

Nagie życie Leo Lipskiego. (Wstęp)

Dorota Krawczyńska

Nagie życie Leo Lipskiego

Projekt myśli nieantropocentrycznej, którego zapowiedzi (gdyż realizacje pozostają raczej w sferze utopii) znajdujemy w pismach współczesnych filozofów (by wymienić najważniejszych, jak Giorgio Agamben, Bruno Latour, Donna Haraway czy w Polsce Jolanta Brach-Czaina), zakłada – mówiąc najogólniej – wyjście poza dualistyczne myślenie opierające się na opozycjach organiczne – nieorganiczne, ludzkie – nieludzkie i znalezienie miejsca dla podmiotów niemieszczących się w tym, tradycyjnie sformułowanym, układzie (por. E. Domańska Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami „Kultura Współczesna” 2008 nr 3).

Odsuwając tymczasem na bok pytanie o zasadność, skuteczność i prawomocność tych poszukiwań, czynionych wszak zawsze (póki co) z perspektywy antropocentrycznej, warto zauważyć, jak dalece myślenie to wpisuje się (na zasadzie kontynuacji czy może wręcz czasem odpowiedzi) w horyzont pytań dotyczących możliwości/nieвозмоności wyrażenia/przedstawienia doświadczeń granicznych, znalezienia języka ofiar, ustalenia statusu egzystencjalnego najbardziej marginalizowanych figur Zagłady (myślę tu o obozowym mużulmanie, ale też o wszystkich niemych ofiarach tego wydarzenia).

Domaganie się uwagi dla rzeczy (dla pozaludzkiego podmiotu), wstuchanie się w ich przekaz, odnotowanie wzajemnych powiązań i relacji pomiędzy dwoma (lub więcej) światami, stworzenie nowej przestrzeni dla tych relacji i nowego języka dla ich opisu kieruje myślenie w stronę Agambenowskiej luki w krajobrazie postzagładowego społeczeństwa. Agamben, w swoich kolejnych pracach (Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie, przeł. M. Sakwa, postł. P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008; Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008; The Open. Man and Animal, Stanford University Press, Stanford, Calif. 2004), układających się w cykl poszukiwań nowej podmiotowości, odnotowując fakt przesuwania się granic ludzkiej egzystencji (we fragmentach poświęconych eutanazji czy śpiączce) zwraca jednocześnie uwagę na fakt, iż – zgodnie z ustaleniami nowoczesnej medycyny – redefinicji podlegają pojęcia zarówno życia, jak i śmierci.

Swoje dociekania zaczyna w punkcie, w którym zakończyli je, z jednej strony Hanna Arendt, nie podejmująca wątku biopolityki w swych analizach władzy totalitarnej, z dru-

giej zaś Michel Foucault, nieprzenoszący swych dociekań na grunt, jak powiada autor Homo Sacer, „współczesnej polityki par excellence, czyli na grunt obozu koncentracyjnego oraz struktur wielkich państw totalitarnych”.

Analizując wpływ i władzę systemu polityczno-technokratycznego na ludzką, biologiczną egzystencję, Agamben kieruje uwagę ku figurom tych przeddefiniowań, czyniąc z nich exempla pozaludzkiego (choć wciąż ludzkiego) podmiotu. Muzułman, neomort, faux vivant wypełniają przestrzeń pomiędzy ludzkim i nieludzkim:

Nagie życie nie jest już ograniczone do określonego miejsca lub kategorii, ale zamieszkuje w biologicznym ciele każdej żywej istoty. Sala reanimacyjna zaś, w której pomiędzy życiem i śmiercią unoszą się neomorts, pacjenci w coma dépassé oraz faux vivants wyznacza przestrzeń wyjątku, w którym objawia się w stanie czystym nagie życie po raz pierwszy całkowicie kontrolowane przez człowieka i technologię.

W ostatniej z przywołanych prac (The Open. Man and Animal) uwaga filozofa kieruje się ku granicy pomiędzy zwierzęcym i ludzkim, wyznaczając tym samym kierunek dalszych poszukiwań i konstatacji. Zgodnie z przedstawioną tam koncepcją – komentuje ją szeroko Monika Bakke w swoim artykule Nieantropocentryczna tożsamość? (w: Media, ciało, pamięć. O współczesnych tożsamościach kulturowych, red. A. Gwóźdź, A. Nieracka-Cwikiel, Instytut im. Adama Mickiewicza, Warszawa 2006) –

antropogenezą ma wymiar kulturowy i jest rezultatem cezury i artykulacji, które zachodzą między człowiekiem i zwierzęciem. Ta cezura zaś ma swoje miejsce przede wszystkim w samym człowieku. Agamben, wskazując na tzw. „maszyny antropogenezy” wyróżnia dwa ich rodzaje ukonstytuowane historycznie: (1) Nowoczesna maszyna „funkcjonująca poprzez wykluczenie jako (jeszcze) nie-ludzkiej a już-ludzkiej istoty z siebie samej, czyli poprzez zeszwierzęcenie człowieka – wyizolowanie nie-ludzkiego z ludzkiego: Homo alalus, lub małpo-lud (ten sam mechanizm działa również później – np. Żyd jako nie-człowiek wyprodukowany wewnątrz tego co ludzkie)”. (2) Maszyna przednowoczesna, działająca tak, że „wewnątrz jest uzyskiwane poprzez włączenie zewnątrz, a nie-człowiek jest produkowany poprzez ucztowienie zwierzęcia: człowiek małpa, enfant sauvage lub Homo fe-

Wstęp

rus, ale także i przede wszystkim niewolnik, barbarzyńca i obcokrajowiec jako figury zwierzęcia w ludzkiej formie”. Obie te maszyny, lub – jak zauważa Agamben – raczej dwa warianty tej samej maszyny, w istocie nie produkują prawdziwego człowieka, a jego miejsce pozostaje zawsze puste. Miejsce to bowiem nigdy nie może być ostatecznie ustalone, gdyż nieustannie pojawiają się kolejne, nowe linie włączeń i wyłączeń. W efekcie to, co się pojawia w wyniku operowania tej maszyny „nie jest – jak pisze Agamben – ani zwierzęcym życiem ani ludzkim życiem, ale życiem, które jest odizolowane i wykluczone z siebie – nagim życiem”.

Czy rozważania powyższe, wpisane w kontekst zagadnień oscylujących wokół zapisów doświadczeń granicznych, poszerzają pole interpretacji tego rodzaju piśmiennictwa? Czy mogą być jakąś odpowiedzią na bezradność krytyki dochodzącej do wciąż tych samych granic, wytyczanych przez konstatację niewyraźności i nieprzekazywalności doświadczenia, deklarowanej niestosowności słowa wobec tego, co najboleśniej, kryzysu świadectwa? Jesliby szukać literackich egzemplifikacji dla szkicowo zaznaczonych kwestii, nie od rzeczy byłoby w tym miejscu przywołać twórczość Leo Lipskiego, która, choć szczupłej objętości, nabrzmiała jest treściami ewokowanymi przez myśl kierującą się ku zagadnieniom nowej podmiotowości, ku krytyce posthumanistycznej.

Lipski jako obserwator pogranicznych obszarów egzystencji zajmuje pośród współczesnych pisarzy polskich miejsce szczególne. Nie tylko bowiem z pasją odnotowuje istnienie otych granic, ale także dostosowuje do ich opisu swoisty język – poetykę negatywną, poetykę graniczności, poetykę ułomną. Na tym polega szczególnie idiom jego pisarstwa.

Jesli czytać jego prozę (myślę tu zwłaszcza o powieści Piotruś (apokryf), Instytut Literacki, Paryż 1960)) w kontekście rozważań o posthumanizmie, okazuje się, iż – w pewnym sensie – był tych rozpoznań mimowolnym prekursorem. Bohater Lipskiego, zawieszony pomiędzy światem żywych i umarłych, ludzi i rzeczy, zdrowych i chorych, bytem a niestnieniem, a jednak przemawiający własnym głosem, upostaciowuje Agambenowską myśl o nagim życiu, o życiu, które coraz trudniej jest zdefiniować. Ale także – w szerszym kontekście – wychodzi naprzeciw współczesnej myśli humanistycznej z jej postulatem zwrotu ku rzeczom, poszukiwania tożsamości poza sferą tradycyjnie pojmowanej podmiotowości.

Twórczość Leo Lipskiego, choć nie podejmuje tej problematyki wprost, jest osnuta wokół doświadczenia Zagłady jako wydarzenia granicznego, przekształcającego. Rozszerza owo doświadczenie na domenę relacji międzyludzkich w ogóle, czyniąc zeń centralny punkt odniesienia dla ludzkiej egzystencji. Mieści w sobie bogaty zestaw problemów, wciąż organizujących dyskusje wokół sposobów (czy możliwości) przekazu nie tylko doświadczeń granicznych, takich jak Zagłada, ale doświadczenia w ogóle. Doświadczenia wewnętrznego, jednostkowego, którego ułomnym narzędziem przekazu pozostaje język (słowo, ale także język innych sztuk, jak malarstwo, fotografia, architektura).

W rozważaniach nad kwestią reprezentacji doświadczeń granicznych powraca temat stosowności ujęć doświadczenia Zagłady. Wciąż aktualizowany poprzez kolejne próby artystycznego mierzenia się z tematem. W literaturze chwil ostatnich pretekstem do podjęcia tych rozważań na nowo była niedawno powieść Jonathana Littela Łaskawe (przeł. M. Kamińska-Maurugeon, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008).

Zarówno u Lipskiego, jak i Littela (co warto odnotować) klucz psychoanalityczny jest zasadniczym narzędziem komentarzy autorów do własnych utworów (niejednokrotnie sta-

Krawczyńska Nagie życie Leo Lipskiego

nowiących immanentną część ich dzieła), a ostentacyjny fizjologizm, biologizm, nagromadzenie skatologicznych metafor wskazują wspólne obu autorom intuicje, iż to właśnie ta sfera ludzkiej natury, biologia, jest miejscem, w którym spotykają się dwie figury: kata i ofiary, napędzające współczesną opowieść o traumie (także, a nawet przede wszystkim) Zagłady i wszystkiego, co po niej nastąpiło.

Centralną metaforą powieści Lipskiego jest ustęp, kloaka. To metafora organizująca świat powieściowy, ale też i wewnętrzne życie głównego bohatera. U autora Piotrusia dotycząca sfer intymnych neuroza całej społeczności, w której żyje, jest w pewnym sensie odkryta. Czynności fizjologiczne wykonywane są na widoku. Czyli to, co zwykle ukryte i tabuizowane, staje się jawne, realne życie zaś zepchnięte zostaje do wychodka, zmarginalizowane. Wszystko, co najważniejsze, odbywa się w ustępie. Nabiera on zatem cech jedynej dostępnej rzeczywistości – świata.

Lipski podkreśla niemożność wypowiedzenia się. Nieadekwatność słowa i niedelikatność słowa pisanego. Twórczość jest dlań przełamywaniem niemoty. Wydobywa się z najgłębszych szczelin psychiki i rzeczywistości, których wyobrażeniem jest ustęp. Jung (przywołany w Piotrusiu *explicite*), odwołując się do traktatu alchemicznego, przypisywanego św. Tomaszowi z Akwinu, podkreśla rolę, jaką odgrywa to miejsce w myśli alchemicznej właśnie: „powiada się, że *prima materia lapisa* (rajska ziemia, chaos pierwotny) znaleźć można w dołach kloacznych czy wśród ekskrementów” (Marzenia senne dzieci, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009).

Biologizm twórczości Lipskiego nie sprowadza się, rzecz jasna, do kwestii skatologicznych. To sprawa cierpienia ciężko chorego. Lipski powołuje język uwięzionego we własnym ciele, kaleki, całkowicie zależnego od innych. Piotruś, niczym obozowy muzułman, zepchnięty jest na margines egzystencji, niekiedy bliższy zwierzęciu niż człowiekowi, niekiedy zaś urzeczowiony, popychany, ciągnięty, pozostający całkowicie we władzy innych. Światy ludzki, zwierzęcy i świat rzeczy wciąż się u Lipskiego przecinają, koegzystują ze sobą, komunikują. Odwzorowują wzajemnie swoje uporządkowanie (lub chaos), łączą się w tajemną jedność, mówiącą lub milczącą we wspólnym języku.

Bohater Lipskiego śpi, jest pogrążony w malignie, ślepy, niemy, obecny i nieobecny zarazem. Na podobieństwo Agambenowskich *neomorts*, półżywy choć jeszcze nie martwy, zamieszkuje przestrzeń pomiędzy.

Twórczości Lipskiego, podkreślmy, nie można traktować ani jako egzemplifikacji sposobów, w jakie literatura próbuje uporać się z artykulacją doświadczenia granicznego, ani też – tym bardziej – jako realizacji teorii przywołanych na wstępie. Jednak prawomocne zdaje się odczytanie jej w tym właśnie kontekście, bowiem może on poszerzyć horyzont interpretacji tego rodzaju zapisów – zwłaszcza w tych momentach, w których pytania dotychczas im zadawane okazują się niewystarczające. Na mapie współczesnej literatury polskiej Lipski jest przypadkiem szczególnym, ale właśnie tą drogą – przez podejmowanie kolejnych *case studies* z tego zakresu – można (próbować) uzyskać wiarygodny wgląd w zawsze unikatowe doświadczenia graniczne i literackie sposoby artykułowania tego, co nieludzkie (choć skądinąd „arcyludzkie”).

Wstęp

Abstract

Dorota KRAWCZYŃSKA

**The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences
(Warszawa)**

Leo Lipski's Bare Life

Contemplated is the issue whether post-humanistic criticism can provide a reply to the crises declared by scholars researching in Holocaust-related literature and arts, i.e. the crisis of testimony, representation, and language. The incentive is provided by the work of Leo Lipski, where symptoms can be traced of searching for non-anthropocentric 'I'/subject, occupying a place of importance nowadays in considerations of philosophers such as Bruno Latour or Giorgio Agamben.