

JAN KORDYS

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

SZKICE Z POGRANICZA NEUROSEMIOTYKI
I HISTORII KULTURY



UNIVERSITAS

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

- Tom 44: Jerome Bruner, *Kultura edukacji*
tłum. Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz
wstęp Anna Brzezińska
- Tom 46: Roma Sendyka, *Nowoczesny esej.*
Studium historycznej świadomości gatunku
- Tom 47: Gianni Vattimo, *Kres nowoczesności*
tłum. Monika Surma-Gawłowska
wstęp Andrzej Zawadzki

JAN KORDYS

KATEGORIE ANTROPOLOGICZNE
I TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

SZKICE Z POGRANICZA NEUROSEMIOTYKI
I HISTORII KULTURY

KRAKÓW

© Copyright by Jan Kordys and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac
Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

ISBN 97883-242-1115-9
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja
Edyta Podolska-Frej

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Przedmowa

Nauka poszukuje nowości, filozofia zaś, szczególnie w refleksji nad formami naszego językowego obcowania, nie ma takich ambicji, nie chce (nie może?) nas niczego nauczyć; jest tylko pragnieniem zrozumienia tego, co już wiemy, co jest znane (intuicyjnie) każdemu mówiącemu. Wszyscy w życiu codziennym ofiarowujemy podarunki, wspominamy, opowiadamy historie, używamy słów ‘wiem’, ‘wierzę’. Gdy zaś jesteśmy osobami wierzącymi, w świątyniach prosimy o pomoc Tego, o którym wiemy, że istnieje, (gdyż) wierzymy w Niego. Kiedy indziej udajemy się do banku, zaciągamy kredyt, otrzymując (czasami) banknoty z dewizą *In God we trust*. Choć zachowaniom tym towarzyszą mniej lub bardziej świadome reguły, spróbujmy drogą rekonstrukcji pokazać procesy kulturowej pamięci i jednoczesnego zacierania semantyki. Chodzi bowiem o akty, których znaczenia są dostępne każdemu mówiącemu, a zarazem nie jest tak, że (zawsze) wiemy, co mówimy (robimy), nie znamy, nie pamiętamy bowiem istotnego sensu praktyk czy wypowiedzi. Należy więc odtworzyć fragment dziedzictwa, by wydobyć na światło dzienne odwieczną, a zarazem skrytą rzeczywistość symboliczną. Kierunek wyznaczył Marcel Mauss, gdy w przeblysku geniuszu uchwycił całość przez konkret, dostrzegając za wielością znanych form – skałę: dar-wymianę, fundament, na którym spoczywają społeczeństwa. Powiedzmy inaczej: Mauss, a w innym wymiarze Sokrates i Wittgenstein, pozwolili nam dostrzec nadzwyczajny charakter tego, co nazywamy codzien-

nością (formuła Stanleya Cavella). Dla pierwszego zwrot ku niej nie byłby możliwy bez równoczesnego powrotu do archaiki (z perspektywy przyjętej przez autora tej pracy – do tradycji indoeuropejskiej, stanowiącej najgłębszą, a zarazem najistotniejszą warstwę kultury Europy).

Temat książki to kategorie wyjaśniające trwanie (lub zerwanie) relacji intersubiektywnych – pojęcia wiary i kłamstwa, forma dyskursu – opowiadanie, praktyki symboliczne – wymiana darów. Problematykę tę, a także temat pamięci, zapomnienia czy psychoterapii¹ można traktować jako przyczynek do ‘praktycznej filozofii pierwszej osoby’ – refleksji nad różnicą między ujmowaniem faktu dotyczącego kogoś innego, w ‘trzeciej osobie’, a aktywnością podmiotu, ujmowaną przez niego samego². Nie chodzi o sam mechanizm użycia zaimka ‘ja’ lub innych form językowych pełniących podobną rolę, lecz o warunki i konsekwencje ich wykorzystania, gdy stanowią element odpowiedzi na pytanie ‘Skąd wiem, że jestem samym sobą?’, a więc gdy odnoszą się do świadomości jednostki w operacjach umysłu lub w działaniu (czy nie doznajemy czasem wrażenia, że dla samych siebie jesteśmy innym – nieznanym autorem dzieł i aktów?). Pośredniczącą funkcję w tych operacjach odgrywają teksty. Tak jak system wzrokowy konstruuje rzeczywistość, są one czynnikiem formotwórczym w stosunku do mechanizmów psychiki – myśli, przeżycia są tworzone oraz odczytywane za ich pośrednictwem. To teksty stanowią swoiste narzędzia umożliwiające lekturę innego typu zdarzeń zachodzących w podmiocie, a śladów tego doświadczenia poszukiwać będziemy w symbolice *sacrum*, obrzędzie czy słownictwie. Jeśli religię wiąże się z rygorystycznym przestrzeganiem reguł (jak wskazuje łacińska etymologia) czy odtwarzaniem przeszłości w cyklicznym, narracyjnym przywoływaniu (mitycznego) wydarzenia, to wiara wymaga konstrukcji tekstu – wierzymy mocą jego tworzenia, nadaje on formę myśli,

¹ Ten najwcześniej napisany tekst zapowiada późniejsze zainteresowania autora relacjami między wiedzą (badacza) o opowiadaniu a kulturowymi przejawami wiary w jego moc.

² Zob. V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

zarazem ją interpretując. ‘Tekst wiary’ przybliży zrozumienie zasad kształtujących świadomość (nasze życie), jest tworem, wewnątrz którego rodzi się podmiot tekst ten tworzący (to samo można powiedzieć o ‘tekście zrodzonym w akcie wspomnienia’)³.

Analiza słów związanych z pojęciem wiary, nawet tylko z jednej tradycji – indoeuropejskiej, jest zadaniem niezwykle trudnym. Bogactwo znaczeniowe, zmiany historyczne powodują, że niektóre z nich wypadły z obiegu, inne z kolei weszły do języka potocznego, wiążąc się z ‘rozmytą’ kategorią przekonań (*croyances/beliefs*). Za punkt wyjścia przyjmujemy najprostszy podział i analizę synchroniczną czasownika ‘wierzyć’ w konstrukcjach odnoszących się tak do sądu (*wierzyć, że p*), jak do osoby. Używamy go, odwołując się nie tylko do alternatywy ‘logicznej’ (prawda vs fałsz), lecz i ‘psychologicznej’ (wierzyć vs nie wierzyć komuś); pierwsza ma charakter absolutny w rozumowaniu i osądzie, druga jest stopniowalna. Choć dążenie do prawdy wydaje się wpisane w nasze przekonania, nie jesteśmy kategoriyczni w ocenach sądów innych, dopuszczamy także wątpliwość co do stopnia pewności naszych. Tak dzieje się w dialogu i w trakcie pisemnego formułowania myśli – w praktykach wymagających uświadomienia sobie i wydobycia na jaw treści przekonań oraz umiejętności ich modyfikacji w zależności od argumentów interlokutora czy toku dyskursu. Gdyby zgodna z dążeniem do prawdy konstrukcja wywodu była zwieńczeniem porządku przechowywania informacji, to wiedza stanowiłaby rdzeń konfiguracji z peryferyjnie usytuowanymi przekonaniem. Jednakże już zawarte w *Skąd wiesz?* pytanie o źródła wskazuje na wiedzę nabytą, a zatem (potencjalnie) niepewną. Gdy zaś pragniemy zrozumieć przekonania rozmówcy, używamy innych form, na przykład *Dlaczego (w to) wierzysz?*; z kolei ślady zewnętrznej genezy (czy podstawy sądu) zachowują się w pytaniach *Na czym się opierasz?*, *Skąd się bierze Twoja wiara?* Odpowiedź odwołująca się do *najgłębszego przekonania* zamyka

³ M. Mamardashwili, *Psichologičeskaja topologija puti. M. Prust. „W poiskach utracennogo wriemieni”*, Izd. Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta/Žurnał „Niewa”, Sankt-Pietierburg 1997, s. 319-320.

jeden cykl i otwiera drugi. Okazuje się, że ‘wiem’ nie wprowadza w nasz język roszczeń bardziej prawomocnych niż ‘głęboko w to wierzę’. Istotne są bowiem modulacje zaangażowania, wiarygodności, szczerości czy autorytetu.

Zbiór przekonań można również określić funkcjonalnie jako mechanizm antycypacji, pozwalający na wykraczanie poza świat postrzeżeń zmysłowych. Chodzi o poczucie rzeczywistości wpływające z wpisanych w aparat psychiczny konfiguracji przekonań o tym, co jest możliwe, a co nie, bliskich nawykowi, mechanizmowi pamięci, które Bergson określał mianem *mémoire-habitude*. Podobnie świadomość samego siebie łączy się z wpisaniem w relacje przyczynowo-skutkowe dające poczucie pewności, iż nie mylimy się w swych przekonaniach. Stają się one świadome dopiero w sytuacjach poddających w wątpliwość zdolność przewidywania, gdy wydarza się coś, co nie jest zgodne z wiarą w stabilność otoczenia. Wyobraźmy sobie, że w mieszkaniu gaśnie światło. Niezależnie od tego, czy jesteśmy osobami dbałymi o porządek czy też nie, poruszamy się wówczas ostrożnie, lecz bez obawy. Nie mogąc posłużyć się wzrokiem, odwołujemy się do ‘mapy mentalnej’, reprezentacji przestrzeni pozwalającej dotrzeć do miejsc, przedmiotów kluczowych w danej sytuacji. Ciemność nie budzi lęku, a nawet jesteśmy przyjemnie zaskoczeni, że nie wpadliśmy w panikę, rzucając się na osłep z kąta w kąt. Ten sposób działania okazał się więc skuteczny (ponadto nie zawiodła nas pamięć). Czy określilibyśmy tę zdolność mianem wewnętrznego światła, które pozwala nam zobaczyć? Raczej nie, po prostu wiemy, że w tym miejscu znajduje się fotel, a w tym stół, wobec tego tam powinny być drzwi. To, czego nie widzimy, nie zniknęło, dalej znajduje się w tym samym miejscu. Zdarza się jednak, iż to, co znane, przestaje być takie, przedmioty zjawiają się w innych miejscach niż zapamiętaliśmy, a cienie, refleksy zmieniają proporcje obiektów, kreując świat ‘niepokojąco obcy’, *unheimlich*, powiedziałby Freud. Mrok (i wynikająca stąd niemoc widzenia) pozwala uwydatnić potęgę utrwalonych zachowań, a zarazem ich kruchość.

‘Wierzyć’ można również potraktować jako ‘tryb prezentacji’ treści, przyjęcie w stosunku do niej określonej pozycji, w tym – podjęcia działania⁴. W kontekście religijnym to deklaracja wiary, ale nie tylko, gdyż zaangażowanie nie sprowadza się do postawy propozycjonalnej (uznania prawdy dogmatów)⁵. Również wnioski z badań etnografów wskazują, że wierzeń nie można redukować do tego ‘w co się wierzy’, gdyż kierują one działaniem (tezę tę w psychologii wyraziście sformułował Pierre Janet), aktualizują się w rytuałach. Chrześcijaństwo odwraca akcenty, wiara różni się od pełnego szacunku i bojaźni respektu dla obyczajów sankcjonowanych tradycją, ścisłego przestrzegania reguł wpisanych w obrzędy; to miłość Boga i bliźniego, a nie troska o rytuały czyni człowieka sprawiedliwym. Wiara implikuje postawę etyczną (prawość, szczerłość), zdolność wyrzeczenia się (siebie, wartości z tego świata), miłosierdzie, wytrwałość w nieszczęściu. W opublikowanym niedawno przez Jacques’a Bouveresse’a liście do Arvida Sjögrena (z 9 października 1947 roku) Wittgenstein przedstawia różne drogi prowadzące do wiary⁶. Motyw ten znamy na przykład z *Uwag różnych*: odmienne poziomy religii są dostępne dla różnych ludzi wraz ze stosownymi trybami wyrażania – drogami, którymi mogą oni dotrzeć do języka *sacrum*. Do jednych „zaczyna on coś mówić”, inni zaczynają od zmiany postawy – stają się bezinteresowni, pomagają innym. Rodzi się więc pytanie, która

⁴ S. Cavell (*Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, Paris 1996 [*The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, 1979], s. 460-461) odsyła do *Begriffsschrift* Fregego.

⁵ Edmond Ortigues (*Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, Hatier, Paris 1999, s. 66) zwraca uwagę, że korzenie takiego pojęcia wiary znajdujemy w Starym Testamencie: często cytowane słowa Pana do Izajasza *Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się* (Iz 7,9) można interpretować w sposób następujący: „Jeśli wasze zaufanie do Boga nie będzie trwałe (pełne), nie zostaniecie wzmocnieni przez Niego”. Słowa te padają w sytuacji dramatycznej, w trakcie oblężenia Jeruzolimy. Prorok radzi królowi, by nie lękał się, zachował spokój oraz wiarę/zaufanie w przyrzeczenie Boga, gwarantującego stabilność tronu Dawida. Bouveresse, *Les chemins de la religion*, „Europe” (Revue littéraire mensuelle) 2004, nr 906, s. 143-144 (komentarz s. 144-151).

z dróg jest najlepsza dla konkretnej osoby, w tym przypadku dla żony Sjögrena (Clary, najmłodszej z córek Heleny, siostry filozofa). Skoro zamierza wkroczyć na ten szlak, należy ją wspomagać. Lecz kroku rozstrzygającego nie wywoła ani sam język, ani procedura instruktażu. Nie można wyznaczyć celu, pisze Wittgenstein, wskazując drogę, którą „nie może podążać, a także nie ma żadnej potrzeby, by podążała”. By słowa zaczęły coś do niej mówić (można by powiedzieć – zostały rozpoznane w drzeniu duszy), konieczna jest również przemiana życia. Wittgenstein podkreślał, że w wierze najistotniejszy jest nie wymiar werbalny wraz ze skojarzonymi z nim reprezentacjami, lecz różnica, jaką (tylko?) wiara może wprowadzić w różne obszary życia⁷. Dlatego też, nie wykluczając możliwości, jaką daje język (doktryna), do wiary można dotrzeć postawą w życiu, działaniem, które prawdopodobnie w sposób bardziej skuteczny nadaje istotność słowom. Jeden, pisał dalej, dociera do religii przez swoistą filozofię, inny – drogą, która nie prowadzi nawet w jej sąsiedztwo (to podejście wewnętrzne, wychodzące od życia). Jeśli trudności, na które napotyka Clara, wydają się zarazem wskazywać, że może dotrzeć do autentycznej wiary, droga Wittgensteina (według niego samego – nie najlepsza z możliwych) prowadzi przez doświadczenie myśli, które jak dotąd pozwoliło mu tylko odrobinę zbliżyć się do celu. Pisze – to „droga zewnętrzna, która kręci się wokół rzeczy”. Choć w ten sposób możemy zbliżyć się do obiektu, ryzykujemy, że będziemy wokół niego krążyć, niezdolni do tego, by kiedykolwiek go osiągnąć.

Wiara nie daje bowiem żadnych gwarancji i reguł, a jej świat jest niedostępny dla wzroku, tworzy ona to, w co się wierzy. Wiara (jako mechanizm naszej świadomości) to coś, czego by bez nas nie było, bez naszego wysiłku bycia w stanie wiary, pisze Merab Mamardaszwili⁸. Droga, w którą wyrusza Clara

⁷ Pisał w *Uwagach różnych*: „Trzeba zmienić życie. (Lub kierunek życia)”, gdyż zarówno w przypadku języka w ogóle, jak języka religii, to „Praktyka nadaje słowom ich sens” (przeł. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 85, 129).

⁸ M. Mamardaszwili, *Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 69, 80, 325, 400, 505-506.

Sjögren, nie jest (wyraźnie) oznaczona, można łatwo stracić ją z oczu. System przekonań pozwala poruszać się w obszarze, który znamy (jak w podanym wyżej przykładzie), natomiast wiara rozświetlająca mrok jest wezwaniem, by wyruszyć w nieznaną bez gwarancji, lecz i bez lęku, gdyż poczucie bezpieczeństwa odnajdujemy w ufności wzbudzonej słowami: *Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie (J 12,35)*⁹.

Forma *wierzyć X-owi* rodzi 'obieg zaufania' (formuła Ortigues) między dwiema osobami. Relacja przyjmuje formę aktywną, gdy wynika z postawy podmiotu udzielającego zaufania, które czyni obdarzonego nim wiary-godnym. A poświadczona wiarygodność rodzi ufność (kredyt zaufania). Wiara nie tylko stwarza subiektywne poczucie zaufania, lecz ukierunkowuje je zgodnie z zasadą wzajemności. W tym podwójnym ukierunkowaniu wiara jest przymiotem (prawością), łączy się z mową – danym słowem (przysięgą), które (jak świadectwo) powinno być przyjęte¹⁰. Dwustronne zaangażowanie ukazuje zawsze podwójną perspektywę dla każdego z podmiotów. Zaufanie zostaje udzielone, gdy podmiot angażuje swoją prawdomówność i wierność, czyniące go wiarygodnym. Z kolei ufność w wiarygodność drugiej osoby umożliwia wiarę w jej słowa. W codziennych interakcjach wymagana jest z obu stron kompetencja, elastyczność, a przede wszystkim zaangażowanie oparte na wzajemnej ufności, które powstrzymuje partnerów przed oszustwem czy zerwaniem paktu. Zniszczenie zaufania jest

⁹ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydanie trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.

¹⁰ Por. hebrajskie *emounah*, które podkreśla (podobnie jak *fides*) lojalność, w tym sprawiedliwość i wierność, wartości czyniące człowieka pewnym z perspektywy norm społecznych, lecz w przeciwieństwie do Rzymu i wartości obywatelskich *emounah* wskazuje na konieczność podporządkowania się nakazom Boga. Rzeczownik *emounah*, derywat od rdzenia *aman*, odsyła do idei stabilności, trwałej gwarancji. Wśród słów przez *aman* przywoływanych znajdujemy *emeth* oznaczające 'prawdę', z konotacją społeczną ewokującą mowę zasługującą na zaufanie (E. Ortigues, s. 67-69).

czymś o wiele poważniejszym niż niewywiązanie się z zobowiązań czy jednostronne unieważnienie umowy. W pierwszym przypadku unicestwieniu ulega sama relacja, w pozostałych – można bronić się, próbować wyjaśnić swe postępowanie, prosić o wybaczenie itd. Problem ten wyraziście przedstawił Cavell: czy zawsze mamy do czynienia z performatywami gwarantowanymi instytucjonalnie, czy może chodzi o wpisana w język (na przykład w pojęcie obietnicy wywiązania się z zobowiązań) ‘gramatykę przyrzeczenia’?¹¹ Wyznanie miłości zobowiązuje. Słowa, które wówczas padają, mają moc przysięgi, pociągają za sobą lojalność i zaufanie. Z kolei narzeczeni są ‘po słowie’ materializowanym w pierścionku zaręczynowym, a zerwanie unicestwienia więz opartą również na tych samych kategoriach. Żadnego z tych aktów, gdy tworzą sekwencję, nie należy ujmować jako zamkniętej całości, lecz jako ruch, jeden z wielu możliwych (bywa – brzemienny w skutkach) w życiu (niesprowadzalnym do gry, choć przybierającym czasem formę spektaklu). Nie ma w nim arbitra oceniającego zgodność czynu z normą, a przysięga przed obliczem gwaranta, przedstawiciela władzy (duchownej, świeckiej) stanowi uroczyste zwieńczenie sekwencji otwartej w niepewną przyszłość. To, co podtrzymuje wiarę w tę ostatnią, to nie tyle performatyw, co wzajemna ufność, przyjęcie odpowiedzialności za drugą osobę, zgoda na życie w tym samym *universum* moralnym wypływająca z wiedzy o wzajemnym dotrzymaniu wcześniejszych, mniej sformalizowanych, przyrzeczeń.

Istnieją więc różne sposoby podjęcia zobowiązania, z których jedne odwołują się do instytucji, inne zaś – nie. W analizach przywołuję regułę Coś za Coś (*Tit for Tat*), sytuując ją, zgodnie z ‘formalną teorią kooperacji’ Roberta Axelroda i Williama Hamiltona, w głębokiej perspektywie ewolucyjnej. Wydaje się, że stanowi ona podstawę zrytualizowanych form wymiany, opartych na wyraźnie określonych rolach (społecznych,

¹¹ Nie lekceważmy przyrzeczeń, których nie wyrażamy *explicite*, pisze. Nie ma nic bardziej sakralnego w akcie złożenia obietnicy niż w deklaracji zamiaru lub w każdym innym trybie podejmowania zobowiązania. Dopiero, gdy chcemy być właściwie zrozumiani czy dla podkreślenia wagi wypowiedzi, oddajemy się rytuałowi performatywu (*Les voix de la raison*, s. 426-433, 463-466).

komunikacyjnych)¹². Jednakże nawet (pozorna) prostota modelu nie pozwala sprowadzić opisywanych przez teorię zachowań do ‘gry automatów’ czy ‘rywalizacji programów’ (komputerowych). Dla człowieka są one zapośredniczone (interpretowane) przez teksty i język. Ten ostatni został nam ofiarowany, przybył z zewnątrz (jako dar), a wysiłek jego przyswojenia nie sprowadza się do poznania zasad. Należy uczynić go swoim, by nabyć prawo do mówienia we własnym imieniu (i – podejmowania zobowiązań). Co więcej, język nie został nam dany w nieziennej postaci, jego status, funkcje ewoluują, gdy przechodzi ze sfery daru w obszar wymiany (komunikacji) – z właściwymi jej regułami. Czyż nie zakłada to ciągłego niebezpieczeństwa, że zostanie utracony, gdy nie będziemy mówić własnym głosem, zawłaszczeni przez mowę innych, a słowa zmieniają się w skamieliny czy kawałki lodu? Musimy także pamiętać o ostrzeżeniu rodziców: jeżeli nie będziesz dotrzymywał(a) obietnic – albo: jeśli będziesz kłamał(a) – nikt ci nigdy nie uwierzy. Nie można więc dysponować słowami do woli, przekroczenie granic grozi karą, wykluczeniem ze wspólnoty posługujących się (moim) językiem. Pozbawiony zaufania, przestanę być rozumiany (traktowany serio), a moje słowa znajdą się poza społecznym obiegiem, p r z e s t a n ą s i ę l i c z y ć. A skoro moje słowa są moim zaangażowaniem, oznaczać to będzie nieobecność, śmierć dla świata językowej komunikacji.

Niektóre z praktyk symbolicznych, przywoływanych w tej książce, są możliwe tylko za pośrednictwem zapisu i ‘maszyny poznawczej’ z nim związanej – literatury. Bardzo ważne jest dzieło Prousta¹³. Wyróżniliśmy wcześniej specyficzne teksty, które są

¹² ‘Formalna teoria kooperacji’ to jeden z możliwych modeli interpretacji pewnego wymiaru społeczeństw, które przesłanki zachowań (a także swe cele, środki do nich prowadzące) odnoszą do zbioru reguł podobnych do gry, a zawartych w mitach i rytuałach.

¹³ O koncepcie literatury jako maszyny w kontekście konstrukcji dzieła Prousta pisał Gilles Deleuze (*Proust et les signes*, PUF, Paris 1971, szczególnie s. 157-160, 167). Mamardashwili z kolei tak określa zadanie, jakie postawił przed sobą pisarz „nie wdając się ani w badanie psychologiczne, ani nie próbując konstruować systemu teoretycznego; problem psychologiczny był bowiem dla niego problemem życia: czy ‘ja’ istnieje czy też nie (jest tylko

lekturą mechanizmów świadomości i wewnątrz siebie rodzą jej efekty. Otóż, podobnie jak wiara, akt pisania dla Prousta ma sens tylko wtedy, jeśli to, o czym się pisze, rodzi się i jest podtrzymywane tym aktem, zniknęłoby bez kreacji tego właśnie tekstu jako bezustannie stającej się realności. Ta nowa realność pozwala uwolnić się od spontanicznych procesów społecznych, psychologicznych; inaczej spojrzeć na dziedzinę, w której splatają się ludzkie losy. To eksperyment rozgrywający się w podmiocie – bez żadnych gwarancji, na jego własne ryzyko¹⁴. Odbiór pierwszego tomu był jednak zupełnie inny. Niezrozumienie wzbudzał przede wszystkim temat mimowolnych wrażeń wywołujących wspomnienia oraz pierwszoosobowa narracja. Uznano, że autor ‘bada’ samego siebie, a powieść – to swoista biografia czy pamiętnik. Intencje Prousta były zupełnie inne, ponadto nigdy nie interesowało go rejestrowanie przeszłości: coś raz się wydarzyło, a potem wspominam i zapisuję¹⁵. Choć opowiada się wówczas o konkretnych wydarzeniach z przeszłości, odrzucając ograniczenia kompozycji, zasady konstrukcji literackiej, to paradoksalnie nie odnajduje się prawdy. Pisze Mamardaszwili: „fikcja [proustowska] jest czymś wyjątkowym, co w swojej przestrzeni może zrodzić prawdę i sens”, i dalej: „aby zrozumieć, co dzieje się z nami, nie pamiętniki należy pisać, tylko kłamać”¹⁶. Pamięć o czymś i ‘kreacja aktu pamięci’, za pośrednictwem którego wspominamy, różnią się radykalnie (Proust porównywał swe dzieło do katedry, która w swym wnętrzu rodzi historię). Gdy w proces kierowanego wołą wspomina-

chimera)?; czy jestem sam dla siebie złądą czy nie; czy stany, jakich doświadczam, są realne czy też nie?” (*Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 344).

¹⁴ Ibid., s. 324, 401, 405.

¹⁵ „Niebawem mogłem już pokazać kilka szkiców. Nikt z nich nic nie rozumiał. Nawet ludzie przychylni mojemu postrzeganiu prawd, które chciałem następnie wryć na murach świątyni, powinszowali mi, że wykryłem je pod ‘mikroskopem’, gdy ja, przeciwnie, używałem teleskopu, żeby uchwycić rzeczy w istocie małe, dlatego jednak iż były bardzo oddalone i każda z nich stanowiła odrębny świat. Tam, gdzie szukałem praw ogólnych, nazywano mnie szperaczem wynajdującym szczegóły”; M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 7: *Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1974, s. 424.

¹⁶ M. Mamardaszwili, *Psychologiczeskaja topologija puti*, s. 153, 251, 540.

nia wkracza coś niezwiązanego z naszymi pragnieniami czy operacjami praktycznymi – wspomnienia mimowolne, to potrzebne jest specjalne narzędzie wspomagające, aby akty spontaniczne włączyć do świadomego doświadczenia. Narzędziem tym jest sztuka. Dzieło jest zapisem życia, które przebudowuje się w nim i ujmuje samo siebie, stając się dramatem świadomości w walce przeciw zapomnieniu i rozpadowi, a więc – śmierci¹⁷. Literatura (sztuka) według Prousta nie opisuje, nie jest repliką ani zwierciadłem, lecz takim specyficznym obiektem, który mocą reguł swej konstrukcji nie tylko rodzi w sobie własne treści, ale wytwarza je tak u autora, jak czytelnika, gdy stają się one zbieżne z ich subiektywnym doświadczeniem. Czytelnik odtwarza siebie jako autora tych stanów (choć istnieją już one, opisane w książce). Autentyczna lektura, której rezultatem jest akt (z)rozumienia (odczytania samego siebie), to aktywność równa tworzeniu tego, co się rozumie¹⁸. Natomiast ‘rzeczywiste’ wspomnienia stają się iluzją, szczególnie wtedy, gdy naszą tożsamość (narracyjną) podtrzymuje złudna wiara, iż jesteśmy dla siebie tym, kim kreujemy się w opowiadaniach dla innych. To, że wiara, zaufanie są bezustannie zagrożone kłamstwem, oszustwem, pamięć – zniekształceniem, a każda wypowiedź, działanie może być tylko imitacją; to, że nigdy nie wiemy z pewnością, czy inni są szczerzy (nie wykluczając nas samych), może stać się nie do zniesienia. Nie ma bowiem pewnych wskazówek pozwalających odróżnić pozór od prawdy, fałsz i hipokryzję od szczerości. W ten sposób, pisze Cavell, życie ludzkie wpisuje się w ograniczenia życia umysłu¹⁹.

¹⁷ Ibid., s. 220, 233-234.

¹⁸ Ibid., s. 363. „W rzeczywistości bowiem każdy czytelnik jest, kiedy czyta, czytelnikiem samego siebie – swoim własnym. Dzieło pisarza to tylko rodzaj instrumentu optycznego zaofiarowanego czytelnikowi, aby czytelnik mógł rozeznaczyć w tym, czego, gdyby nie książka, może nie dostrzegłby w sobie. Rozpoznanie w samym sobie, przez czytelnika, tego, co mówi książka, to dowód jej prawdy”; M. Proust, *Czas odnaleziony*, s. 271.

¹⁹ S. Cavell, *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*, Bayard, Paris 2003 [A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises, 1994], s. 140.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

