

Teksty Drugie 2010, 5, s. 185-199



# **Antropologiczny sen Lorda Jima.**

Marek Pacukiewicz

# Interpretacje

**Marek PACUKIEWICZ**

Antropologiczny sen Lorda Jima<sup>1</sup>

Jedną z najczęściej cytowanych i dyskutowanych wypowiedzi Josepha Conrada jest zdanie zawarte w liście do Kazimierza Waliszewskiego: „W moim razie *homo duplex* ma więcej niż jedno znaczenie”<sup>2</sup>. Dla wielu badaczy stwierdzenie to daje sposobność do zderzenia z autorem zasłony jego dzieła – by użyć słów samego pisarza, zawartych w słynnej *Przedmowie bez ceremonii* do tomu *Ze wspomnień*. Paradoksalnie jednak, stwierdzenie to, chociaż traktowane przez krytyków jako klucz zarówno do biografii, jak i twórczości pisarza, nie daje nam jednoznacznych odpowiedzi i zmusza do uznania, a nawet wyeksponowania wieloaspektowości problemu. Zdaniem Anity Starosty, wszelkie niedomówienia pisarza i jego małomówność to okazja do uchwycenia „prawdziwego” Conrada, do tego wręcz stopnia, że im bardziej sam pisarz stara się odwrócić naszą uwagę od problemu osoby piszącego w kierunku problemu ograniczoności naszej wiedzy i języka, tym bardziej czujemy się zobowiązani, by wyjaśnić, co tak „naprawdę” ma on na myśli – bo na pewno coś ukrywa<sup>3</sup>. Z kolei Agnieszka Adamowicz-Pośpiech zauważa, że zróżnicowanie dotychczas prezentowanych przez krytyków koncepcji biografii pisarza wynika

- 
- <sup>1</sup> Niniejszy tekst jest rozbudowaną wersją referatu pt. „Conrad’s Uncovering The ‘Homo Duplex’ Camouflage”, wygłoszonego przeze mnie 19.09.2007 na konferencji „Camouflage. Voyeurism. Exhibition. Practices and Discourses of Deception, Surveillance and Transparency” w Ustroniu.
  - <sup>2</sup> J. Conrad *Listy*, wyb. i oprac. Z. Najder, przeł. H. Carrol-Najder, PIW, Warszawa 1968, s. 223.
  - <sup>3</sup> Por. A. Starosta *Conrad’s „Author’s Notes”*. *Between Text and Reader*, „Yearbook of Conrad Studies (Poland)” 2007 vol. III, s. 33.

## Interpretacje

w dużej mierze z różnic metodologicznych<sup>4</sup>. Zauważyć można jednak, że w conradystyce przeważa ta strategia interpretacji, która właśnie niespójność poszczególnych faz życia i twórczości traktuje jako ich wspólny mianownik. Krytycy proponują zazwyczaj dwa sposoby prezentacji problemu: pierwszy stanowi długi łańcuch następujących po sobie wcieleni biograficznych Conrada w ich powiązaniu z poszczególnymi etapami jego twórczości; drugi uwypukla niespójność życia i twórczości, wskazując na pisarstwo jako metodę autokreacji zmierzającą do połączenia tych dwóch, nieprzystających do siebie porządków.

Robert Hampson za przedstawicieli pierwszej strategii uważa Fredericka Karla oraz Bernarda Meyera; pierwszy badacz biografię Conrada swojego autorstwa opatrzył podtytułem *Trzy życia (The Three Lives)*, z kolei drugi dzieli życie pisarza aż na pięć odrębnych części. Próby te Hampson opatruje ironicznym komentarzem: „Nawet jeżeli uda nam się dowieść, że Conrad miał więcej wcieleni niż kot, nie zmieni to faktu, że wciąż będziemy podchodzić do tego zagadnienia ze złej strony”<sup>5</sup>. Dlatego też badacz opowiada się za drugą strategią, inspirowaną w jego przypadku koncepcją Innego autorstwa Julii Kristevej, według której obcość jest niezbywalną częścią tożsamości, dlatego właśnie Innego nigdy nie można sprowadzić całkowicie i jednoznacznie do Tego Samego<sup>6</sup>. W tym ujęciu *homo duplex* Conrada jest zapowiedzią nowoczesnego *homo multiplex*, człowieka wiecznie stającego się. Najlepszą, moim zdaniem, ilustracją tych dylematów jest stwierdzenie Edwarda Saïda, że w przypadku Conrada problem osobowości „był wciąż kwestią albo/albo: albo poddamy się strumieniowi przemian, który oznacza «wciąż się stawać – nigdy być», albo nasza świadomość dojrzeje do stwierdzenia, że wszelki ład i cała przyszłość są efektem samopotwierdzenia (self-assertion)”<sup>7</sup>. W efekcie uogólniony, dialektyczny sens pojęcia *homo duplex* stał się dla krytyków bezpiecznym kamieniem węgielnym prezentacji dylematu „albo – albo” w przeróżnych formach i kontekstach. Na przykład Saïd uwypukla w ten sposób istniejącą w dziele Conrada opozycję między ładem i beładem<sup>8</sup>; Daleski, pisząc o idei panowania nad sobą (*self-*

<sup>4</sup> Por. A. Adamowicz-Pośpiech *Joseph Conrad – spory o biografję*, Deni-Press, Katowice, 2003, rozdz. 6: *Koncepcje osobowości Conrada*.

<sup>5</sup> R. Hampson *Cross-Cultural Encounters in Joseph Conrad's Malay Fiction*, Palgrave, Houndmills–Basingstoke–Hampshire 2000, s. 188.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 188-189.

<sup>7</sup> E.W. Saïd *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1966, s. 41.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 82. Autor wskazuje tu przejście od uwikłania jednostki w konkret do namysłu nad uniwersalnym sensem ludzkiej struktury (por. tamże, s. 195-196); Saïd powołuje się na Heideggera i wprowadzone przezeń pojęcia *existenziell* oraz *existenzial*: „Przewodnie t u t a j rozumienie siebie samego nazywamy e g z y s t e n c y j n y m. Kwestia egzystencji jest ontyczną «sprawą» jestestwa. Nie potrzeba do tego teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji. Pytanie o nią ma na celu wydobycie, co konstytuuje egzystencję. Kontekst owych struktur nazwiemy *egzystencjalnością*” (M. Heidegger *Bycie i czas*, przekł. i przedm. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 18-19).

-*possession*) i utraty siebie (*dispossession*) w twórczości Conrada, również prezentuje dialektyczne rozwiązanie: „Trzeba utracić własne Ja, by móc je znaleźć”<sup>9</sup>. Oczywiście, należy tu również wspomnieć o zarówno „klasycznych”, jak i „źródłowych” dyżurnych opozycjach conradystyki, takich jak żeglarz – pisarz, Polak – Anglik, życie – literatura. Konkluzje z reguły są dość podobne: polimorfizm tożsamości leży u podstaw polifonii pisarstwa Conrada, a on sam „chowa się w gąszczu retoryki”<sup>10</sup>. W efekcie mamy do czynienia ze specyficzną dialektyką: drastyczne opozycje i niespójności wskazywane na płaszczyźnie ontologicznej umożliwiają pojawienie się narracji za swój przedmiot obierającej naturę człowieka; jednocześnie dyskurs ten wypełnia przestrzeń rozłamu i zamyka „inność” w obrębie spójnej figury retorycznej: na nieciągłości życia fundowany jest spójny tekst.

Celem niniejszego szkicu nie jest krytyka powyższych stanowisk. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na pewną regularność w ich obrębie: sprowadzają zadeklarowane przez Conrada p o d w ó j n e („więcej niż jedno”) znaczenie pojęcia *homo duplex* do tylko jednej płaszczyzny rozumienia, na ogół do problemu tożsamości. Ponadto samemu pojęciu *homo duplex* nadaje się w tym kontekście dość mglisty – ponieważ zbyt ogólny – sens. Dlatego właśnie, aby uratować owo podwójne znaczenie terminu *homo duplex* należy, po pierwsze, dookreślić, co Conrad mógł mieć na myśli, używając tego pojęcia, po drugie, jakie znaczenie d o d a j e do tego pojęcia, a w końcu – d l a c z e g o tak czyni.

Wydaje się, że dla Conrada określenie *homo duplex* posiada bardzo konkretne znaczenie i nie oznacza jedynie ogólnego dualizmu natury ludzkiej. Bardzo prawdopodobne, że pisząc swą deklarację odwoływał się on do wspomnień wielbionego przez siebie Alphonse’a Daudeta<sup>11</sup> zawartych w *Notes sur la Vie*, gdzie pada to określenie:

*Homo duplex! Homo duplex!* Własną dwoistość po raz pierwszy spostrzegłem przy śmierci brata Henryka, kiedy ojciec krzychał tak dramatycznie: *Umar! Umar!* Wówczas moje ja pierwsze płakało, a drugie myślało: „Jaki doskonały krzyk! W teatrze wrażenie byłoby ogromne!” Miałem wtedy lat czternaście.

Nieraz myślałem o tej dwoistości okropnej. Jakie straszliwe jest to drugie ja, które siedzi spokojnie, gdy pierwsze działa, żyje cierpi i krząta się po życiu. Tego drugiego ja nigdy nie udało mi się ani upić, ani uśpić, ani zmusić do płaczu.

Przed wzrokiem jego nic nie ujdzie. Siedzi przyczajone i wyśmiewa się.<sup>12</sup>

W przytoczonym fragmencie zwraca uwagę fakt upatrywania przez autora istoty pojęcia *homo duplex* w podziale człowieka na „widza” i działający podmiot. Jak się

<sup>9</sup> H.M. Daleski *Joseph Conrad. The Way of Dispossession*, Faber and Faber, London, 1977, s. 18.

<sup>10</sup> Por. E. Said *Joseph Conrad...*, s. 4.

<sup>11</sup> „Znasz mój kult Daudeta”, pisał Conrad do Marguerite Poradowskiej i deklarował, że „przeczytał wszystkie jego książki pod różnymi niebami” (list z lutego 1895 r., J. Conrad *Listy*, s. 73).

<sup>12</sup> Cyt. za: W. James *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, przedm. A. Nowickiego, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 154.

## Interpretacje

okazuje, na przełomie XIX i XX wieku owo „drugie Ja” staje się podstawą wieloaspektowej refleksji w humanistyce, a nawet jednym z ważniejszych tematów filozoficznych. Początkowo „drugie Ja” trzymane jest jeszcze bardzo mocno w karbach rozumu, między nim a „pierwszym Ja” utrzymywany jest bezpieczny dystans. Jeszcze w XIX wieku William James, cytujący Daudeta w swojej książce *Doświadczenie religijne*, we wstępie do rozdziału poświęconego „jaźni rozszczępionej i problemowi jej scalenia”, uwypukla potrzebę balansowania na granicy tego rozdwójnienia, kiedy to „namiętności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowane spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca”; natomiast „poważna niezgoda wewnętrzna” może mieć bardzo przykre następstwa<sup>13</sup>. Paradoksalnie okazuje się, że właśnie owa „dwoistość okropna” stanie się fundamentem bardzo rozbudowanego dyskursu budowanego wokół człowieka, coraz wyraźniej uświadamiającego sobie bliskość „drugiego Ja”, które nie tylko nie słucha rozumu, ale też coraz wyraźniej dochodzi do głosu. Na przykład stwierdzenie „Ja to ktoś inny” staje się dla Rimbauda impulsem tworzenia tekstu, który ma być całkowicie wolny od dyktatu rozumu. Z podobnym wpływem mamy do czynienia również na gruncie nauki: wspomniany dualizm jest właściwie kamieniem węgielnym nowej dyscypliny – psychoanalizy. Należy jednak również wspomnieć o idei *homo duplex* jako punkcie wyjścia rozpraw z zakresu antropologii filozoficznej: pisząc o tragiczności życia człowieka, Miguel de Unamuno stwierdza, gdzie nadaje się jej coraz obszerniejsze znaczenie: „wszystko, co żywotne, jest – nie tylko już irracjonalne, lecz antyracjonalne, zaś wszystko, co racjonalne – antywitalne”<sup>14</sup>; z kolei dla Martina Bubera zderzenie doświadczenia i metafizyki oraz indywidualizmu i kolektywizmu jest punktem wyjścia do umieszczenia człowieka na „wąskiej grani” w „Królestwie Pomiędzy”<sup>15</sup>; wreszcie Gabriel Marcel rozwija w swoich rozważaniach na temat egzystencji człowieka dylemat „mieć czy być”. Rozbudowana, wieloaspektowa gra pomiędzy doświadczeniem a rozumem będąca przedmiotem antropologii filozoficznej pojawia się również bardzo często w ramach krytyki conradowskiej: na przykład Ian Watt odnajduje w *Lordzie Jimie* ilustrację koncepcji tragicznego sensu życia autorstwa Unamuno, według którego istotą człowieczeństwa jest ciągły konflikt między rozumem i doświadczeniem z jednej strony, a wiarą z drugiej<sup>16</sup>; podobnie prezentowana jest „tragedia Lorda Jima” przez wielu innych badaczy<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 155.

<sup>14</sup> M. de Unamuno *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, WL, Kraków–Warszawa 1984, s. 41.

<sup>15</sup> Por. M. Buber *Problem człowieka*, przekł. i wstęp. J. Doktor, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1993.

<sup>16</sup> Por. I. Watt *Conrad w wieku dziewiętnastym*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 393-394.

<sup>17</sup> Por. A. Adamowicz-Pośpiech „*Lord Jim*” *Conrada. Interpretacje*, Universitas, Kraków 2007, rozdz. 3: *Krąg III. Perspektywa etyczna*. W kontekście niniejszych rozważań znaczące zwrócenie przez autorkę uwagi na fakt, że bardzo często perspektywa

Specyficzną kombinację doświadczenia i rozumu znajdujemy na przełomie XIX i XX wieku również u podstaw socjologii Émile'a Durkheima. Jerzy Szacki wskazuje nawet na ideę *homo duplex* jako „centralną postać całej myśli Durkheima”, gdyż „dychotomia zmysłów i rozumu, instynktów i moralności, egoizmu i altruizmu, świeckości i świętości, jest w istocie dychotomią tego, co jednostkowe, i tego, co społeczne”<sup>18</sup>. Oto co pisze francuski socjolog na ten temat w pracy *Elementarne formy życia religijnego*:

zgodnie ze znanym sloganem człowiek ma naturę dwoistą. Są w nim dwie istoty: jakaś istota indywidualna, której podstawą jest organizm, przez co ma wyraźnie ograniczony zakres działania oraz jakaś istota społeczna, która w nas, w dziedzinie intelektu i moralności, reprezentuje najwyższą rzeczywistość poznawalną przez obserwację. Owa dwoistość naszej natury w dziedzinie praktyki prowadzi do nieredukowalności ideału moralnego do pobudek utylitarnych, w dziedzinie myśli zaś – do nieredukowalności rozumu do doświadczenia indywidualnego. Naturalnie jednostka, w granicach wspólnoty ze społeczeństwem, wykracza poza samą siebie, zarówno w myśleniu, jak i w działaniu.<sup>19</sup>

Oczywiście propozycja ta różni się od dylematów antropologii filozoficznej; jak stwierdza Szacki, „Durkheim uważał za bezpodstawne te dualistyczne koncepcje, które rozdzieleniu człowieka nadawały wymiar absolutny i pozaspołeczny”<sup>20</sup>. Tutaj również widzimy jednak pewną prawidłowość: konkretność ciała jest podstawą zróżnicowanego poznania, to właśnie poprzez ciało „następuje refrakcja i kolorystyczne zróżnicowanie wyobrażeń zbiorowych”<sup>21</sup>. Ponadto koncepcja *homo duplex* także i w tym przypadku pozwala wzbogacić teorię: „Wydaje się, że tak odnowiona teoria poznania może połączyć odmienne zalety dwu rywalizujących teorii, nie wchodząc w posiadanie ich wad. Zachowuje wszystkie istotne cechy aprioryzmu, lecz jednocześnie natchnienie czerpie z ducha pozytywności, któremu zadość uczynić starał się empiryzm”<sup>22</sup>. Możemy zatem zaryzykować twierdzenie, że w XIX

---

etyczna łączy się w ujęciu niektórych krytyków z refleksją wywodzącą się z psychologii. W pewnym sensie i tutaj przywoływany jest model *homo duplex*, człowieka zawieszonoego pomiędzy różnymi płaszczyznami egzystencji i refleksji.

18 J. Szacki *Durkheim*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 13 i 20. Elżbieta Tarkowska wskazuje tutaj dodatkowe „paralelne dychotomie” w sferze poznania: opozycję pojęć i wyobrażeń zmysłowych oraz pomiędzy społeczną myślą pojęciową a jednostkowymi, ulotnymi i związanymi z biologiczną naturą człowieka, wrażeniami i spostrzeżeniami; por. É. Durkheim *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, PWN, Warszawa 1990, s. XXII-XXIII.

19 Tamże, s. 15.

20 J. Szacki *Durkheim*, s. 16.

21 É. Durkheim *Elementarne...*, s. 261.

22 Tamże, s. 18.

## Interpretacje

wieku pojawia się wyraźny dyskurs<sup>23</sup> wokół postaci *homo duplex*, który przenika zarówno myśl potoczną, jak i refleksję naukową: sam Durkheim stwierdza przecież, że jest to „slogan”, ale przyznaje mu funkcję kamienia węgielnego swojej koncepcji. Co więcej, dyskurs ten w jakiś sposób dokonuje specyficznej mediacji pomiędzy opozycjami, jednocześnie zachowując ich odrębność, balansując między nimi, dzięki czemu Durkheim może stwierdzić: „Duszę i ciało łączy nie tylko ścisła współzależność, są one jakby ze sobą stopione”<sup>24</sup>.

Oczywiście, dualizm egzystencji nie jest XIX-wiecznym wynalazkiem: właściwie problem ten możemy uznać za klasyczny motyw refleksji człowieka, być może nawet za jeden z podstawowych jej wzorów<sup>25</sup>. Co prawda, problem dwoistości człowieka nie zawsze traktowany był tak samo: dusza według Arystotelesa łączy w sobie pierwiastek rozumowy i witalny, z kolei Kartezjusz to, co witalne wyrzuca poza nawias rozumu; zawsze był to jednak problem o n t o l o g i c z n y. Dopiero na przełomie XIX i XX wieku pojęcie *homo duplex*, przy całej swojej źródłowej konkretności (zapewnianej przez bezpośrednie powoływanie się na wspólnotę doświadczenia całej ludzkości i całościowo traktowanego człowieka), nabiera ogólniejszego, bardziej wszechstronnego znaczenia, dzięki czemu staje się centralnym zagadnieniem humanistyki i zaczyna determinować zakres i formę wiedzy tworzonej na temat nie tylko człowieka – ale też na temat całego jego świata; jest to już zatem problem e p i s t e m o l o g i c z n y, problem poznania przestrzeni granicznej pomiędzy nie tylko ciałem i duszą, ale również – życiem i wiedzą. Paradoksalnie, ekspozowana „nieredukowalność” egzystencji człowieka staje się zarówno uzasadnieniem, jak i głównym tematem jego praktyk dyskursywnych – przynajmniej w obrębie humanistyki. Od teraz człowiek faktycznie jest, a nawet powinien być dwoisty: przyjmować równocześnie rolę podmiotu i przedmiotu swojego poznania, dokładnie tak, jak wskazał Daudet. A zatem na przełomie XIX i XX wieku człowiek

<sup>23</sup> Przyjmuję termin „dyskurs” w znaczeniu nadanym temu terminowi przez Michela Foucaulta. Dyskurs to „zbiór wypowiedzi należących do jednego systemu formacyjnego; jest to pewien ściśle określony sposób mówienia i myślenia o rzeczywistości” (*Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, PIW, Warszawa 1977, s. 140); „w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcyjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce, niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności” (tegoż *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7).

<sup>24</sup> É. Durkheim, *Elementarne...*, s. 234.

<sup>25</sup> Jak się wydaje, wcześniejsze od łacińskiego *homo duplex* jest greckie *dipsychnus*, które to określenie odnajdujemy w Biblii (Jk, 1,8) użyte dla oznaczenia chwiejności i niestałości człowieka. Właśnie greckiego słowa użył Arthur Hugh Clough w tytule swojego utworu (1865), którego przedmiotem jest przede wszystkim konflikt postawy idealistycznej i konformistycznej.

staje się podstawowym warunkiem leżącym u podstaw wiedzy<sup>26</sup>: jest jej twórcą i tematem. Co więcej, obserwujemy proces uznawania figury *homo duplex* za kamień węgielny (źródłowej oczywistości) decydujący o naukowej powadze humanistyki. Tutaj właśnie Michel Foucault upatruje przyczyn pograżenia się współczesnej *episteme*<sup>27</sup> w „antropologicznym śnie”.

W *Słowach i rzeczach* Michel Foucault stwierdza wprost, że „przed końcem XVIII wieku c ł o w i e k nie istniał”<sup>28</sup>. Za sprawą swych „epistemologicznych nardzin [...] wyłania się człowiek w dwuznacznej pozycji przedmiotu wiedzy i poznającego podmiotu: zniewolony suweren, oglądany widz”<sup>29</sup>. W efekcie egzystencja człowieka staje się podstawowym założeniem i warunkiem istnienia wiedzy człowieka, a ludzka aktywność poznawcza popada w „antropologiczny sen”: „wszelkie poznanie empiryczne, byleby dotyczyło człowieka, jest przestrzenią możliwej filozofii, odkrywającej podstawy poznania, jego granice i w końcu prawdę każdej prawdy. [...] przedkrytyczna analiza tego, czym jest człowiek, *de iure* staje się analityką wszystkiego, co może być dane w ogólności doświadczeniu człowieka”<sup>30</sup>. Ciało, wola – to, co wcześniej stawiane było poza nawiasem wiedzy człowieka – teraz tworzy jej egzystencjalne podstawy: fundament, kontrapunkt i tło. Bieguny rozszczępionego podmiotu oświetlają się wzajemnie, a poznanie człowieka nie

---

26 Według Michela Foucaulta „zespół elementów, uformowanych w sposób regularny przez praktykę dyskursywną i nieodzownych do powstania jakiejś nauki – choć niekoniecznie przeznaczonych do jej wprowadzenia – możemy nazwać *w i e d z ą*. Wiedza jest tym, o czym można mówić w danej praktyce dyskursywnej i dzięki czemu praktyka się wyodrębnia. Jest dziedziną tworzoną przez różne przedmioty, które uzyskają lub nie status naukowy. [...] Wiedza to również przestrzeń, w której podmiot może zajmować pewne pozycje, aby mówić o przedmiotach, z jakimi ma do czynienia w swoim dyskursie [...] to również pole współistnienia i zależności wypowiedzi, na którym pojęcia zjawiają się, określają, znajdują zastosowanie i przekształcają się [...]. Wreszcie, wiedzę określają możliwości zastosowania i przywłaszczenia, jakie niesie w sobie dyskurs” (*Archeologia wiedzy*, s. 221).

27 Michel Foucault definiuje *episteme* jako „zespół relacji, które mogą łączyć w jakiejś epoce praktyki dyskursywne umożliwiające pojawienie się figur epistemologicznych, nauk i ewentualnie systemów sformalizowanych; tryb, według którego w każdej z tych formacji dyskursywnych sytuują się i dokonują przejścia do epistemologizacji, do naukowości i formalizacji; [...] to zespół stosunków, jakie można odkryć dla danej epoki pomiędzy naukami, kiedy bada się je na poziomie regularności dyskursu” (tamże, s. 231). O ile zatem „wiedza” oznacza w tym wypadku epistemologiczny model historycznie ukształtowanej epoki wraz z jej kontekstem, o tyle *episteme* to szczególna konfiguracja nauk w obrębie takiego kompleksu ogólnych epistemologicznych założeń i reguł poznania.

28 M. Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 122.

29 Tamże, s. 127.

30 Tamże, s. 162-163.



## Interpretacje

skupia się już na zgłębieniu każdego z nich z osobna, ale stale przebiega drogę pomiędzy tymi opozycjami, między wnętrzem i zewnątrz. Jak stwierdza Foucault, ludzka wiedza wylania się w rozstępie, który „mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentalnego, tego, co należy do porządku pozytywnego, «i» tego, co jest fundamentalne”<sup>31</sup>. Anna Grzegorzczak potwierdza tę diagnozę zauważając, że we współczesnej filozofii dominuje właśnie motyw „pęknięcia egzystencjalnego”, o czym świadczą specyficzne pojęcia i metafory wykorzystywane przez rozlicznych autorów: spotykamy się więc z różnorakimi „pęknięciami”, „szczelinami”, „rozdarciami”, „pomiędzy”, „różnicą”, „rozstępem” etc<sup>32</sup>. W obrębie tej przestrzeni egzystencja człowieka i jego poznanie zmieniają się w rodzaj tautologii a figura *homo duplex* staje się swoistym usprawiedliwieniem logorei dyskursu.

Joseph Conrad określa siebie mianem *homo duplex*, zastrzega jednak, że w jego przypadku oznacza to więcej niż jedno znaczenie; sprawia to, że zajmuje on w obrębie przedstawionej powyżej *episteme* specyficzną pozycję. To naddane znaczenie wskazuje oczywiście, jak to niejednokrotnie podkreślano, przede wszystkim na różnicę kulturową; w odniesieniu do specyfiki „antropologicznego snu” oznacza to przede wszystkim kontekstualne ograniczenie retoryki i wiedzy. Zdaniem Conrada prawdziwa tragedia człowieka rozpoczyna się, gdy zamyka się on na własne kontekstualne uwarunkowanie i jedynie w samym sobie zaczyna doszukiwać się źródeł swojej wiedzy i moralności. Autor *Lorda Jima* bardzo często pokazuje, jak wyobrażenia na własny temat weryfikowane są w procesie transgresji: przeniesieni w obcy kontekst, Conradowscy bohaterowie nie potrafią opierać się jedynie na własnych schematach poznawczych; otaczająca ich rzeczywistość staje się irracjonalna, niezrozumiała i zamyka im usta. W pewnym sensie obserwujemy w prozie Conrada proces, który prowadzi do podważenia uniwersalnego konstruktów dualistycznej „natury ludzkiej” przez doświadczenie relatywizmu kulturowego.

Strategia ta wyraźnie pojawia się w *Lordzie Jimie*, gdzie Conrad pokazuje, jak doświadczenie tytułowego bohatera, które sprowadza się do konfliktu marzeń, ideałów i czynów, staje się dla niego przede wszystkim pretekstem do tworzenia niekończących się interpretacji swojego egzystencjalnego położenia. Moim zdaniem problem Jima nie sprowadza się tylko do jego „przekłętej wyobraźni”<sup>33</sup>, ale raczej do jego szczególnej gadatliwości. W powieści znajdujemy dwie krótkie uwagi, które pozwalają nam spojrzeć na Jima z dwóch różnych perspektyw: podczas gdy Stein, określając Jima mianem romantyka, stwierdza, że człowiek „chce być to

<sup>31</sup> Tamże, s. 161.

<sup>32</sup> Por. A. Grzegorzczak *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 17-24.

<sup>33</sup> J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, w: tegoż *Dziela*, red. Z. Najder, t. 5, PIW 1972, s. 97. Por. w oryginale, J. Conrad *Lord Jim. An Authoritative Text, Backgrounds, Sources, Essays in Criticism*, ed. N. Sherry, T. Moser, W.W. Norton and Company Inc., New York 1968, s. 54: „confounded imagination”.

tym, to znów owym [...]. Chce być świętym i chce być diabłem”<sup>34</sup>, francuski porucznik zwięźle podsumowuje problem w zupełnie odmienny sposób: „Człowiek mówi i mówi, wszystko to bardzo pięknie; ale koniec końców nie jest się bardziej mądrym od innych”<sup>35</sup>. W jakiś nieuchwytny sposób w przypadku Jima życie stapia się z opowiadaniem, dlatego właśnie mamy tutaj do czynienia nie tylko z dylematami moralnymi bohatera.

Narrator powieści opisuje Jima jako osobę potrafiącą „wzbogacić swoją wiedzę bardziej niż ci, którzy wykonali robotę”<sup>36</sup>, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, ponieważ „kochał [...] swoje marzenia i sukcesy wyobrażonych czynów. Były najlepszą częścią życia, jego tajną prawdą, jego ukrytą rzeczywistością”<sup>37</sup>. Ale w postawie Jima odnajdujemy coś więcej: „umiał zdumiewająco przelać głuchą urazę swojej duszy w nagi opis wypadków”<sup>38</sup>, odnotowuje Marlow. Oznacza to, że skuteczność retoryki Jima wynika z jego umiejętności przekształcania rzeczywistości poprzez drobiazgową i misterną interpretację własnej egzystencji w bardzo szerokim, uniwersalnym znaczeniu jako przykład „losu człowieka”. Oczywiście, podczas śledztwa w sprawie wypadku Patny zasadniczym jego przedmiotem jest dla Jima nie „powierzchnowe: j a k”, ale „zasadnicze: d l a c z e g o”<sup>39</sup>, jednakże dociekanie owego „dlaczego” staje się ostatecznie jedynie strategią przekształcania nie-mego doświadczenia – „jak” faktów – w egzystencjalne sensy, komentarze o bardzo ogólnym niejednokrotnie charakterze, w istocie będące jedynie usprawiedliwieniem. Paradoksalnie zatem, Jim potrzebuje faktów, by tworzyć swoją narrację, celem jednak owej narracji jest... ucieczka od faktów ku głębi interpretacji i głębi duszy człowieka; to dlatego Jim waha się wciąż między monologiem rozumienia a milczącym doświadczeniem:

Pragnął mówić o tym wszystkim ze względu na prawdę, a może i ze względu na siebie samego; i podczas gdy cedził rozważnie wyrazy, jego myśli po prostu latały i latały nakoło zacieśnionego kręgu faktów, co się wyłonił odcinając go od reszty ludzi; był jak

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 225. Oryg., s. 129-130: „He want to be so, and again he want to be so... [...] He wants to be a saint, and he wants to be a devil”.

<sup>35</sup> Tamże, s. 156. Oryg., s. 89: „One talks, one talks; this is all very fine; but at the end of the reckoning one is no cleverer than the next man”.

<sup>36</sup> W tym miejscu posługuję się bliższym oryginałowi tłumaczeniem Michała Kłobukowskiego: J. Conrad *Lord Jim*, Porozumienie Wydawców, Warszawa 2002, s. 13. Oryg., s. 7: „He had enlarged his knowledge more than those who had done the work”.

<sup>37</sup> J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 28. Oryg., s. 13: „he loved these dreams and the success of his imaginary achievements. They were the best parts of [his] life, its secret truth, its hidden reality”.

<sup>38</sup> Tamże, s. 114. Oryg., s. 65: „he managed wonderfully to convey the brooding rancour of his mind into the bare recital of events”.

<sup>39</sup> Tamże, s. 65. Oryg., s. 35: „fundamental why”, „superficial how”.

## Interpretacje

stworzenie uwięzione w ogrodzeniu z wysokich pali, które obija się w krąg, oszalałe wśród nocy, usiłując znaleźć jakieś słabsze miejsce, szparę, nierówność, po których można by się wspiąć, jakiś otwór pozwalający się precyzyjnie i uciec. Ta okropna ruchliwość umysłu sprawiała, że chwilami Jim ociągał się mówiąc...<sup>40</sup>

To samo ma miejsce w trakcie jego rozmowy z Marlowem. Choć Jim zapewnia Marlowa, że nie chce usprawiedliwiać siebie, ale jedynie wytłumaczyć<sup>41</sup> – buduje obszerną, wieloaspektową interpretację wokół jednego skoku; właśnie bogactwo tego wglądu drażni Marlowa „biegunowo sprzecznymi zwierzeniami”<sup>42</sup>.

Aby przedstawić złożoność wypadku na Patnie jako dramat egzystencjalny, Jim potrzebuje drugiego człowieka, którego obecność i uwaga potwierdziłyby „ludzką” wspólnotę wiedzy i doświadczenia: „tak bym chciał, żeby ktoś zrozumiał, kogośkolwiek, choćby tylko jeden człowiek! Pan! Dlaczegoż by nie pan?” – prosi Marlowa<sup>43</sup>. Jednakże obecność drugiej osoby zdaje się tylko niezbędnym uzupełnieniem jego historii, swego rodzaju pretekstem dla jego interpretacji: „Nie mówił do mnie, mówił tylko w mojej obecności – stwierdza Marlow – spierał się z jakąś niewidzialną osobistością, wrogiem i nieodłącznym współnikiem swego istnienia – drugim właścicielem swojej duszy. [...] Jim pragnął sprzymierzeńca, pomocnika, współwinowajcy”<sup>44</sup>. Jim potrzebuje obecności owego swoistego „czynnika ludzkiego” w osobie słuchacza przede wszystkim po to, aby przedstawić swoje fakty pod postacią uogólnionych spekulacji na temat wartości, prawdy i losu człowieka – to one mają bowiem usprawiedliwić jego historię. Oto jak Marlow podsumowuje retoryczną konstrukcję autorstwa Jima:

Kazano mi oglądać umowność czającą się w każdej prawdzie i zasadniczą szczerłość fałszu. Jim przemawiał do wszystkich stron naraz – do tej, która jest zawsze zwrócona ku

---

40 Tamże, s. 39. Oryg., s. 19: „He wanted to go on talking for truth's sake, perhaps for his own sake also; and while his utterance was deliberate, his mind positively flew round and round the serried circle of facts that had surged up all about him to cut him off from the rest of his kind: it was like a creature that, finding itself imprisoned within an enclosure of high stakes, dashes round and round, distracted in the night, trying to find a weak spot, a crevice, a place to scale, some opening through which it may squeeze itself and escape. This awful activity of mind made him hesitate at times in his speech...”

41 Por. tamże, s. 90. Oryg., s. 50: „I don't want to excuse myself; but I would to explain”.

42 Por. tamże, s. 91. Oryg., s. 52: „He provoked one by his contradictory indiscretions”.

43 Tamże, s. 90. Oryg., s. 50: „I would like somebody to understand – somebody – one person at least! You! Why not you!”.

44 Tamże, s. 102. Oryg., s. 57: „He was not speaking to me, he was only speaking before me in a dispute with an invisible personality, an antagonistic and inseparable partner of existence – another possessor of his soul. [...] He wanted an ally, a helper, an accomplice”.

światłu, i do tamtego naszego oblicza, co jak druga półkula miesiąca, istnieje potajemnie w wiecznym mroku, oświetlona niekiedy z samego brzegu okropnym, szarym blaskiem.<sup>45</sup>

A zatem Jim podtrzymuje w swojej opowieści dramatyczny dualizm człowieka, podtrzymuje napięcie pomiędzy dwiema sferami egzystencji człowieka – ukrytą i jasną – i właśnie dzięki obecności słuchacza – drugiego człowieka – może zaprezentować się zarówno jako podmiot podwojony, jak i dążący do zrozumienia. Dlatego właśnie „bezsensowna wzniosłość intencji” Jima nadawała „błahym zającom wzruszającą głębię”<sup>46</sup>, natomiast wypadek Patny jest dla niego jedynie utraconą „sposobnością”<sup>47</sup>. Jim chce być „ludzki” tylko po to, by zrealizować swój ideał bycia człowiekiem i nadać mu odpowiednie znaczenie. Mimo to jednak traktuje swoją egzystencję w sposób umowny i wybiórczy: na przykład, jak wskazuje Bruce Johnson, swoje tchórzostwo tłumaczy sobie rzekomą chwilową utratą woli<sup>48</sup>. Pomimo to jest on dla Marlowa „jednym z nas”; Marlow przyznaje się jednak również do „przekłętego demokratycznego rodzaju wzroku”, który sprawia, że za każdym razem potrafi w Jimie „dostrzec tylko człowieka”<sup>49</sup>, niezależnie od specyficznych rozważań Jima na temat natury ludzkiej. Marlow ma zresztą również inny wspaniały dar: umiejętność porównywania różnych kontekstów i poznawczych perspektyw, opinii i opowieści otaczających Jima. Właśnie dzięki temu Conrad może wyeksponować użycie figury *homo duplex* jako epistemologicznej wymówki: widzimy Jima – niejako wbrew jego intencjom – nie oczami jednego „człowieka”, ale oczami wielu ludzi, którzy bardzo się między sobą różnią.

Conrad pokazuje złudność kreowania się przez Jima na *homo duplex* również w inny sposób: przenosząc go w obcy kulturowo kontekst. Patusan jest „sposobnością, o której marzył”<sup>50</sup>, niezapisanym tłem dla jego autokreacji: „Odosobnienie go wyolbrzymiało”<sup>51</sup>. Patusan jest dla Jima rodzajem akontekstualnej przestrzeni, pozbawionej kultury i sensu, „krajem bez przeszłości, gdzie słowo Jima było jedy-

45 Tamże, s. 102. Oryg., s. 57: „I was made to look at the convention that lurks in all truth and on the essential sincerity of falsehood. He appealed to all sides at once – to the side turned perpetually to the light of day, and to that side of us which, like the other hemisphere of the moon, exists stealthily in perpetual darkness, with only a fearful ashy light falling at times on the edge”.

46 Tamże, s. 208. Oryg., s. 119: „They [episodes] were all equally tinged by a high-minded absurdity of intention which made their futility profound and touching”.

47 Por. tamże, s. 92. Oryg., s. 51: „Ah! what a chance missed!”.

48 Por. B. Johnson *Conrad's Models of Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971, s. 209-210.

49 Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 102. Oryg., s. 58: „confounded democratic quality of vision”, „merely the human being”.

50 Por. tamże, s. 245. Oryg., s. 141: „a chance he had been dreaming of”.

51 Tamże, s. 288. Oryg., s. 166: „His loneliness added to his stature”.

## Interpretacje

na prawdą każdego mijającego dnia”<sup>52</sup>; kraj i jego mieszkańcy są jedynie substratem, materiałem, który można uformować na swoje podobieństwo, realizując siebie. Pozorna bierność ludzi pozwala mu przekształcić własną egzystencję i dodać swej wiedzy solidne fundamenty: „Potrzebuję tylko spojrzeć w twarz pierwszemu lepszemu z tutejszych ludzi, żeby odzyskać pewność siebie – przyznaje Jim i jednocześnie odmawia tubylcom prawa głosu i rozumienia: – Nie da się im wyjaśnić, co we mnie siedzi”<sup>53</sup>. Patusan stanowi zminimalizowany, ale niezbywalny grunt kontekstu dla konstruktów osobowości Jima: „Dlatego właśnie zdawał się kochać ów kraj i ludzi z pewnego rodzaju namiętym egoizmem, z pogardliwą czułością”<sup>54</sup>. Ale kultura rządzi się własnymi prawami: jest w tym jakaś ironia losu, że historia Jima, tak pieczołowicie wykreowana – wyinterpretowana – przez niego w Patusanie, przeniesiona w inny kulturowy kontekst staje się „mitem Jimowym”<sup>55</sup>, w którym Klejnot, narzeczona Jima, zmienia się w drogocenny kamień...

Zdrada, jakiej dopuszcza się Jim wobec mieszkańców Patusanu, jest wynikiem przerzucenia przezeń pomostu między własną wiedzą a własnym życiem, utożsamienia poznania z egzystencją. Właśnie mit heroicznego życia prowokuje dżentelmena Browna do ataku. Jim mimowolnie zdradza, ponieważ poddaje się więzi wiedzy, która łączy go z Brownem, ignorując jednocześnie kontekst sytuacji oraz prawa Patusańczyków:

Brown wypytywał dalej, czyżby Jim nic nie miał sam na sumieniu, że jest taki okropnie twardy dla człowieka usiłującego się wydostać ze śmiertelnej pułapki w pierwszy lepszy dostępny mu sposób, i tak dalej, i tak dalej. A przez wszystkie te szorstkie słowa przewijała się nić subtelnych aluzji do ich wspólnej krwi i domniemyanych jednakowych przeżyć, wstrętne napomknienia o wspólnej winie, o jakichś tajnych wspomnieniach, które miały jednoczyć ich serca i umysły.<sup>56</sup>

Zwróćmy uwagę, że Brown w tym fragmencie celowo gra ideą *homo duplex* i pokazuje Jimowi łączącą ich wspólnotę „ludzkiego losu”, tragedię konfliktu wiedzy

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 289. Oryg., s. 166: „land without a past, where his word was the one truth of every passing day”.

<sup>53</sup> Tamże, s. 324. Oryg., s. 186: „I’ve got to look only at the face of the first man that comes along to regain my confidence. They can’t be made to understand what is going on in me”.

<sup>54</sup> Tamże, s. 264. Oryg., s. 152: „That is why he seemed to love the land and the people with a sort of fierce egoism, with a contemptuous tenderness”.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 298. Oryg., s. 171: „Jim-myth”.

<sup>56</sup> Tamże, s. 410. Oryg., s. 235: „[Brown] asked Jim whether he had nothing fishy in his life to remember that he was so damnedly hard upon a man trying to get out of a deadly hole by the first means that came to hand – and so on, and so on. And there ran through the rough talk a vein of subtle reference to their common blood, an assumption of common experience; a sickening suggestion of common guilt, of secret knowledge that was like a bond of their minds and of their hearts”.

i doświadczenia. Ponieważ Jim chce zostać prawdziwym bohaterem, nie może potraktować Browna jak zwykłego przestępcę. Paradoksalnie, chcąc osiągnąć poziom uniwersalnej prawdy, Jim odsłania swoje europejskie korzenie; próbując scalić swą podwójność w ramach idealnego modelu, równocześnie zdradza Patusan i błędnie interpretuje własne kulturowe reguły zachowania.

Przedkładając kulturowy relatywizm poznawczy nad uproszczoną ideę ludzkiej podwójności, Conrad zbliża się do perspektywy typowej dla współczesnej antropologii kulturowej. Zdaniem Johna W. Griffitha nowoczesny antropolog terenowy musi być *homo duplex*, ponieważ jest „mieszkańcem pogranicza” kulturowego<sup>57</sup>: jest trochę „tutaj”, trochę „tam”, pomiędzy interpretacją a doświadczeniem. Musimy jednak pamiętać, że granica ta jest trwała oraz wyraźna i nie da się jej wypełnić refleksją na temat skomplikowanej, tragicznej natury człowieka (kiedy Jim tłumaczy: „w tej sprawie granica między dobrem a złem cieńsza była od włosa”, Marlow pyta gorzko: „A jakiejże granicy panu trzeba?”<sup>58</sup>). Dla Conrada stwierdzenie kulturowego relatywizmu jest czymś zgoła innym niż apologią dwoistej natury człowieka. I to jest właśnie, moim zdaniem, istota owego podwojonego znaczenia pojęcia *homo duplex*: podczas gdy antropologia kulturowa bada człowieka konkretnego i kontekstualnego, humanistyka pogrążona w „antropologicznym śnie” filozoficznej refleksji czyni człowieka konkretnego niczym innym, jak tylko przedmiotem i warunkiem zuniwersalizowanej i pozytywnej wiedzy. Dopisując dodatkowe, kulturowe znaczenie do pojęcia *homo duplex*, Conrad ogranicza jego ogólność, źródeł skomplikowanej natury człowieka nie upatrując tylko w nim samym, ale również w otaczającym go kontekście. Autor *Lorda Jima* w pewnym sensie zarówno zwraca naszą uwagę na antropologiczny sen, jak i próbuje uratować tradycję namysłu nad człowiekiem jako mieszkańcem kulturowego pogranicza. Wydaje się, że kulturowy relatywizm nigdy nie był dla Conrada pretekstem czy wymówką. Nawet w jego „autobiograficznych” tekstach, takich jak *Zwierciadło morza czy Ze wspomnień* nie odnajdziemy prostej autokreacji. Teksty te raczej eksponują różnicowane konteksty, które ukształtowały człowieka – dlatego właśnie, jak pisze Stanisław Modrzewski, „osoba autora w tych wspomnieniach ginie”<sup>59</sup>, bowiem znika w nich człowiek jako jedyne źródło sensu i ładu. Conrad nie tyle ukrywa się zatem za własną retoryką, jak sugeruje Said, ale raczej pokazuje nam człowieka w kulturze i pomiędzy kulturami.

Dlatego właśnie przeznaczenie Jima nie sprowadza się do śmierci; w perspektywie narratora Jim przede wszystkim z n i k a: „I na tym koniec. Jim znika – nie

<sup>57</sup> Por. J.W. Griffith *Joseph Conrad and the Anthropological Dilemma: 'Bewildered Traveller'*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 14-15.

<sup>58</sup> Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 139. Oryg., s. 79: „There was no thickness of a sheet of paper between the right and wrong of this affair.' 'How much more did you want?' I asked”.

<sup>59</sup> S. Modrzewski *Conrad a konwencje: autorska świadomość systemów a warsztat literacki pisarza*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 1992, s. 156.

## Interpretacje

uzyskawszy przebaczenia, otoczony mglistą tajemnicą, nieprzenikniony, zapomniany – i niezwykle romantyczny”<sup>60</sup>. Do głosu dochodzi w tym miejscu Conradowska ironia: tyle interpretacji, tyle analiz, taki wysiłek autokreacji – i po Jimie pozostaje jedynie mglisty, znikający obraz. Pisarz przedstawia bowiem swojego bohatera wtopionego w tło kontekstu, z którego rozpaczliwie próbuje się on wyrwać, dokonując kolejnych introspekcji. Właśnie dlatego możemy go teraz obserwować z tak wielu perspektyw, w tak różnych kontekstach, a nie oczami jednego tylko człowieka. Można powiedzieć, że perspektywa staje się nie-ludzka: dzięki temu pisarz może rozpocząć opowieść rozpisaną na wiele głosów, która tylko pozornie opowiada o jednym człowieku – raczej zaświadcza o procesie znikania: Jim-człowiek podlega tak długo drobiazgowym analizom, aż w końcu znika pod natłokiem interpretacji – głosów otaczających go kontekstów. Tym samym Conrad pokazuje nie tylko, że prawda człowieka nie leży w nim samym, ale jest też czasem od niego niezależna, nie daje się ujarzmić – w tym właśnie sensie *Lord Jim* nie tylko prezentuje proces poznawania – lecz także i to, że jest też ona w nim samym<sup>61</sup>. Świetnie oddaje to stwierdzenie Zdzisława Najdera, że „Jim to kij wetknięty w mrowisko. Autor interesuje się kijem, ale jeszcze więcej miejsca poświęca zachowaniu się mrówek”<sup>62</sup>.

Jim znika, tak jak zniknęło wielu innych Conradowskich bohaterów – w sensie dosłownym i metaforycznym: Winnie Verloc i Wielki Brierly, którzy wyskoczyli za burty swoich okrętów, pozostawiając na ich pokładach jedynie drobne ślady swojego istnienia, jak obrączka lub zegarek; Razumow, który utracił swój słuch, czy Kurtz zredukowany jedynie do głosu – tym samym postawieni poza nawiasem „ludzkiej” egzystencji; a wreszcie Renouard, po którym zostały jedynie ślady stóp na brzegu morza... Ich zniknięcie prowokuje powstanie opowieści badającej nie człowieka, ale niuanse okoliczności, złożoność kontekstu składające się na punkt transgresji, otaczające moment zniknięcia.

W zakończeniu *Słów i rzeczy* Michel Foucault stwierdza, że pewnego dnia „człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”<sup>63</sup>. Zdaniem francuskiego badacza, jeżeli chcemy przekroczyć antropologiczny sen, musimy zrezygnować z pytania, „czym jest człowiek w swej istocie”; nie wolno nam liczyć na to, że przez człowieka „osiągniemy przystęp do prawdy”, nie wolno sprowadzać wszelkiego poznania tylko do „prawdy człowieka”; trzeba „myśleć, nie myśląc zarazem,

---

<sup>60</sup> Por. J. Conrad *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, s. 439. Oryg., s. 253: „And that’s the end. He passes away under a cloud, inscrutable at heart, forgotten, unforgiven, and excessively romantic”.

<sup>61</sup> Por. Z. Najder *Nad Conradem*, PIW, Warszawa 1965, s. 103. Autor stwierdza ponadto, że powieść Conrada jest „opisem zdobywania wiedzy o faktach [empirycznych i psychologicznych]” (tamże, s. 100).

<sup>62</sup> Tamże, s. 101.

<sup>63</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, s. 220.

## **Pacukiewicz** Antropologiczny sen Lorda Jima

czym jest myślący człowiek”<sup>64</sup> i uświadomić sobie, że „człowiek nie jest najstarszym ani najtrwalszym problemem, przed jakim stanęła ludzka wiedza”<sup>65</sup>. Wydaje mi się, że Conrad pokazuje nie tylko metafizyczne czy epistemologiczne konsekwencje takiego zniknięcia, ale także kulturowy kontekst, który objawia się w opowieści – właśnie w swej nie-ludzkości bliskiej świata człowieka.

## Abstract

**Marek PACUKIEWICZ**  
**University of Silesia (Katowice)**

### Lord Jim's Anthropological Dream

The notion *homo duplex*, describing the dualism of human existence, appeared in the humanities on the turn of 20th century. It very soon grew to become the foundation of a universal reflection, named 'anthropological dream' by Michel Foucault, whereby man is but a pretext for a narrative reproducing the truths of knowledge. Drawing our attention to not only the existential but also a cultural dimension of the said notion, Joseph Conrad has emphasised the necessity to confront that general-human narrative with a specific cultural context. This author applies such a procedure with his characters, including Lord Jim.

---

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 164.

<sup>65</sup> Tamże, s. 219.