o wejście w świat na zasadzie tymczasowej „materialnej organizacji myślenia i bycia”¹¹. To świat „przedjutrza”, dziwnego czasu, w którym – by sparafrazować słynne powiedzenie Antonia Gramsciego – „stare już umarło, a nowe dopiero zaczęło się

9 G. Deleuze *Wyjakał...*, w: tegoż, *Krytyka i klinika*, przeł. P. Piąniątek, Łódź 2016, s. 184-185 [przekład nieznacznie zmieniony – J. M.] .

10 Por. A. Fleischer *L'Accent. Une langue fantôme*, Seuil, Paris 2005.

11 C. Malabou *Plastyczność u zmierzchu pisma*, przeł. P. Skalski, PWN, Warszawa 2018, s. 111.

rodzić¹². Takie ujęcie temporalności pokazuje inną formę życia jako formowania śladów, owych efektów jąkania, tworzenia rzeczywistości z zaznaczonych w mowie akcentów. Z centralnych, pozornie neutralnych (politycznie, naukowo) pozycji takie życie nie jest widoczne, choć przecież w najbardziej przekonujący sposób legitymizuje kulturę.

Kilkanaście ostatnich lat wyraźnie pokazało zmianę dominanty w polu wiedzy humanistycznej. Można o tej zmianie myśleć (jak sądzę, jest to najciekawsza perspektywa) w kategoriach ewolucji: ciał i pojęć, procesów emancypacji i opisywanych przez nie języków – od fetyszycacji marginesu do dialektyki urzeczowienia i upodmiotowienia. Nie sposób jednak pomyśleć o tej dialektyce bez rozmaitych terminów wyłaniających się z podobnych doświadczeń i rozpoznań: kruchość ciał podatnych na zranienie, wykorzystanie, zabicie, strukturalnie uwarunkowane, ale realnie oddziałujące każdego dnia ekonomiczne wykluczenie, przemoc wypływająca z uwięzienia w tych samych ograniczających habitusach (biedy, choroby, seksualności) oraz działające bardziej podstępnie, bo dyskretnie, przekształcenia dystynkcji (wykluczanie, przemilczanie, pogarda, lekceważenie). To wszystko tworzy upiorny katalog współczesnych protokołów reifikacji¹³. Ale zmiana, o której mowa, wynika z refleksyjnego i politycznego przetworzenia narcystycznej pozycji w rodzaj izomorficzności, dzięki której realne staje się spojrzenie szersze, nie tylko tożsamościowe i konsumpcyjne: bycie prekariuszem w sferze ekonomicznej wyznacza przecież często pozycję jąkały w porządku symbolicznym, a szukanie i posługiwanie się nową estetyką, „przegrywem”, to destrukcja możliwości artykulacji własnej pozycji społecznej wraz z jej krytyką, ale też wraz z ekspresją, za którą idzie marzenie o lepszym życiu.

6

W dość nieoczekiwany sposób diagnoza stanu kruchej kultury, a więc kultury, która należy do prekariuszy, przywraca bardzo już dawne przekonanie modernistów z początku XX wieku. Dla nich to literatura stanowiła przestrzeń, w której wzniosłość, traktowana w sposób krytyczny, kantowski, czyli matematyczny, miała zrównać się z nieskończonością, owym wiecznym ruchem w stronę zbieżnego punktu granicy poznania, rzeczy samej w sobie, czysto mentalnego obiektu. Dziś mało kto chce podtrzymywać takie pragnienia. Żyjemy w środowiskach, w których króluje nie wzniosłość, lecz dialektyka sublimacji i desublimacji. Dlatego też wyklęta przez nowoczesność kategoria

12 Por. C. Malabou *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, PUF, Paris 2014.

13 Por. J. Butler *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London–New York 2004; tejże, *Psychiczne życie władzy. Teorie ujarznienia*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

piękna powraca dziś w rozmaitych formach troski o siebie, w postaci literackiej wizji „nowej szczerości” czy wiary w lokalną, chwilową i migotliwą autentyczność. Nadkrytyczna kultura literacka nowoczesności dała nam jednak lekcję, którą – jak się zdaje – powinniśmy zapamiętać. Najpełniej wyraził ją Samuel Beckett w jednym z wczesnych esejów, programujących zarazem jego najpóźniejsze utwory. Porażka czy nawet klęska jest nieuchronna, ale nie determinuje wszystkiego, pozwala zobaczyć coś, być może ledwo uchwytnego, co w świecie spójności, konsekwencji, jednolitej wiedzy nie jest już możliwe – to rzeczywistość uwolniona od przemocy, a więc wreszcie prawdziwa.

O tym wszystkim (i wielu innych pokrewnych sprawach, rzecz jasna) mówią teksty pomieszczone w tym numerze. Mamy więc wspomniane niezwykle cenny materiał archiwalny (list Rzykowskiego do Freuda), teksty o okładkach książek dla dzieci, w których obraz wizualny okazuje się sprzeciwem wobec kultury wymiany, o kulturach bizarnych i subwersji płciowej, o projektach nowych-starych utopii (szkic o sztucznej inteligencji), wgląd w historyczne uwarunkowanie myślenia rasowego jako polityki przemocy zapisanej w literaturze realistycznej czy *case study* złożonej, acz ważnej dziś problematyki niestabilnego stosunku Stanisława Brzozowskiego do przyrody, emocji we współczesnych kulturach wernakularnych (esej o pamiętnikach osób awansujących, czy XIX-wiecznych pamiętnikach „starych panien”). Jak widać, kruchość nie miała i zapewne nie będzie mieć jednego oblicza.

Abstract

Jakub Momro

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

Fidelity to Failure

Momro critically portrays fragility in a broad cultural, historical, political and aesthetic context. He explores several contemporary phenomena: the ephemerality of concepts in the humanities and the experimental and social sciences, the precariousness as a social, economic and class condition, fragility as a requirement for the formation of alliances between communities, the crisis of narrative history, of the discursive legitimation of the sciences and, most importantly perhaps, physical sensitivity and existential vulnerability.

Keywords

precariousness, fragility, ephemerality, crisis of narrative, situationism, being political