



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kategorie: inna - obca - wykluczona we współczesnej poezji kobiecej

Author: Katarzyna Zdanowicz-Cyganiak

Citation style: Zdanowicz-Cyganiak Katarzyna. (2008). Kategorie: inna - obca - wykluczona we współczesnej poezji kobiecej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

Katarzyna Zdanowicz-Cyganiak

KATEGORIE:
INNA – OBCA – WYKLUCZONA
WE WSPÓŁCZESNEJ POEZJI KOBIECEJ

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Stefana Szymutki

Katowice 2008

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie.....	1
--------------------------	----------

Rozdział I

1. Inność — między asymilacją a wykluczeniem.....	18
1.1. Twarze Innego. Sposoby definiowania inności — norma, system, ponowoczesność.....	18
1.1.2. Norma i dewiacja.....	25
1.1.3. Inny — awaria systemu?.....	39
1.1.4. Inny pierwotny: nieczłowiek, antybrat	46
1.1.5. Inny — mój pan.....	55
1.1.6. Podmioty i przedmioty — problem Innego.....	59
1.1.7. Demaskator i zdemaskowany.....	62
1.1.8. Inny ponowoczesny, odsłona pierwsza: antyklon i oryginał?.....	68
1.1.9. Inny ponowoczesny, odsłona druga: śmieć i egzotyka.....	71

Rozdział II

2. Piekło Innego. Przegląd strategii represyjnych wobec inności.....	78
2.1. Inny w tłumie.....	80
2.2. Ku zatrutym źródłom agresji.....	85
2.3. Zaklęty krąg — stereotypy, etykiety, wykluczenie.....	92
2.4. Blizny odmienca.....	100
2.5. Inność jako przystawka. Kilka uwag na marginesie kanibalizmu kulturowego i problemów z tożsamością.....	105
2.6. „Osobni” — razem czy osobno?.....	114

Rozdział III

3. „Cała nie stąd”. Kategorie: inna – obca – wykluczona w tekstach wybranych poetek współczesnych.....	122
3.1. Twórca jako Inny.....	126
3.1.1. Twórczość jako transgresja — inność w potrzasku.....	146
3.1.2. Twórczość jako transgresja — przekleństwo czy dar?.....	162
3.2. „Inna, inne” — w pułapce płci.....	178
3.2.1. Cudzoziemiec w spódnicy.....	185
3.2.2. Włamanie do języka, wy(łamanie) z płci.....	193
3.2.3. Bóg/mężczyzna i kobieta — w trójkącie obcości.....	207
3.2.4. Obcość „podrobiona”? — poeci a głos kobiecy.....	218

Zakończenie.....	232
-------------------------	------------

Bibliografia.....	239
--------------------------	------------

WSTĘP

„Można by było stworzyć historię *granic* – tych niejasnych gestów (...), przez które kultura odrzuca coś, co będzie jej Zewnątrzem; w ciągu jej historii ta wydrążona pustka, ta czysta przestrzeń, przez którą się wydziela, określa ją równie jak wartości”¹.

Michel Foucault

Inność niesie w sobie niebezpieczny i fascynujący potencjał — zarówno brzydki, jak i uwodzący, niszczy i kreuje. Z jednej więc strony jest zjawiskiem tajemniczym i ekscytującym, które wzbudza zainteresowanie różnych dziedzin humanistyki, w tym literaturoznawstwa, antropologii kultury, filozofii i socjologii. Z drugiej jednak strony, gdy staje się kwintesencją jednostkowego życia, egzystencjalnym stygmatem — przybiera często postać autentycznego dramatu; dramatu niedostępnej i nieoswajalnej obcości, wobec którego literatura wydaje się być całkowicie bezradna, zresztą podobnie jak wobec rzeczywistości². Dlatego chcę mówić o inności, nie zamykając się jedynie w obrębie tekstu literackiego. Jestem bowiem przekonana, iż wiarygodny obraz Innego, współczesny portret pamięciowy odmienca — wyłoni się dopiero w wyniku konfrontacji lirycznych świadectw obcości z humanistyczną, interdyscyplinarną refleksją o Innym i jego wiernym towarzyszcu — Tożsamym.

Prezentowana praca, związana z badaniem zjawiska inności i jego literackich świadectw, zwłaszcza w poezji współczesnej, nie wynika z trwającej obecnie „mody na inność”. Zresztą nie jestem do końca przekonana, czy używany w tym kontekście termin „moda” jest najwłaściwszy i odnoszę wrażenie, że jest najczęściej stosowany przez badaczy, którzy do zjawiska obcości i jego literackiej rangi odczuwają wyraźny dystans.

Jeżeli jest to jednak „moda”, to czy nie trwa ona niemal od początków literatury? Świadectwa inności w literaturze pojawiają się przecież od wieków — z niezwykle intensywnością i konsekwencją demaskując wpisana w ludzką egzystencję niejednoznaczność. Gdy prześledzimy historię literatury, zauważymy, iż Innym w tekstach

¹ M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 7.

² Stefan Szymutko zauważył: „Nowość sytuacji pisarza we współczesności polega na tym, że on nie ma czego przedstawiać, a zarazem że wszystko, co przedstawi, nie jest przedstawieniem — rzeczywistość jest niedostępna i niewyraźna”. Można odnieść wrażenie, iż właśnie ów element niedostępności/niewyraźności sprawia, iż zarówno rzeczywistość — zgodnie z sugestią Szymutki, jak i obcość pozostaje w obszarze zainteresowania literatury przede wszystkim jako przestrzeń gry z silniejszym przeciwnikiem, podejmowanej nieustannie, mimo permanentnej przegranej. Zob. S. Szymutko, *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 25.

literackich był zarówno świat pozaziemski oraz postacie go zamieszkujące, wyłaniające się z przestrzeni religii, czarów i magii, dusze zmarłych, duchy przeszłości, jak i bohaterowie świata ziemskiego — ci z najbliższego otoczenia: kalecy, chorzy, szaleńcy, samotnicy, wewnątrznie niepokorni, budzący strach i fascynację bądź ci drudzy — odnajdywani podczas odległych podróży, spotykani w trakcie wojen, z trudem oswajani i akceptowani. Inny od samego początku balansował na granicy tego, co ludzkie i zwierzęce, traktowany był właściwie jako byt na marginesie człowieczeństwa, swoista hybryda cielesno-duchowa, w której cielesność brzydziła i prowokowała, a istnienie sfery duchowej było poddawane w wątpliwość. Taki jest właśnie antyczny „prainny”: Minotaur, syn byka i zakochanej w nim córki Heliosa — Pasifae; taki jest Kaliban będący kolejnym literackim wcieleniem inności — zdeformowany dzikus, syn czarownicy, którego trzeba nauczyć ludzkiej mowy — choć nie zapominajmy: inność w przypadku tych bohaterów jest ofensywna i nieoswajalna. Pierwotny Inny, ofiara podbojów i kolonizacji, jest więc przede wszystkim nagim barbarzyńcą, dzikusiem, przejawem zwierzęcości i zła, istotą wymagającą kulturowej i religijnej tresury.

Zbigniew Benedyktowicz, analizując różnorodne wizerunki obcego w kulturze ludowej, dokonał swoistej syntezy potencjalnych figur obcości oraz ich związku z symbolicznym przeciwstawieniem „swój – obcy”. I tak oto: obcy to nie tylko nieludzie i zwierzęta, ale również kobiety i dzieci, osoby nieme — w sensie dosłownym i symbolicznym, głuche, niewidome, o czarnym kolorze skóry, będące symbolami śmierci i jałowości, diabły, ale, paradoksalnie, także bogowie. Dlaczego? Otóż, autor *Portretów obcego* twierdzi, że kategoria „swój – obcy” staje się kategorią mistyczną, gdyż:

„Doświadczenie obcości wykazuje zasadnicze podobieństwo do struktury doświadczenia i przeżycia *sacrum*. Stosunek do tego, co obce ma charakter ambiwalentny; jest połączeniem grozy, niechęci i fascynacji”³.

Źródło inspiracji dla badań dotyczących inności stanowi także doktryna indywidualizmu, dowartościowująca rolę konsekwentnego budowania własnej tożsamości, prawo do bycia wolnym i autentycznym (tak zbanalizowane przez współczesność) oraz ludzką umiejętność samodoskonalenia.

Jednak nie zapominajmy, iż współcześni Inni wyszli z labiryntów, uciekli z wysp... Są coraz bliżej i wciąż budzą skrajne emocje, lęk i pożądanie. Ale dodajmy: Inni o których mówimy — to nie tylko, tak jak w przypadku Ryszarda Kapuścińskiego, głównie

³ Z. Benedyktowicz, *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 192.

nie-Europejczycy. To również Inni rozumiani w duchu Lévinasa: „(...) z tej samej białej rasy i z tego samego, zachodniego kręgu kultury”⁴, to również *obcy w nas*, demaskujący, zgodnie z koncepcją Julii Kristevej, wewnętrzną niespójność jednostki. Zresztą odkrycie niepokojącej, immanentnej sprzeczności, „cudzoziemskości” na własnej ziemi, czeluści w samym sobie autorka *Étrangers à nous-mêmes* uznaje za jedną z istotnych przyczyn kryzysu indywidualizmu⁵ — promującego człowieka jako spójną, stabilną i harmonijną konstrukcję. Ale ten problem zyskuje zupełnie inny wymiar, jeżeli przyjrzymy się mu z perspektywy Innego. I tak oto Renatte Jett, aktorka grająca rolę Kalibana w warszawskim Teatrze Rozmaitości, w jednym z wywiadów wyznaje:

„(...) nigdy nie potrafiłam poradzić sobie z poczuciem inności. Nigdy nie pasowałam. Byłam obca. A obcy, inaczej niż outsider, nie czuje się wolny”⁶.

Natomiast bohaterka powieści Herty Müller, izolując się od niegdyś bliskiej osoby — stwierdza:

„Kiedy nie można sobie niczego dać w prezencie (...), jest się obcym”⁷.

Obcość zamyka się więc w radykalnym schemacie: nic nie mogę ci dać, ale i nic nie mogę od ciebie wziąć. To nie tylko zamknięcie się w sobie, lecz przede wszystkim — przed tobą. Ale zauważmy — inność/obcość, która powraca nieustannie jako forma specyficznej wolności i zarazem zniewolenia, pod względem struktury przypomina coraz częściej postać hermafrodyty — jednak, czy wpisane w nią rozdarcie, sprzeczność nie tworzą „całości”, jakkolwiek nieprawdopodobnie to zabrzmiałoby: paradoksalnej spójności opartej na immanentnej niespójności, wewnętrznego „patchworku”, znaku rozpoznawczego odmienca?

Warto w tym momencie podkreślić, iż ślady inności badacze odnajdywali nie tylko w kreacjach bohaterów literackich i w mikroświecie powoływanym do istnienia na kartach powieści i poematów, lecz także wśród biografii samych twórców, outsiderów niepotrafiących zidentyfikować własnego miejsca w systemie społecznym. I w ten oto sposób Innym w literaturze paradoksalnie staje się nie tylko zbuntowany, tajemniczy bohater literacki, ale również sam jego twórca — autor, autentyczny człowiek zmagający się w realnym życiu z własną, egzystencjalną nieprzystawalnością. Twórca jako Inny⁸,

⁴ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006, s. 29.

⁵ Zob. J. Kristeva, *Strangers to ourselves*, tłum. L. S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1991, s. 2.

⁶ R. Jett, *Jestem obca jak Kaliban*, rozmowę przeprowadził Remigiusz Grzela, „Gazeta Wyborcza” 2004, „Duży Format”, nr 25 [5 lipca].

⁷ H. Müller, *Lis już wtedy był myśliwym*, tłum. A. Rosenau, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2005, s. 246.

⁸ Topos *twórcy jako Innego* najczęściej opisywany jest z perspektywy relacji pomiędzy geniuszem, szaleństwem i transgresją. Zob.: M. Foucault *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, J. Koziński

balansujący nieraz na granicy normalności i anomalii, zdrowia i choroby, geniuszu i szaleństwa oraz — idąc w tym kierunku dalej: inność jako kategoria ściśle powiązana z transgresyjnymi środowiskami artystycznymi — to kolejny wymiar związany z badaniami nad szeroko rozumianą problematyką inności⁹.

Jeżeli więc w ogóle stosowne jest mówienie o inności jako specyficznej modzie badawczej, to Kobieta, Homoseksualista i Żyd¹⁰ są w tym kontekście najbardziej popularnymi, wyeksploatowanymi figurami — wcieleniami Innego. Nie sposób jednak w tym momencie pominąć spostrzeżenia Przemysława Czaplińskiego, który stwierdził, iż w latach 90. pojawiło się w naszej literaturze aż pięciu obcych: „Żyd, PRL-owiec, Kobieta, Kapitalista i Homoseksualista”¹¹. Jednak jeżeli skupimy się tylko na fantazmatycznej triadzie: Kobieta, Homoseksualista, Żyd i ich obecności w literaturze współczesnej¹², możemy odnieść wrażenie, że to właśnie te trzy figury są z porównywalną częstotliwością wykorzystywane przez oba dyskursy: dyskurs stygmatyzujący, ofensywny, postrzegający inność w kategorii zagrożenia oraz dyskurs dowartościowujący odmiennosc jako wyraz szeroko rozumianej oryginalności i kreatywności, a także traktujący „inność” jako formę buntu wobec tożsamości normatywnych i przemocy symbolicznej. Ale zwróćmy uwagę: konkretnych, „pozytywnych” wcieleń inności jest tak naprawdę niewiele: spotykamy wprawdzie figurę odmieńca z pogranicza świata ludzkiego i boskiego (zob. Święci) bądź ewentualnie figurę cudownego dziecka (*wunderkind*, tzw. stary młody), które dzięki intuicji i własnej egzystencjalnej tajemnicy balansuje na granicy dzieciństwa, dorosłości, starości; czy też figurę artysty, naznaczonego innością traktowaną w kategoriach daru. Jednak nie da się ukryć, iż literatura współczesna raczej rzadko sięga po tych właśnie bohaterów. Czyżby więc inność była atrakcyjna, także literacko, przede wszystkim poprzez wykorzystanie związanych z nią konotacji negatywnych, ujawniających kontrowersje związane z odmiennością? Być może, ale mnie interesuje nie samo „literackie” utrwalanie schematów narastających wokół obcości, lecz podjęcie z nimi wyrafinowanej, demaskującej ich słabość i umowność gry.

Spoleczeństwa transgresyjne. O psychologicznej cenie twórczości wspomina także E. Nęcki, *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 86.

⁹ Ogromną rolę w badaniach dotyczących problemu inności w literaturze odegrała prof. Maria Janion i książki opublikowane w serii *Transgresje: Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981 oraz *Odmieńcy*, red. M. Janion, Z. Majchrowski, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982. Tematyce inności została również poświęcona praca zbiorowa: *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzales, K. Szczuka, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2004.

¹⁰ Właśnie za pomocą ww. trzech figur dokonuje analizy szeroko rozumianej obcości Hans Mayer. Zob. H. Mayer, *Odmieńcy*, tłum. A. Kryczyńska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2005.

¹¹ P. Czapliński, *Literatura, nasz Obcy*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 13 [16 stycznia].

¹² Interesującą analizę odmieńców w polskiej prozie współczesnej, przede wszystkim w kontekście różnicy seksualnej i dekonstrukcji tożsamości homoseksualisty, przedstawił Błażej Warkocki. Zob. B. Warkocki, *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Sic!, Warszawa 2007.

Wracając bezpośrednio do badań nad problematyką inności, warto zastanowić się nad ich genezą. Paweł Dybel zwraca uwagę na tendencje, które pojawiały się w filozofii współczesnej, dotyczące stopniowego podważania podmiotu ukształtowanego według tradycji kartezjańskiej i niemieckiego idealizmu:

„Szła za tym radykalna zmiana w sposobie zadawania pytań odnośnie do ontologicznych podstaw porządku społecznego i kultury. Miejsce tradycyjnych pytań o wolność jednostki i podstawy równości poszczególnych grup społecznych zajmują pytania o to, jaką rolę w kształtowaniu się tożsamości podmiotu odgrywają jego odniesienia do różnych Innych i tego, co inne”¹³.

Problem odmienności towarzyszył również badaniom nad zagadnieniem samotności oraz indywidualizmu, interpretowanego jako świadomy proces budowania własnej tożsamości, a także odpowiedź na presję społecznego konformizmu — przymus dostosowania się do schematów osobowych i egzystencjalnych¹⁴.

Trudno jednak pominąć fakt, iż inność, nieraz rozumiana wprost jako patologia, zawsze występowała w opozycji do normalności i nawet w przypadku badań Emmanuela Lévinasa, które zdecydowanie dowartościowały odmiennosc, nie zyskała ona wartości w pełni autonomicznej; dyskurs inności konstytuuje się bowiem na osi relacji pomiędzy Innym a Tym Samym. Nie ma więc epifanii twarzy bez Innego, ale także bez Tego Drugiego, który na nią uważnie patrzy, stojąc naprzeciwko, będąc gotowym na odwzajemnienie spojrzenia. Nie ma szans na przełamanie samotności, ani też na zaistnienie prawdziwej rozmowy bez — jak twierdzi Martin Buber — owej mikroprzestrzeni, która wytwarza się pomiędzy „ja” rozpoznającym się w inności „ty”. Inność istnieje więc od początku w ścisłej opozycji, wręcz warunkującej jej funkcjonowanie. Pytanie, czy może istnieć unieważniając tę opozycję, a przynajmniej dystansując się od jej wartościującego charakteru?¹⁵

Bardzo ważną rolę w badaniach nad innością odegrały także przeobrażenia w obrębie antropologii kultury¹⁶, związane chociażby z dostrzeżeniem potencjalnego zagrożenia dla

¹³ P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, s. 373.

¹⁴ Zjawisko indywidualizmu zostało szczegółowo omówione w: M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

¹⁵ Craig Owens, zwracając uwagę na hierarchiczną strukturę opozycji, zwłaszcza wpisaną w nią relację podrzędności i nadrzędności — która jest widoczna także w sposobie definiowania różnicy, podkreśla: „(...) musimy nauczyć się rozumienia różnic bez budowania systemów opozycji”. Zob. C. Owens, *Dyskurs Innych: Feministki i postmodernizm*, tłum. M. Sugiera, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 430.

¹⁶ Ryszard Kapuściński zwraca uwagę na rolę oświecenia, które otworzyło epokę nowoczesną i zaproponowało nową perspektywę spojrzenia na obcość. Wymienia również trzy główne przełomy związane z problematyką

procesu badawczego, jakim jest etnocentryzm i podświadoma perspektywa spojrzenia na Innego jako gorszego, zakłamująca jego prawdziwy obraz i powielająca zniekształconą, wyobrażeniową kopię, uznawaną za wierną oryginałowi¹⁷. W wyniku owych przeobrażeń — antropologia stała się dziedziną nauki, w której jej dwa główne obszary zainteresowań: kultury prymitywne i kultury ludowe zostały, jak twierdzi Wojciech Burszta, symbolicznie zjednoczone wokół pojęcia inności, będącego kluczem do poznania i zrozumienia odrębnych kultur.

Skąd taka popularność inności w antropologii? Autor *Czytania kultury* zwraca uwagę, iż to określenie jest „(...) niezwykle pojemne, gdyż zawiera się w nim klasycznie rozumiana *egzotyka* dalekich lądów i narodów, ale także (...) kultury nieelitarnie, istniejące w naszej bezpośredniej bliskości, a mimo to tajemnicze i mało znane”¹⁸.

Natomiast Andrzej Mencwel wskazuje na podstawową relację między *innoziemcem* a *tuziemcem* — konstytuującą antropologię kultury jako odrębną dziedzinę naukową, badającą inność w jej różnorodnych przejawach:

„Etnologia, czy też antropologia kultury jest filozofią, która udała się w podróż, a poznawanie człowieka uprawia przez poznawanie innoziemców. [...] aby w cudzoziemcu uznać człowieka, trzeba w sobie zakwestionować tuziemca”¹⁹.

I tak oto antropologia kultury w sposób naturalny staje się antropologią inności, proponuje zawieszenie własnych przyzwyczajęń, kulturowych nawyków i schematów wyobrażeniowych na rzecz bezpośredniego kontaktu z Innym, empirii i empatii, które otwierają na transgresyjne doświadczenie inności.

Możemy obecnie wyodrębnić trzy główne perspektywy antropologicznych badań związanych z szeroko rozumianą innością. *Poziom aksjologiczny* opiera się na sądach wartościujących Innego w klasycznym sensie: dobro – zło, akceptacja – potępienie, równość – niższość, szacunek bądź jego brak, podziw lub wstręt itp. *Poziom drugi, prakseologiczny* skupia się na potencjalnych działaniach związanych ze zbliżeniem bądź zdystansowaniem się do Innego, które towarzyszą próbie jego opisanie, czyli identyfikacja z Innym bądź jej brak, obojętność lub zaangażowanie, uległość Innemu bądź uległość Innego itp. I trzeci poziom, tzw. *epistemiczny*, będący największym wyzwaniem dla antropologii, to próba poznania

inności: przełom antropologów, przełom Lévinasa oraz przełom wielokulturowości. Zob. R. Kapuściński, dz.cyt., s. 22-29.

¹⁷ Na zagrożenia pojawiające się w kontekście badań nad innością zwrócił uwagę Edward W. Said, demaskując stereotypowość i manipulację związaną z konstruowanym przez wieki obrazem orientalizmu w świadomości Europejczyków. Zob. E. W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.

¹⁸ W. Burszta, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 34.

¹⁹ A. Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne*, „Konteksty” 1995, nr 2, s. 34.

i zrozumienia tożsamości Innego; moment, w którym „badacz z reguły «zawiesza» obowiązywanie poprzednich dwóch poziomów jako w istotny sposób zakłócających tok poznawczego obłąskiwania inności”²⁰. Wojciech Burszta i Krzysztof Piątkowski zwracają uwagę na jeszcze jeden aspekt antropologicznych badań, a mianowicie poziom estetyczny, w ramach którego dokonywana jest analiza inności i obiektów wytworzonych przez obcą kulturę pod kątem ich piękna i oryginalności. Autorzy książki *O czym opowiada antropologiczna opowieść* dodają:

„Relacja z kulturowej obcości winna być nie tylko interesująca poznawczo, ale i pozytywnie waloryzująca tę obcość z punktu widzenia kanonów estetycznych (...)”²¹.

Wielu badaczy podkreśla ponadto, iż to właśnie postmodernizm wypromował i dowartościował głosy wszelkich mniejszości, reprezentujących alternatywne, kontrsystemowe postawy i wartości (stąd często postmoderniści Inni — wtłoczeni w jedną matrycę na zasadzie implozji, wymieniani są „taśmowo”: środowiska homoseksualne, feministyczne, mniejszości etniczne itp.)²². Joanna Tokarska-Bakir zastanawiając się nad obciążeniem terminu postmodernizm aż tak różnorodnymi (i głównie negatywnymi) konotacjami oraz przypominając słowa Paula Ricoeura, który określił wiek XX jako wiek wykluczenia (w kontekście stygmatyzującej, egzorcyzmującej roli słów narzucanej im chociażby przez propagandę), zadaje istotne pytanie:

„Zastanawiający jest ten motyw obcości, awansującej w oczach jego krytyków do roli wyróżnika postmodernizmu. Czy postmodernizm (...) może się od niego uwolnić? Jaki jest status «obcych» w strategii tego kierunku? [...] Czy ich natarczywa obecność spowodowana jest ledwie osobistymi, pozamerytorycznymi względami (takimi jak na przykład sugerowane czasem przez krytyków psychiczne aberracje, nietypowe skłonności seksualne lub «alternatywne» pochodzenie postmodernistów), czy może wiąże się z jakimiś ukrytymi racjami, które rządzą całym tym dyskursem?”²³

Jeżeli spojrzymy na postmodernizm z perspektywy rozpadu racjonalnej wizji świata i człowieka ukonstytuowanej przez modernizm, kryzysu autorytetów itp., wówczas postmodernistyczna skłonność do fragmentaryczności i inności okaże się bezpośrednią konsekwencją ponowoczesnej zmiany odczuwania-nazywania rzeczywistości oraz utrwalonych w niej mechanizmów społecznych i kulturowych. Joanna Tokarska-Bakir

²⁰ W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 47.

²¹ Tamże, s. 48.

²² Zob. R. Legutko, *Postmodernizm*, „Życie” 1997 [1-2 marca].

²³ J. Tokarska-Bakir, *Strażacy i podpalacze*, „Tygodnik Powszechny” 2001, dodatek „Kontrapunkt”, nr 3/4, [8 kwietnia].

podkreśla również, iż religie, doświadczenia mistyczne związane z wiarą stają się w postmodernizmie przejawem tego, co inne, śladem i różnicą, walką człowieka o sens.

Ale to w ramach postmodernizmu zwrócono również uwagę na niebezpieczeństwo związane z pluralizmem kulturowym. Jak podkreślił Craig Owens:

„Nagle prawdopodobieństwa nabiera fakt, iż istnieją wyłącznie *inni*; że my sami to tylko «inni» pomiędzy innymi”²⁴.

Pluralizm, traktujący inność w kategoriach powszechności, uniwersalności, w praktyce może doprowadzić przecież do zbanalizowania różnicy²⁵, sprowadzenia jej do „zupełnej obojętności, równości, wymienności (...)”²⁶, zrównania z Tym Samym.

Warto ponadto przyjrzeć się sporom wokół obcości, reaktywowanym wciąż w nowej postaci — m.in. we współczesnej dyskusji globalistów i antyglobalistów. Ryszard Kapuściński zwrócił uwagę na kontrastowość przekonań ewolucjonistów, którzy wierzyli w jedność społeczeństw i uniwersalny mechanizm wyrównywania poziomów rozwoju cywilizacyjnego różnych kultur oraz dyfuzjonistów — głoszących tezy o permanentnej różnorodności i hybrydyczności kultur²⁷. Natomiast Bernhard Waldenfels odwołuje się do wciąż aktualnego sporu uniwersalistów i kulturalistów:

„Uniwersaliści zarzucają kulturalistom, że uznając obce jako obce dopuszczają również formy ludożerstwa, ucisku kobiet, dyktatur (...)”²⁸.

Natomiast kulturaliści przestrzegają przed destruktywną siłą uniwersalizacji, doprowadzającej do unicestwiania niektórych kultur bądź ich elementów.

W ten oto sposób dochodzimy do nurtu badawczego dotyczącego inności, związanego z problemem płci jako przestrzeni społecznej i kulturowej represji oraz gry (*gender studies*), jak również badań dotyczących tożsamości normatywnych, w ramach których procesowi kontroli podlega m.in. seksualność, która jest wpisana w heteroseksualną matrycę (*queer studies*). Zresztą, jak podkreśla Anna Burzyńska, to, co łączy oba kierunki to właśnie wrażliwość na inność:

„W wypadku *gender* jest to uwrażliwienie na różnice płciowe oraz na ich funkcję w społeczeństwie i kulturze (...). W przypadku *queer* chodzi raczej o kwestie związane z seksualnością, a więc — o wyczulenie na różnice seksualne, które — dobrze o tym wiemy,

²⁴ C. Owens, dz.cyt., s. 422.

²⁵ Zbanalizowanie różnicy — to problem do którego odniosę się w zakończeniu niniejszej pracy.

²⁶ Tamże.

²⁷ R. Kapuściński, dz.cyt., s. 23-24.

²⁸ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 120.

choć nie zawsze chętnie mówimy — odgrywały niezwykle istotną rolę w dziejach kultury (...)”²⁹.

Trudno nie wspomnieć w tym momencie o założeniach *écriture féminine*, w ramach których kobieta-autorka, wkraczająca w przestrzeń tekstu i rekonstruowanej historii, jest otwarta przede wszystkim na poznanie „innej Miłość Innego”³⁰, zgodnie z zasadą:

„Kochać, widzieć — myśleć — szukać innego w innym, od-spekulować, od-teoretyzować”³¹.

Kim jednak jest „mój” Inny³²? Otóż, posługując się w określeniu Inny oraz wymiennie terminami: obcy i odmieniec mam na myśli jednostkę, która nie odnajduje się w dominującym systemie społeczno-kulturowym i ze względu na swoją nieprzystawalność egzystencjalną oraz towarzyszący jej upór związany z obroną własnej tożsamości, doświadcza stygmatyzacji i wykluczenia bądź decyduje się na autowykluczenie — a tym samym na świadomą izolację. Mówiąc wprost: **interesuje mnie inność jako odrębność egzystencjalna**, ale nie traktuję inności dosłownie — jako uniwersalnej różnicy między podmiotami, ponieważ w tym kontekście, rzeczywiście, każdy z nas jest w pewnym sensie inny bądź, jakby powiedział Lyotard, każdy jest narratorem swojej „małej opowieści”, właścicielem wewnętrznego mikroświata. Inność, czyli odrębność egzystencjalna, to, według mnie, coś więcej — a mianowicie „odwzajemnione” poczucie obcości, dostrzegalne w praktyce społecznej, zarówno w relacjach: jednostka – świat zewnętrzny, jak również świat zewnętrzny – jednostka. Natomiast kwestie typu: odmienność ze względu na rasę, płeć, seksualność, światopogląd, pochodzenie, chorobę, wewnętrzne bądź zewnętrzne piętno itp., uznaję za elementy tej samej układanki, w której dominantą emocjonalną i zarazem główną konsekwencją staje się **proces doświadczania podmiotowej obcości**.

Interesuje mnie jeszcze jedno zagadnienie, a mianowicie, na ile identyfikacja siebie samego jako odmieńca egzystencjalnego, nieodnajdującego się z różnych względów: psychologicznych, światopoglądowych itp. w zasadach funkcjonowania systemu społeczno-kulturowego, wpływa na rozwój procesu twórczego i jakie pozostawia w nim ślady³³.

²⁹ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 441.

³⁰ H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie — antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, IBL, Warszawa 2001, s. 186.

³¹ Tamże.

³² Myśląc o podmiocie naznaczonym obcością/innością, najczęściej posługuję się zapisem **Inny**, który (pisany w ten sam charakterystyczny sposób, z dużej litery) pojawiał się m.in. w pracach J. P. Sartre’a, jak również analizach E. Lévinasa. Zastanawiałam się nad zapisem — „**inny**” (mała litera, dodatkowo cudzysłów), tak by nie obarczać go konotacjami poszczególnych koncepcji naukowych, ale ta forma z kolei wydawała mi się zbyt odpersonalizowana, pozbawiona symbolicznego i zarazem osobowego wymiaru, na którym mi zależy.

³³ Interesujące rozróżnienie na odmieńców intencjonalnych i egzystencjalnych wprowadził Hans Mayer. Zgodnie z jego koncepcją odmieńcy intencjonalni — to ci, którzy dobrowolnie, świadomie dokonują transgresji.

Analizując wybrane teksty polskich poetek współczesnych, spróbuję więc odpowiedzieć na pytanie, **jakie figury Innego, głównie w znaczeniu konstrukcji bohatera i literackiego świata, pojawiają się w poezji kobiecej i w jakim stopniu współczesna liryka odsłania obraz zmagania odmieńca z samym sobą, światem i językiem.**

Ale celem niniejszej pracy, w kontekście prowadzonych analiz teoretycznych związanych z definiowaniem inności w humanistyce, jest również synteza różnorodnych koncepcji diagnozujących problematykę obcości oraz wyjaśnienie kwestii, **na czym polega specyfika współczesnego rozumienia inności, czyją właściwie twarz ma odmieńca wyłaniający się z polifonicznych głosów różnych dziedzin humanistyki, stąd rozbudowana analiza kategorii inność – obcość – wykluczenie; kategorii, dodajmy, wieloznacznych, które leżą w obszarze zainteresowania wielu dyscyplin naukowych.**

Broniąc szerokiej, teoretycznej analizy tychże kategorii w niniejszej pracy, chciałabym podkreślić, iż towarzyszyło mi przekonanie, iż bez wyraźnego zarysowania kategorii badawczych i prób stworzenia ich syntezy, interpretacja tekstów poetyckich pod kątem obcości i wykluczenia będzie wydawała się przypadkowa, fragmentaryczna, zbyt umowna. Ponadto przytaczane koncepcje badawcze są uzupełniane krótkimi dygresjami odnoszącymi się do wybranych dzieł z zakresu beletrystyki, w których problem inności jest konfrontowany ze zmienną — pod względem kulturowym i historycznym — rzeczywistością oraz wrażliwością odmieńców. Fragmenty powieści (zestawiane z analizą kategorii inność – obcość – wykluczenie w humanistyce) służą zbudowaniu szerokiego kontekstu kulturowego, docelowo poszerzającego interpretację utworów poetyckich.

Czy mam jednak prawo w niektórych momentach zamiennie posługiwać się określeniami inność i obcość? Wszak sam Ryszard Kapuściński sugeruje niejednolitość określenia Inny, przytaczając na jego określenie dwa anglojęzyczne terminy o bliskim, choć nieco różnicującym odcieniu znaczeniowym. Cytuję: „Temat Innego – «Stranger, Other» – nurtuje mnie i pasjonuje od dawna”³⁴. Ale proszę zauważyć: „stranger” to obcy, dziwny, nieznanomy; natomiast „other” oznacza: odmienny, inny. Te wszystkie znaczenia skupia w sobie bohater Ryszarda Kapuścińskiego.

Wielu badaczy zwraca uwagę na fakt, iż „inny” w przeciwieństwie do „obcy” nie ma właściwego dla siebie, charakterystycznego przeciwieństwa. Nie rozumiem tych wątpliwości. Jeżeli antonimem dla „obcego” jest „swój”, „swojski”; to przecież taką funkcję w stosunku

Natomiast odmieńcy egzystencjalni są w pewnym sensie od urodzenia skazani na transgresję. Transgresją jest sama ich egzystencja. Zob. H. Mayer, dz.cyt., s. 15-16.

³⁴ R. Kapuściński, dz.cyt., s. 43.

do „innego” pełni określenie „taki sam”, „podobny”. Natomiast najbardziej popularne synonimy to dla „obcego” — „daleki, nieznan, nieludzki, przybysz”, a w przypadku „innego” — „nietypowy, odmienny”³⁵. Bardzo bliska jest mi perspektywa zaproponowana przez Ryszarda Kapuścińskiego, stąd być może pojawiające się w tej pracy przekonanie, iż odmieniec stanowi w sposób naturalny syntezę inności i obcości. **Kiedy jesteś inny, z reguły stajesz się obcy. Jako obcy jesteś inny.**

Podsumowując: uważam, że zamienne używanie określeń „inny” i „obcy” jest jak najbardziej uprawnione. Po pierwsze nie spotykamy się nigdzie ze ścisłymi, konkretnymi definicjami tych zjawisk, które wykluczałyby ich semantyczne podobieństwo, a uzus językowy, ale również w przeważającym stopniu dyskurs humanistyczny, wskazuje bliskość tych określeń i możliwość stosowania ich zamiennie. Ponadto łączy je wyraźny kontekst negatywny związany z emocjami, które pojawiają się podczas kontaktu z „innym” bądź „obcym” — czyli kimś odległym od naszych dotychczasowych wyobrażeń, doświadczeń i relacji, odmiennym od nas samych i otoczenia, wzbudzającym ciekawość i lęk.

Oczywiście, w tej kwestii pojawiają się również głosy odmienne. Według najbardziej powszechnej interpretacji „obcy” to ktoś z innego kraju/kultury (obcokrajowiec), w każdym razie ktoś z daleka, nie z naszej przestrzeni, natomiast „inny” to ktoś odmienny od nas samych, swój i nieswój jednocześnie, ktoś z otoczenia, ale jednak do nas nieprzystawalny. Ciekawą definicję stworzył Georg Simmel, pisząc:

„(...) oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka”³⁶.

Barnhard Waldenfels mówi natomiast o obcości jako „nieobecności w obecności”³⁷ i podkreśla, iż:

„Pod tym względem obce podobne jest do minionego, którego nie można odnaleźć nigdzie indziej niż w jego skutkach czy w naszej pamięci i które przeto zawsze pozostaje w pewnym dystansie”³⁸.

Natomiast Bożena Chołuj, która twierdzi, iż inność jest kategorią bezpieczną i ambiwalentną zarazem, doszła do jeszcze innego wniosku, a mianowicie stosowanie kategorii inności to według tej badaczki:

³⁵ Przykłady podają za: A. Dąbrówka, Ł. Dąbrówka, E. Geller, *Słownik antonimów*, Świat Książki, Warszawa 2004 oraz W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

³⁶ G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 204-205.

³⁷ B. Waldenfels, dz.cyt., s. 158.

³⁸ Tamże.

„(...) swoistego rodzaju strategia unikania tego, co w danej inności jest nam obce, to sposób na oswajanie i tolerancję bez rozpoznania obcości i co gorsze, bez głębszej refleksji nad tym, jaki mamy do niej stosunek”³⁹.

W kontekście tych słów, obcość wydaje się być znacznie bardziej radykalna oraz z pewnością oparta na wyrazistszych, ontologicznych różnicach niż inność⁴⁰. Odniesić można także wrażenie, iż inność, zgodnie z zaproponowanym sposobem myślenia, w przeciwieństwie do obcości utrzymuje się na powierzchni poznania, skupia się na oswojeniu i tolerancji, ale bez właściwego „rozpoznania” (?), jako bezpieczna strategia — nie wnika w głąb, nie doprowadza do bezpośredniej konfrontacji.

Czyżby więc inność to obcość w wersji soft? Czy, gdyby obcość podlegała gradacji, inność byłaby jej początkowym, najlżejszym etapem? Nie zgadzam się z tym sposobem definiowania inności. Nie rozumiem również sugestii Bożeny Chołuj, która twierdzi, iż inność to kategoria bezpieczna, bowiem nie niesie ona w sobie „zagrożenia wykluczenia, konfliktu”⁴¹.

Nawet jeżeli zastosujemy rozróżnienie (odseparujemy „innego” od „obcego”) — trudno nie zauważyć, iż zarówno o inności (ale podkreślę jeszcze raz, iż mam na myśli inność niezbanalizowaną, nietraktowaną jako powszechny sposób odróżniania się jednostek), jak i o obcości — nie możemy mówić w kategoriach mniej lub bardziej (nie)bezpiecznej przygody. Inność, podobnie jak obcość, staje się, według mnie, wariantem egzystencji, w którym zakodowane są wszelkie konsekwencje związane z jego realizacją, takie jak: stygmatyzacja, asymilacja, kulturowy kanibalizm oraz inne potencjalne formy wykluczenia, łącznie z autowykluczeniem (interpretowanym jako strategia obronna, wyprzedzenie potencjalnego ataku; choć nie zapominajmy, iż w przypadku artystów może okazać się ono formą autokreacji wizerunku). Wykluczenie jest więc integralną częścią istnienia Innego — a dowodem na to jest literatura podejmująca problematykę inności.

Dlaczego jednak mówiąc o inności posługuję się określeniem „wariant egzystencji”? Slavoj Žižek, pisząc o swoistej metodologii rasizmu, stwierdził:

„(...) «byt»/egzystencja czarnych (tak jak białych czy jakichkolwiek innych) jest bytem społeczno-symbolicznym. Jeśli są traktowani przez białych jako gorsi, to oczywiście stają się gorsi na poziomie swojej społeczno-symbolicznej tożsamości. Innymi słowy,

³⁹ B. Chołuj, *Inność w powieściach Teodora Fontane*, w: *Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka, IBL, Warszawa 2004, s. 283.

⁴⁰ Podobne sugestie odnajdziemy w pismach Bernharda Waldenfelsa, który podkreśla, iż „obce” to nie tylko „inne”, czyli oparte o rozgraniczenie — „doświadczenie obcego powstaje dzięki ograniczeniu i odgraniczeniu. Coś jawi się jako obce, gdy wymyka się nam poza granice naszego własnego”. Zob. B. Waldenfels, dz.cyt., s. 157-158.

⁴¹ Tamże.

ideologia białych rasistów jest w performatywnym sensie skuteczna. To nie jest tylko interpretacja tego, czym są czarni, ale interpretacja, która determinuje sam byt i egzystencję społeczną interpretowanego podmiotu⁴².

Jeżeli spojrzymy na jednostkę w zaproponowany powyżej sposób, wówczas odsłonią się nam jej dwa podstawowe wymiary: społeczny i symboliczny. **Tak więc odmieniec, będący symbolem obcości i niższości, z reguły funkcjonuje w określonej przestrzeni społecznej w taki sposób, na ile pozwala mu ów symboliczny, narzucony przez zbiorowość wymiar jego bytu.** W konsekwencji pojawia się bardzo niebezpieczne uproszczenie, które można sprowadzić do schematu: „jesteś tym, jak jesteś traktowany”, a dopiero w następnej kolejności: „jesteś traktowany zgodnie z tym, kim jesteś” — choć to już właściwie nie ma żadnego znaczenia, bo „jesteś tym, za kogo cię uważamy”. Ten mechanizm przypomina paradoks, na który zwrócił uwagę Jean Paul Sartre, pisząc: „Żydem jest ten, kogo mają za Żyda⁴³. W ten oto sposób Inny — symbolicznie „gorszy” staje się dosłownie „gorszy” (w praktyce) — w pewnym sensie zgodnie z zasadą samospełniającej się przepowiedni, najtrafniej zdefiniowaną przez W.I. Thomasa: „Jeśli ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, to stają się one sytuacjami rzeczywistymi⁴⁴”.

Mówiąc wprost: określenie „inny” z reguły nie jest jednym z elementów charakterystyki danej osoby, lecz traktowane jest w kategoriach społecznej „wizytówki”, a przede wszystkim generuje potencjalne reakcje środowiska zewnętrznego, współdecydującego o faktycznym wymiarze funkcjonowania jednostki w kulturze. Dlatego inność traktuję w swoich rozważaniach konsekwentnie jako wariant egzystencji.

I jeszcze jedna kwestia: czy Inny rozumiany przeze mnie jako odmieniec egzystencjalny, jednostka nieodnajdująca się w dominującym systemie społeczno-kulturowym, świecie materialnym i świecie wartości, to pojęcie nie nazbyt ogólne? Czy nie stanowi ono tym samym niebezpieczeństwa związanego z generalizacją — tym bardziej, iż kategoria odmieńców jest wewnętrznie niezwykle zróżnicowana, co udowadnia chociażby typologia wprowadzona przez Tzvetana Todorova w *Podboju Ameryki*, który wyodrębnił zarówno *innego we mnie*, odmienca we własnej grupie — społeczeństwie oraz innego z zewnątrz, odmienca kulturowego, różniącego się od nas językiem, religią, kolorem skóry

⁴² S. Žižek, *Lękaj się bliźniego swego jak siebie samego*, tłum. A. Szczyńskiak, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13, s. 145.

⁴³ J. P. Sartre, *Reflection sur la question juive*, Paris 1946. Cyt. za: Z. Benedyktowicz, dz.cyt., s. 43.

⁴⁴ Cyt. za: R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 462.

itp.⁴⁵ Na kwestię wewnętrznego zróżnicowania odmieńców i pułapkę uogólnienia w kontekście ich opisywania zwracał uwagę chociażby Hans Mayer, który stwierdził:

„Dlatego jeśli badać problem odmieńców w historii i współczesności, literaturze i sztuce, konkluzja, jeśli można to nazwać konkluzją, będzie taka, że oświecone prawodawstwo, które dąży do równouprawnienia, obejmuje z definicji zarówno przypadki normalne, jak i wyjątki. Ten sposób jednak nieuchronnie godzi w egzystencjalną specyfikę outsiderów. Ponadto Judyta, mieszkańcy Sodomy i potomstwo Szajloka mogą być pojmowani jako grupa, tylko jeżeli kryterium jest negatywne. Nie istnieją między nimi żadne związki”⁴⁶.

Otóż, po pierwsze: nie próbuję tworzyć homogenicznego, zamkniętego podmiotu Innych, byłoby to samo w sobie paradoksem. Jestem przekonana, iż współczesne określenie Innego/obcego musi być elastyczne. Dlaczego? Zwraca na to uwagę Zygmunt Bauman, stwierdzając: „Są dziś obcy tak samo nietrwali i zmienni jak własna tożsamość, podobnie jak w jej przypadku, brak im trwałego punktu zaczepienia”⁴⁷ oraz dodając: „(...) obcego tak samo trudno dziś jednoznacznie i ku ogólnej zgodzie nanieść na mapę, jak i wszystko, co do przestrzeni społecznej należy: «Inny jawi się w wielorakich postaciach, jest wszędobylski, zmienia przypisanie zależnie od zmiany sytuacji», powiada Balandier”⁴⁸.

Po drugie: o Innych jako podmiocie grupowym można mówić w kontekście zewnętrznego odniesienia: przede wszystkim do mechanizmów represyjnych, które stosowane są przez system społeczno-kulturowy. Dlatego z jednej strony przedstawiam, jak bardzo różnorodne mogą być próby zdefiniowania Innego, klasyfikowanego różnorodnie, w zależności od skali badań, dziedziny nauki, danej kultury i jej specyfiki, historycznych przemian itp. Natomiast z drugiej strony wskazuję mechanizmy reakcji na odmieńca, które wydają się być bardzo zbliżone i to niezależnie od tego, jak definiowany jest Inny.

Elżbieta Czykwin, opisując rolę stygmatyzacji społecznej, podkreśliła, iż mimo wewnętrznego zróżnicowania grup stygmatyzowanych uprawnione jest rozpatrywanie wszystkich tych kategorii osób wspólnie, ponieważ łączy je negatywne naznaczenie ze strony większości oraz podobne doświadczenia związane z ostracyzmem społecznym — co z kolei może prowadzić do ukształtowania się tożsamości negatywnej. Zgadzam się z tą hipotezą, ale czuję niedosyt związany z rozwinięciem kwestii mechanizmu społecznego naznaczania.

⁴⁵ Więcej na ten temat: T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

⁴⁶ H. Mayer, dz.cyt., s. 548.

⁴⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000, s. 51.

⁴⁸ Tamże, s. 28.

Badaczka ta stwierdziła bowiem, iż owo naznaczenie „nie jest ani stałe, ani wszechobecne, ani powszechne. Przeciwnie, jest ono funkcją czasu, miejsca i konkretnego kontekstu społecznego (...)”⁴⁹, sygnalizuje także, iż zjawisko to aktualizuje się w interakcji z innymi. Owszem, zgadzam się — naznaczenie społeczne jest z pewnością uzależnione od kontekstu historycznego, społecznego, kulturowego itp., ale czy jego podstawowy, fundamentalny mechanizm (uruchamiany w danym momencie bądź nie) nie jest jednak stały, uniwersalny i powtarzalny? Czy aby nie jest tak, iż społeczne odrzucenie odmieńców, ów gest podkreślający ich obcość i potrzebę separacji bądź likwidacji — są realizowane z różnych powodów, z mniejszą lub większą intensywnością, w nieraz odmiennych konfiguracjach, ale opierają się na zadziwiająco spójnym, transkulturowym wykluczającym schemacie działań (a właściwie „stereotypie” — pod względem struktury analogicznym do stereotypu girardowskiego „kozła ofiarnego”) oraz towarzyszącym mu charakterystycznym dyskursie?

Konkludując: **owszem, definicja Innego jest zmienna, bardzo szeroka i relatywna kulturowo — jednak sam mechanizm reakcji na inność wydaje się być spójny i powtarzalny. Oczywiście, może być on stosowany z różnorodną intensywnością i w odmiennych formułach — w zależności od warunków historyczno-kulturowych, jednak istota tego mechanizmu, jego struktura i zasady funkcjonowania pozwalają mówić zarówno o swoistej matrycy wykluczenia, jak również o uniwersalnym, stygmatyzującym dyskursie, który od samego początku towarzyszy zjawisku inności.** Inny ma wiele twarzy, ale sposoby, by mu tę twarz odebrać — są w przedziwny sposób analogiczne.

Po drugie: analizując literaturę podejmującą problematykę inności, obcości i stygmatyzacji (choćby w kontekście psychologicznym, socjologicznym) można odnieść wrażenie, iż o powyższych zjawiskach najczęściej mówi się w kategorii społecznych dewiacji, buntu przeciwko instytucjom społecznym i systemowi wartości, ponadto eksploatowany jest zwłaszcza wątek chorób psychicznych, nałogów i zaburzeń seksualnych. Inni, w kontekście tychże analiz, to przede wszystkim neurotycy, histerycy, alkoholicy, narkomani, włóczędzy itp. **Interesuje mnie problem inności, która niekoniecznie przyjmuje formę powierzchownie rozumianej dewiacji i tak naprawdę może nie mieć żadnego związku z łamaniem prawa bądź obyczajowym skandalem.** Fascynujące w zjawisku inności jest również jego drugie, bardziej kameralne oblicze — być może mniej efektowne, ale także prawdziwe. Inność jako symbol odmiennej wrażliwości determinującej

⁴⁹ E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 9.

relacje ze światem, inność jako prywatna tajemnica i nieraz osobisty dramat związany z tym, iż nigdy nie jest się sobą bądź u siebie. Inność, która choć niej jest chorobą, to jednak jest nieuleczalna.

W rozdziale *Inność — między asymilacją a wykluczeniem* dokonuję przeglądu koncepcji badawczych dotyczących inności. Analizuję różnorodne sposoby definiowania Innego — przede wszystkim w kontekście normy, systemu i ponowoczesności. Jest to próba odtworzenia, re-interpretacji wielowątkowej, ulegającej kulturowym przeobrażeniom historii Innego; jego wcieleń i twarzy. W następnym rozdziale *Piekło Innego — przegląd strategii represyjnych wobec inności* śledzę proces kontrreakcji na obcego oraz kształtowanie się narzędzi społecznych służących naznaczaniu. Natomiast w rozdziale „*Cała nie stąd*» *Kategorie inna – obca – wykluczona w tekstach wybranych poetek współczesnych* zastanawiam się nad śladami inności w poezji współczesnej, przyglądam się temu zjawisku z perspektywy wcześniejszych analiz, jak również m.in. stereotypu twórcy jako Innego. Analizując poezję wybranych polskich autorek, zastanawiam się także nad statusem kobiety jako Innej, odnoszę się do tropów badawczych proponowanych przez *écriture féminine* i *queer theory*, pytam, czy poezja jako świadectwo egzystencji odmieńców może być ich symbolicznym spełnieniem. Na końcu rozdziału interpretacyjnego sygnalizuję również obecność w wybranych tekstach poetów współczesnych — figury kobiety jako Innej, zwłaszcza rekonstrukcji (imitacji?) jej języka. Czy to tylko literacka maska, czy może próba mówienia o inności transgenderowym głosem, głosem odmieńca?

Chciałabym podkreślić, iż świadomie wybrałam teksty poetyckie głównie tych autorek⁵⁰, których twórczość traktowana jest często jako niszowa (książki poetyckie wydane przez małe wydawnictwa, słaba dystrybucja, mało omówień krytycznoliterackich itp.). Odkrywanie „obcości” w tych teksach, w połączeniu ze swoistą kameralnością twórczości wybranych poetek⁵¹, zyskiwało zupełnie inny wymiar badawczy. Decyzja dotycząca wybory tekstów kobiet-autorek jest powiązana z przekonaniem, iż w przypadku kobiecej twórczości problem inności zyskuje (niestety — w sposób naturalny) dodatkowy kontekst, związany przede wszystkim z etykietowaniem płci; kontekst, który w tekście niczym w zwierciadle — zyskuje stopień „widzialności” umożliwiający dialog.

⁵⁰ Wyjątek stanowi Ewa Sonnenberg i Jolanta Stefko, które są wyraźnie rozpoznawalne w środowisku literackim, wydały książki w wydawnictwach zapewniających im odpowiednią promocję i doczekały się licznych omówień krytycznoliterackich.

⁵¹ Oczywiście, można zadać pytanie, czy poezja współczesna nie jest obecnie niszowa sama w sobie, offowa i kameralna jak nigdy dotąd — biorąc pod uwagę chociażby fakt śladowej sprzedaży książek poetyckich, słabej dystrybucji, coraz mniejszej ilości profesjonalnych wydawnictw decydujących się na druk tomików oraz rozproszonej działalności wydawniczej prowadzonej przez wydawnictwa amatorskie, np. książki przy czasopismach, wydawanie własnym sumptem itp.).

Moim rozważaniom będą towarzyszyć fragmenty wykładów Ryszarda Kapuścińskiego:

„Będziemy (...) ciągle spotykać nowego Innego, który powoli zacznie wyłaniać się z chaosu i zamętu współczesności. Możliwe, że ten Inny zrodzi się ze spotkania dwóch przeciwstawnych nurtów tworzących kulturę współczesnego świata – z nurtu globalizującego naszą rzeczywistość i z drugiego, zachowującego nasze odmienności, nasze różnice, naszą niepowtarzalność”⁵².

Czy gotowość na to spotkanie nie jest także gotowością na samego siebie?

⁵² R. Kapuściński, dz. cyt, s. 75.

ROZDZIAŁ I

1. Inność — między asymilacją a wykluczeniem

Mówiąc o inności, której geneza bezpośrednio powiązana jest z wartościowaniem, trudno nie wspomnieć o fundamentalnych podziałach: na grupę własną i grupę obcą (*in group, out group*), swojego i obcego, normalnego i odmieńca. To właśnie podziały tego typu, dokonujące radykalnego uporządkowania rzeczywistości, odsłaniają mechanizmy myślenia o inności, jak również pozwalają przyjrzeć się obcości z różnych perspektyw. Analizując definicje, koncepcje, hipotezy, a często po prostu ślady Innego — nie chcę proponować kolejnej wycieczki do galerii kulturowych osobliwości. Moim celem jest próba udzielenia odpowiedzi na pytania: jak definiowany jest Inny z perspektywy różnych dziedzin humanistyki, a także odrębnych kultur; jakie są punkty wspólne, a jakie odrębne dla portretów obcych, na czym polega zmiana związana z myśleniem o inności w epoce ponowoczesnej, kim (a może czym) Inny dla nas tak naprawdę jest, kim jest Ten Sam, kim jesteśmy my?

1.1. Twarze Innego. Sposoby definiowania inności — norma, system, ponowoczesność

W kontekście różnorodnych sposobów definiowania odmieńca, bardzo istotna okazuje się uwaga Zygmunta Baumana, który zauważył, iż obcy, paradoksalnie, nie jest kimś absolutnie nieznanym, wprost przeciwnie — w pewnym sensie znamy go, bowiem to ktoś komu przyglądaliśmy się nieraz, w dodatku dość uważnie:

„Aby kogoś uznać za obcego, muszę już o nim wiedzieć to i owo. Przede wszystkim, muszą się obcy pojawić kiedyś nieproszeni w polu mego widzenia, tak że jestem skazany na przyglądanie im się z bliska”¹.

Odmieńcy nie są neutralni i nieszkodliwi, nie są też z pewnością niewidzialni. Rozpoznajemy ich automatycznie, a następnie uruchamiamy zasób konkretnych zachowań, stereotypów i lęków. Reagujemy instynktownie, podświadomie — dlaczego? Erik Erikson, wydaje się sugerować, iż potrzeba inności-odrębności, jest tak naprawdę naturalnym instynktem, podobnie jak potrzeba tożsamości negatywnej okazuje się, paradoksalnie, jedną

¹ Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 61.

z „uniwersalnych potrzeb psychologicznych”². Nie chodzi jednak o to, że każdy z nas, przechodząc na stronę tożsamości negatywnej, symbolizowanej zgodnie z koncepcją tego badacza z antywartościami, sferą zakazanych postaw i czynów, przestrzenią społecznej dezaprobaty — chce być zły, ale o to, iż, jak dowodzi analiza potencjalnych źródeł tożsamości negatywnej, odrzucenie inności już od wczesnego dzieciństwa staje się warunkiem bycia zaakceptowanym — a to z kolei nieraz budzi radykalny sprzeciw. Dlaczego tak się dzieje, skąd nasz bunt? Otóż, od dzieciństwa spotykamy się z fundamentalnym rozróżnieniem na dobro i zło, a także ich fizycznymi wcieleniami, czyli dobrymi i złymi ludźmi. Jak stwierdza interpretator koncepcji Erika Eriksona — Lech Witkowski:

„Wraz z zarysowującą się autonomią ruchową i potrzebą ekspresji własnej woli u dziecka, kluczowe staje się wbudowanie w proces jego rozwoju socjalizacyjnego mechanizmu wskazującego obszar wyłączony, od którego stronięcie jest warunkiem akceptacji w otoczeniu”³.

Naturalną konsekwencją jest więc napięcie pomiędzy pragnieniem odkrycia owego obszaru oraz uzyskania osobistej autonomii a strachem przed utratą akceptacji. Podobnie zresztą jak w przypadku teorii Zygmunta Freuda dotyczącej instynktów i ich sublimacji, również u Erika Eriksona pojawia się wewnętrzny konflikt pomiędzy „chcę” a „powinienem”. Lech Witkowski dodaje:

„Stąd biorą się składowe tożsamości negatywnej, gdyż to właśnie ona dostarcza explicite obrazów odrzucanej inności, do «której nie należy się upodabniać, by mieć szansę na akceptację» (...)”⁴.

Inność, inny — stają się więc symbolem wolności i tajemnicy, a jednocześnie **Inny to właśnie ów obszar zakazany bądź podmiot wyłączony**, którego dorośli od dziecka uczą nas unikać, zresztą zgodnie z moralnym abecadłem. I w ten oto sposób inność jako fantazmat przechodzi w umysłach na stronę zła i ciemności, i nieraz, niestety, do końca tam pozostaje.

Interesującą spojrzenie na zjawisko inności powiązane z problematyką władzy konstytuującej się w systemie nauczania, proponują twórcy koncepcji systemu oświaty — Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passeron. Autorzy *Reprodukcji: elementów teorii systemu nauczania*, przyglądając się systemowi edukacji, dochodzą do wniosku, iż jest to struktura, której funkcjonowanie opiera się na *przemocy symbolicznej*:

² E. Erikson, *Dimensions of a New identity: the 1973 Jefferson Lectures In Humanities*, W. Norton, New York 1974, s. 42. Cyt. za: L. Witkowski, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1989, s. 69.

³ L. Witkowski, dz. cyt., s. 76.

⁴ Tamże.

„Każda władza o przemocy symbolicznej, to znaczy każda władza, której udaje się narzucić znaczenia, i to narzucić je jako uprawnione, ukrywając układy sił leżące u podstaw jej mocy, dorzuca do owych układów sił swoją własną moc, to znaczy moc czysto symboliczną”⁵, a tym samym: „każde działanie pedagogiczne stanowi obiektywnie symboliczną przemoc jako narzucenie przez arbitralną władzę arbitralności kulturowej”⁶.

Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passeron dokonują wyraźnej charakterystyki działania pedagogicznego jako „reprodukującego dominującą kulturę i tym samym przyczyniającego się do reprodukcji struktury układu sił w formacji społecznej, w której dominujący system nauczania dąży do zapewnienia sobie monopolu na uprawnioną przemoc symboliczną”⁷.

W ten oto sposób edukacja okazuje się systemem, w którym dominujące grupy lub klasy społecznie (*dysponenty kultury oficjalnej*) nie tylko określają zasady funkcjonowania ładu społecznego według własnej wizji, ale przede wszystkim narzucają tej wizji charakter oficjalny, uprawniony, uniwersalny, by następnie przekazywać ją kolejnym pokoleniom. Działania edukacyjne stają się tak naprawdę mechanizmami podtrzymującymi funkcjonowanie dominującej kultury i struktury społecznej, które są konsekwentnie uruchamiane „niewidzialną” (czytaj: nieuświadomioną przez odbiorców) ręką *przemocy symbolicznej*. **Edukacja jest to więc system oparty na reprodukcji — także matrycy wykluczenia, mówiąc wprost: to system, w którym inność jako kategoria podporządkowana albo podlega kontroli i zachowuje swój „legalny” wymiar, akceptowany przez system — albo oficjalnie nie istnieje.**

W jaki sposób inność w ramach owego systemu edukacji może podlegać kontroli? Odpowiedzią na to pytanie jest tzw. *habitus* — zasób schematów wyobrazeniowych oraz psychiczno-biologicznych dyspozycji, który podtrzymuje reprodukcję struktury edukacyjnej poprzez uruchamianie praktyk zgodnych z dominującym systemem. Jak twierdzi Bourdieu i Passeron *habitus* „jest analogiczny do kapitału genologicznego”⁸, jest więc w pewnym sensie zbiorem zachowań, wyobrażeń i nawyków kulturowych (stopniem uprawnionych kompetencji⁹) przekazywanych nam z pokolenia na pokolenie, „wpajanych” przez *dysponentów kultury oficjalnej*, bezrefleksyjne, odruchowo realizowanych i powielanych dalej. W strukturę *habitusów*, które ze sobą rywalizują i walczą o dominację w obszarze poszczególnych *pól symbolicznych* (naukowych, politycznych, artystycznych) jest więc

⁵ P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 60.

⁶ Tamże, s. 61.

⁷ Tamże, s. 64.

⁸ Tamże, s. 91.

⁹ Tamże, s. 93.

z pewnością wpisany akceptowalny przez system wzorzec inności wraz z potencjalnym łańcuchem kontrreakcji. **Inność jest więc dopuszczalna, dopóki jest systemowa** — czyli dopóki mieści się w ramach schematu reprodukującego konkretną strukturę społeczną, ustanowioną przez grupę dominującą.

Przyglądając się definicjom odmieńca, nie sposób pominąć badań Slavoj Żiżka, zwłaszcza tych dotyczących antysemityzmu jako paradygmatu konstytuującego się w myśleniu ideologicznym i kształtowaniu tożsamości zbiorowej. Autor *Wzniosłego obiektu ideologii* na podstawie analizy fantazmatu Żyda i społecznej, utylitarnej funkcji obcego, odsłania uniwersalny mechanizm związany z kreowaniem w świadomości zbiorowej obrazu odmieńca — a tym samym demaskuje manipulację społeczną, która permanentnie stara się ukryć słabość i chwiejność struktury, jaką jest społeczeństwo. Slavoj Žižek dochodzi do następujących wniosków:

„Teza Laclau i Mouffe, że «Społeczeństwo nie istnieje», że to, co społeczne, jest zawsze niespójnym polem ustrukturyzowanym wokół konstytutywnej dla społeczeństwa niemożliwości, przecinanym przez podstawowy «antagonizm» — właśnie ta teza implikuje, że każdy proces identyfikacji nadający nam trwałą społeczno-symboliczną tożsamość jest ostatecznie skazany na porażkę”¹⁰.

Jeżeli przyjmiemy za punkt wyjścia fakt, iż cechą immanentną każdego społeczeństwa jest wpisany w jego strukturę antagonizm i niespójność (utopijność ontologiczna?), wówczas funkcja fantazmatu wydaje się być oczywista, a argumentacja Slavoj Żiżka w pełni przekonująca, zwłaszcza, gdy stwierdza, iż podstawową rolą fantazmatu jest „zamaskowanie tej niespójności, zamaskowanie faktu, że «Społeczeństwo nie istnieje», i w ten sposób skompensowanie mu nieudanej identyfikacji”¹¹.

Dochodzi więc do podstawowego przesunięcia antagonizmu wpisanego w tożsamość społeczną — bezpośrednio na postać Żyda, który staje się kozłem ofiarnym, figurą skupiającą w sobie różnorodne formy społecznych antagonizmów (ekonomicznych, politycznych, moralnych, religijnych, seksualnych itp.), skondensowanych i ulegających w jego wnętrzu swoistemu „zmiksowaniu”, które ostatecznie tworzą homogeniczną, odrażającą postać odmieńca.

Paweł Dybel, interpretując koncepcję Slavoj Żiżka związaną ze zjawiskiem antysemityzmu, stwierdził, iż:

¹⁰ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 157.

¹¹ Tamże.

„(...) na jego przykładzie możemy w sposób szczególnie klarowny pokazać, jak istotną rolę w konstrukcji jednostkowej czy zbiorowej tożsamości pełnią jej wyobrazeniowe fantazmaty na temat «innego (innych)», na którego przenosi (projektuje) ona własne lęki i «obrzydliwości». Jak bardzo ów inny — Żyd jest jej potrzebny po to, aby mogła się ona utwierdzić w swym własnym spojrzeniu na świat, zadomowić się w nim, poczuć się w nim swojsko”¹².

Ten pogląd pokrywa się zresztą z omawianą wcześniej koncepcją Erika Eriksona, który zauważył, iż wpajany dziecku podział na dobrych i złych ludzi, połączony z moralnym samoodróżnieniem, sprawia, iż może ono już od najwcześniejszych lat dokonywać „projekcji tego, co musi zanegować w sobie (...)”¹³.

Dlaczego te spostrzeżenia są tak istotne w kontekście prowadzonej przeze mnie analizy definicji odmienca? Otóż, dlatego, iż demaskują one proces kształtowania się tożsamości zbiorowej, w którą programowo wpisana jest figura Innego, będąca swoistą projekcją wewnętrznej negatywności i autoagresji¹⁴. Anthony Elliott, analizując hipotezę Slavoję Žižka zapisaną we *Wzniosłym obiekcie ideologii*, dodaje:

„Żyd (...) pełnił przez długi czas rolę symptomu właściwego nowoczesnemu społeczeństwu fundamentalnego antagonizmu (...). Oznacza to, jak wyjaśnia Žižek, że projektując inność na Żydów, społeczeństwo «ustanawia» pozornie pozbawiony konfliktów i harmonijny świat”¹⁵.

Sam Žižek zresztą stwierdza w pewnym momencie swoich rozważań, iż:

„«Żyd» stanowi właśnie ucieleśnienie pewnej przeszkody — stanowi element uniemożliwiający uzyskanie przez społeczeństwo pełnej tożsamości jako zamkniętej, homogenicznej totalności”¹⁶.

Jakie są więc bezpośrednie konsekwencje takiego spojrzenia na zjawisko inności? Otóż, po pierwsze: Inny jest wpisany w proces kształtowania się tożsamości i tak naprawdę chroni nas przed prawdą o samych sobie; być może jest substytutem nas samych, wcieleniem, klonem umożliwiającym zaspokojenie autoagresji poprzez jej przeniesienie na zewnętrzny obiekt. Po drugie: wypełnia rolę symbolicznego katalizatora skupiającego w sobie całe zło i niesprawiedliwość zastanego świata. A przede wszystkim: jest potrzebny, by skutecznie

¹² P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000, s. 304.

¹³ Cyt. za: L. Witkowski, dz. cyt., s. 77.

¹⁴ Julia Kristeva określa obszar tej projekcji jako *abject*, w tłumaczeniu polskim używane jest określenie: wymiot, pomiot. Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

¹⁵ A. Elliott, *Koncepcje ja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007, s. 96.

¹⁶ S. Žižek, dz. cyt., s. 158.

usprawiedliwiać bezradność, strach, osobiste bądź narodowe klęski, gasić wewnętrzne pożary, wzniecane przez instynkty i niekontrolowane do końca emocje. **Paradoksalnie, zgodnie z koncepcją Slavoj Żižka — to właśnie społeczeństwo wytwarza Innego, powołuje go do życia, by samemu móc żyć i wytwarzać iluzję, iż zlikwidowanie owej wewnętrznej, systemowej przeszkody — odmieńca, to podstawowy warunek urzeczywistnienia wizji idealnego świata z idealnymi ludźmi.** Samozakłamanie polega więc na prostym mechanizmie: na przeszkodzie stoi tylko on — „Żyd”, obcy, wróg. A tymczasem przeszkodą jest samo społeczeństwo. U podstaw kultury być może leży ów symboliczny mord (o którym pisał Freud), kolektywny gwałt (jak sugerował to Girard), umowa społeczna jako antidotum na wojnę wszystkich ze wszystkimi (zgodnie z koncepcją Hobbesa), ale to, co łączy te wszystkie koncepcje to idea „oczyszczania” społeczeństwa z wrogów, symbolicznych przeszkód, Innych. Projektując całą, wewnętrzną negatywność na tych drugich twierdzimy, że oczyszczamy społeczeństwo i zarazem oczyszczamy się. W przypadku obu tych form — jest to „oczyszczenie” pozorne. Dlatego właśnie Slavoj Žižek swoje rozważania o fantazmacie Innego na podstawie figury „Żyda” kończy stwierdzeniem:

„Jeśli ujmiemy «Żyda» z perspektywy (korporatystycznego) fantazmatu, będzie się nam jawił jako intruz (...). Ale «przemierzając fantazmat», musimy jednocześnie zidentyfikować się z symptomem: we własnościach przypisywanych «Żydowi» musimy rozpoznać nieuchronny wytwór systemu społecznego. W «nadmiarze», który przypisujemy «Żydom», musimy rozpoznać prawdę o nas samych»¹⁷.

Prawda o Innych staje się bowiem, po części, również prawdą o nas.

Ale pojawia się też inne pytanie: na czym właściwie może polegać ów wewnętrzny antagonizm (a może raczej antagonizmy — jak zdają się sugerować Ernesto Laclau i Chantal Mouffe), który powoduje, iż społeczeństwo okazuje się strukturą niespójną, próbującą zachować minimalny ład — właśnie za cenę projekcji wszelkich przyczyn osobistych i społecznych porażek na symboliczną figurę wroga, odmieńca, obcego?

Wydaje się, że odpowiedź znajdujemy u Michela Foucaulta, który twierdzi, iż „ciało społeczne składa się w gruncie rzeczy z dwóch ras”¹⁸, rozumianych pierwotnie jako grupy, które „nie mają tego samego lokalnego pochodzenia”¹⁹, lecz wskutek podbojów zmuszone są tworzyć w gruncie rzeczy sztuczną całość społeczno-polityczną. Ale ta koncepcja nie przekłada się jedynie na obraz walki między obcymi rasami o zdobycie danych terenów

¹⁷ Tamże, s. 159.

¹⁸ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 68.

¹⁹ Tamże, s. 82.

i zasobów materialnych; ta hipoteza badawcza idealnie opisuje współczesne antagonizmy społeczne, w których wrogą rasą są wszyscy ci, którzy zagrażają oficjalnej władzy i chcą wprowadzać innowacje, które dla grupy dominującej nie są wygodne i bezpieczne. W jednym z wykładów Michela Foucaulta czytamy:

„dyskurs walki ras (...) zostanie ponownie scentrowany i stanie się właśnie dyskursem władzy, władzy centralnej, scentralizowanej i centralizującej: dyskursem walki, który trzeba toczyć nie między dwiema rasami, ale w imieniu jednej konkretnej rasy, która jest jedynie prawdziwa, która dzierży władzę i stanowi normę, przeciwko tym, którzy się od tej normy odchylają i stanowią zagrożenie dla biologicznego dziedzictwa. [...] Nie będzie to już: «Musimy się bronić przed społeczeństwem», ale «Musimy bronić społeczeństwa przed wszystkimi biologicznymi zagrożeniami, jakie niesie ze sobą ta druga rasa, ta podrasa, ta przeciwrasa, którą wbrew sobie ustanawiamy»²⁰.

Czy nie tym jest więc ów wewnętrzny antagonizm, który nieustannie towarzyszy kształtowaniu się społeczności i jej próbom przetrwania — odwiecznym sporem między tymi, którzy rządzą i tymi, którzy owej władzy się poddają, napięciem pomiędzy dyskursem ujarzmiania a dyskursem wolności, wojną między normą a innowacją? To właśnie ten antagonizm w konsekwencji powoduje, iż rasizm rozumiany jako walka dwóch obcych ras zostaje zastąpiony, jak sugeruje Foucault, przez rasizm państwowy i wewnętrzny, umacniający konserwatyzm społeczny i pozwalający na eliminowanie przedstawicieli tej samej rasy, wytworzonych przez ten sam system społeczny — ale jednak pod pewnym względem innych, niebezpiecznych, „swoich” wrogów? Rasizm zaczyna więc pełnić funkcję czysto użytkową, coraz bardziej wyabstrahowaną od rasy rozumianej w sensie biologicznym.

W pracy zbiorowej *Spoleczna psychologia piętna* badacze zwrócili uwagę na fakt, iż:

„(...) w rzeczywistości rasa (podobnie jak inne piętnujące cechy) jest konstrukcją społeczną, która umożliwia wyzysk jednej grupy przez drugą, dzięki usprawiedliwiającej ten wyzysk ideologii (Fields, 1999). To, które grupy zostaną napiętnowane (np. Murzyni lub Włosi), zależy od funkcji, jaką piętnowanie pełni z punktu widzenia grupy dominującej”²¹.

²⁰ Tamże, s. 70.

²¹ *Spoleczna psychologia piętna*, red. T. F. Healtherton, R.E. Kleck, M. R. Hebl, J. G. Hull, tłum. J. Radzicki, M. Szuster, T. Szustowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 29-30.

Tak więc ponownie wracamy do społecznego antagonizmu, w kontekście którego rasa staje się czymś umownym, symbolicznym, a w rzeczywistości okazuje się tylko jednym z haseł wywoławczych uruchamiających proces prześladowania.

Jak widzimy Inny ma już swoją długą, dramatyczną historię. Przebiera się — „wciela” w różne figury, fantazmaty, symbole, metafory, przesady, które są relatywne, zależne od kultury, przemian społecznych, wydarzeń historycznych, a jednocześnie pod wieloma względami stanowią systemowy i wyobrażeniowy constans. Oczywiście, odmieniec nie zawsze, choć przeważnie, odgrywa role negatywne; zdarza się jednak, iż traktowany jest jako wyzwanie, szansa i objawienie. W dalszej części rozważań chciałabym dokładnie przyjrzeć się twarzom Innych z perspektywy różnych koncepcji badawczych, a tym samym zastanowić się, czy już kiedyś je widzieliśmy i co potrafimy w nich dostrzec.

1.1.2. Norma i dewiacja

Właściwie nie sposób mówić o definicjach inności, nie odwołując się do fundamentalnego podziału na normę i patologię; podziału, który wprowadzie od wieków determinuje kształt życia społecznego, ale nie jest jednak tak oczywisty i jednoznaczny, jak mogłoby nam się początkowo wydawać. **Kategoria inności, nieraz utożsamiana z patologią, anormalnością, dewiacją, jest przedstawiana z reguły jako zaprzeczenie i bunt przeciwko normie, świadoma próba przekroczenia jej granic.** Odpowiadając na pytanie, czym jest norma, powinniśmy więc uzyskać również odpowiedź na pytanie, czym jest inność — choć, moim zdaniem, rozpatrywanie tej kategorii poprzez odniesienie się do jej relacji z normą — jest tylko jedną z możliwości budowania definicji inności, która nie wyczerpuje potencjału interpretacyjnego tego pojęcia.

Wśród definicji normy występujących w obrębie różnych dziedzin humanistyki pojawiają się określenia typu: „pewna reguła zachowania czy pewien określony jego wzorzec; odstępstwo od niej wystawia daną osobę na krytykę”²², „to nie tylko nakaz lub zakaz czy reguła postępowania, ale także to, co ten nakaz, zakaz czy regułę uzasadnia”²³, ale również: „aprobowana przez większość członków danej grupy lub społeczeństwa zasada określająca, jakie zachowanie jest w danej sytuacji społecznie akceptowane lub społecznie

²² S. Blackburn (red.), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 261.

²³ A. Podsiad (red.), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000, s. 570.

nieakceptowane²⁴. Ponadto podkreślana jest fundamentalna rola, jaką spełnia norma w społeczeństwie, czyli regulacja zachowań ludzkich, jak również ułatwienie interakcji interpersonalnych „poprzez wskazanie na oczekiwane i odpowiednie w danych warunkach reakcje”²⁵.

Obok tych terminów powraca pojęcie dewiacji, określanej najczęściej jako odchylenie od normy i ogólna nieprawidłowość; badacze wielokrotnie również podkreślają, iż jest to „cecha zachowań lub jednostek: przestępców, homoseksualistów, osób chorych psychicznie itp.”²⁶, a to, co łączy różnorodne formy zachowań dewiacyjnych można sprowadzić do dwóch cech: „naruszenie wzorów normatywnych” i „stygmatyzujące własności dewiacji”²⁷. Teoretycy zajmujący się analizowaniem potencjalnych źródeł dewiacji zwrócili uwagę na czynniki biologiczne (cechy wrodzone) i środowiskowe, ale także przyglądali się dewiacji z perspektywy typów osobowości, efektu polaryzacji społecznej oraz interakcji międzyludzkich. Wprowadzono również wewnętrzne zróżnicowanie w obrębie kategorii, jaką jest dewiacja. Edwin M. Lemert wskazywał na różnice pomiędzy tzw. *dewiacją pierwotną* (wstępne, jednorazowe przekroczenie normy, które nie wiąże się ze społecznym potępieniem i degradacją, ponieważ z reguły podlega procesowi normalizacji) a *dewiacją wtórną*, której konsekwencjami jest wykluczenie i naznaczenie jednostki etykietą dewianta. Lemert podkreślał, iż koncepcja *dewiacji wtórnej* jest logicznym następstwem definiowania dewiacji jako problemu związanego ze zjawiskiem społecznej kontroli, ponadto jest ona nie tylko ukonstytuowana w ramach społecznych ról, ale także utrwalana przez działania prowadzące do jej eliminacji bądź kontroli²⁸.

Natomiast Milton Mankoff wprowadził rozróżnienie na *dewiację osiągniętą* — będącą bezpośrednią konsekwencją złamania normy (np. przestępcy, narkomani itp.) oraz *dewiację przypisaną*, która nie jest efektem konkretnego działania jednostki, czy też złych intencji, lecz wiąże się bezpośrednio z negatywną reakcją społeczną, którą wzbudza jednostka. *Dewiacja przypisana* dotyczy na przykład osób niepełnosprawnych, należących do mniejszości społecznych itp. Interpretatorzy prac Milтона Mankoffa podkreślają znaczenie reakcji społecznej, która de facto ustanawia *dewiację przypisaną*²⁹.

²⁴ G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, tłum. A. Kapciak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 140.

²⁵ Tamże.

²⁶ S. Blackburn (red.), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, s. 54.

²⁷ Tamże.

²⁸ E. M. Lemert, *Human deviance, social problem and social control*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1972, s. 1.

²⁹ Więcej na temat koncepcji M. Mankoffa: E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 31-32.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej problemowi normy. Émile Durkheim w *Zasadach metody socjologicznej* stwierdził, iż „typ normalny pokrywa się z przeciętnym, a każde odchylenie od tego wzorca zdrowia jest zjawiskiem chorobliwym”³⁰. W przypadku tego badacza normalność utożsamiana jest z powszechnością, a owa przeciętność, o której wspomniałam, jest traktowana jednoznacznie, jako efekt hipotetycznego zebrania w całość „cech występujących najczęściej u danego gatunku wraz z ich najostrejszymi formami”³¹. W *Zasadach metody socjologicznej* Durkheim zwrócił również uwagę na zależność pomiędzy normą a fazą rozwoju społecznego:

„(...) zdrowie starca to nie to samo, co zdrowie człowieka w sile wieku, podobnie jak i to ostatnie jest inne niż zdrowie dziecka. Tak samo jest ze społeczeństwami. O fakcie społecznym nie można tedy powiedzieć, że jest normalny dla określonego rodzaju społecznego, jeżeli się nie doda, jaką równie określoną fazę rozwojową mamy na myśli”³².

„Normalność” zmienia się podporządkowując epoce i jej specyfice, ten proces przekształceń dzieje się także tu i teraz, na naszych oczach; a wraz z klasycznym pojęciem „normalności” zmianom ulega zjawisko dewiacji, patologii i w dalszej konsekwencji inności.

Próbując przyjrzeć się nieco bliżej problematyce normy i patologii — z pewnością warto sięgnąć do prac badawczych Floriana Znanieckiego. Według autora książki *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości* człowiek normalny to jednostka potrafiąca przystosować się do wymogów cywilizacji, kształtująca swoją osobowość oraz reakcje interpersonalne zgodnie z funkcjonującymi normami, natomiast *nienormalność* przejawia się w dwojaki sposób: jako *nadnormalność* (czyli odchylenie wzwyż, na przykład wybitni twórcy, naukowcy itp.) oraz *podnormalność* (odchylenie w dół, na przykład złodzieje, chorzy psychicznie, rodziny patologiczne). W tym ostatnim przypadku definicja jest jasna:

„Podnormalność (...) zachodzi wtedy, gdy osobnik bądź nie umie stosować norm systemów kulturalnych, w których uczestniczy, bądź nie chce stosować się do wymagań społecznych swego kręgu — czasem i nie umie, i nie chce (...)”³³.

Znaniecki ogół jednostek charakteryzujących się permanentnym odchyleniem od normy społecznej określa jako tzw. *zбочeńców*³⁴, są to bowiem ludzie „(...) u których

³⁰ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. J. Szacki, Warszawa 1968, s. 86.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 88.

³³ F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Książnica – Atlas, Lwów – Warszawa 1934, s. 305-306.

dążenie do normalności cywilizacyjnej względnie mało jest rozwinięte, i którzy nie w takich lub innych rolach, lecz w całej swej ewolucji biograficznej odstępują od powyższych typów zasadniczych i skłonni są zbaczać z dróg normalnych”³⁵.

Zboczeńcy są również trudni do sklasyfikowania poprzez swoją „atypowość”, problem związany z precyzyjnym określeniem ich osobowości, celów, a przede wszystkim przyczyn odrębnego zachowania. Owe zbaczanie z dróg, które jednostki te podejmują (zob. koneksje etymologiczne terminu dewiacja — od fr. *déviation, dévier* — co oznacza właśnie „zboczyć z drogi”³⁶), przejawia się w regularnym, intensywnym buncie przeciwko przypisanym funkcjom i rolom społecznym, dodajmy — buncie, który nie sprowadza się do jednorazowego efektownego przedstawienia mającego na celu wywarcie określonego wrażenia na najbliższym otoczeniu. **To bunt, który jest egzystencją przeciwko normie**, walką, która jest prowadzona bez względu na poniesione straty, czy też słabe efekty i znikome osobiste profity. To nieustanne, anormalne trwanie w uporze. Tragiczne i śmieszne — dla środowiska zewnętrznego, naturalne, immanentne — dla tych, którzy te próby jednak podejmują.

Na bardzo konkretną i szczegółową definicję normy powołuje się w swoich pracach badawczych Georges Canguilhem, który za *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* przytacza etymologiczne wyjaśnienie pojęcia normy (łac. norma — czyli tzw. kątownica, wyznaczająca kąt prosty, a więc złoty środek), a następnie podkreśla dwa główne znaczenia terminu „normalne”. Po pierwsze: „normalne jest to, co jest takie, jakim powinno być (...)”³⁷. Po drugie (na co zwrócił już uwagę Émile Durkheim):

„normalne, w najbardziej potocznym tego słowa znaczeniu jest to, co spotyka się u większości przedstawicieli danego gatunku lub to, co stanowi wartość przeciętną lub jednostkę miary jakiejś mierzalnej cechy”³⁸.

Interesujące wydają się być jednak i inne spostrzeżenia Canguilhelhema. Badacz ten na przykład uważa, że „swoje znaczenie, funkcję i wartość norma czerpie z faktu istnienia poza nią czegoś, co nie odpowiada jej wymogom”³⁹.

³⁴ Utożsamienie inności ze zboczeniem nie jest nowością. Jeżeli Innych określa się jako społecznych dewiantów, to wystarczy jedynie uwzględnić semantyczną konotację terminu „dewiacyjny” — oznaczającego jednostkę perwersyjną i zboczoną. Zob. M. Bańko (red.), *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 124.

³⁵ Tamże, s. 308.

³⁶ Cyt. za: L. Wiśniakowska (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 194.

³⁷ G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 94.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 200-201.

I kolejna istotna uwaga autora *Normalne i patologiczne*:

„Normować, normalizować znaczy narzucać wymogi istnieniu tego, co zastane, którego wielość i różnorodność jawi się, w świetle owych wymogów, jako coś nieokreślonego, nie tyle obcego, co wrogiego”⁴⁰.

Czyli reasumując: norma jest de facto powoływana automatycznie, w wyniku kontreakcji na to, co normą nie jest bądź nie potrafi być (wszak, jak podkreśla Canguilhem, każda wartość potrzebuje przeciwwartości). I druga kwestia: to wszystko, co nie jest podporządkowane normie poprzez swoją różnorodność i wieloznaczność w sposób naturalny wzbudza negatywne emocje, generuje wrogość i lęk. Jest nie tylko anomalia, jest anormalne. W *Normalne i patologiczne* czytamy:

„(...) «anomalnia» oznacza etymologicznie *an-omalos*, to, co jest nierówne, chropowate, nierównomierne, w takim znaczeniu, w jakim mówi się o terenie”⁴¹.

Anomalnia to więc swoista nieregularność i wpisana w nią nieprzewidywalność, niesymetryczność, tajemnica, ale, jak słusznie zauważa Georges Canguilhem, termin „anormalny” odnosi się już do wartości. W przeciwieństwie do anomalii, która jest terminem opisowym, określenie „anormalny” ma charakter wyraźnie oceniający.

Interesujące jest również spojrzenie Bernharda Waldenfelsa, który podkreśla, iż normalność, owszem, odpowiada obowiązującemu porządkowi — w przeciwieństwie do tego, co anormalne, czyli niezgodne z procedurą, amoralne — ale jej wyznacznikiem jest przede wszystkim funkcjonalność, którą — jak dodaje autor *Topografii obcego* — „(...) już Hobbes nałożył na porządek polityczny skonstruowany tak, by zachował etyczną neutralność”⁴².

W normalności na pierwszym miejscu nie jest więc konkretna wartość, na przykład dobro (w każdym razie nie o to tutaj chodzi), lecz właśnie owa funkcjonalność, zapewniająca sprawne, skuteczne działanie systemu.

Ale chyba najbardziej przejmujący i szczegółowy obraz relacji pomiędzy normą a innością przedstawił w swoich pracach badawczych Michel Foucault. Ukazując powiązania pomiędzy władzą a wiedzą, a właściwie wiedzą, która wiernie służy władzy, przyczyniając się do kontrolowania i dyscyplinowania jednostek — autor *Trzeba bronić społeczeństwa* zdemaskował proces, który moglibyśmy określić jako **dyktaturę normy**. W ramach dyktatury normy funkcjonuje banalnie prosty mechanizm: wiemy tak naprawdę

⁴⁰ Tamże, s. 201.

⁴¹ Tamże, s. 100.

⁴² B. Waldenfels, dz.cyt., s. 186.

to, co możemy wiedzieć, wiemy tyle, ile nam pozwolono. Dlaczego? **Ponieważ wiedza nie jest obiektywnym i niezależnym obrazem rzeczywistości, lecz jej konkretną, nieprzypadkową interpretacją.** Ponadto jest powiązana z władzą i ulega jej ingerencjom. Autor *Szaleństwa i literatury* podkreśla, iż w ramach wiedzy-władzy ogromną rolę odgrywa ściśle kontrolowany dyskurs, który funkcjonuje na usługach władzy:

„Społeczeństwo takie jak nasze zna, rzecz jasna, procedury wykluczenia. Najbardziej oczywista, najbliższa nam to zakaz. [...] Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy — jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”⁴³.

Oprócz zakazu — przede wszystkim kontrolującego słowo i jego artykulację, funkcję wykluczającą spełnia opozycja rozumu i szaleństwa oraz prawdy i fałszu, normy i patologii itd. Dyskurs ma być nie tylko racjonalny i odrzucać alternatywny porządek (nieporządek?), jaki stwarza szaleństwo, ale także ma wpisywać się w wolę prawdy — zapewniającej ciągłość władzy, utrwalającej pozycję dominującego dyskursu, potwierdzającej ustanowione reguły:

„Tak więc owa wola prawdy, podobnie jak inne systemy wykluczenia, opiera się na podstawie instytucjonalnej. Jest ona jednocześnie wzmocniana i przeprowadzana przez cały zespół praktyk takich, rzecz jasna, jak pedagogika, jak systemy ksiązek, wydawnictw, bibliotek, jak niegdyś towarzystwa nauk, a obecnie laboratoria”⁴⁴.

Władza akceptując dany dyskurs bądź potępiając inny — świadomie wkracza więc w obszar wiedzy, a tym samym podporządkowuje sobie system wartościowania, ujawniania i zatajania informacji o świecie i człowieku. Ale jest też druga strona tej zależności: wiedzieć to znaczy mieć władzę. W tym kontekście zastosowanie ma inny mechanizm: im więcej o tobie wiem, tym większe mam potencjalne możliwości kontroli i tresury. Wiem, czyli dominuję.

Owe tendencje ujarzmiające wraz z instytucjami i metodologiami umożliwiającymi coraz doskonalszy proces kontroli i nadzoru, doprowadzają do ukształtowania się specyficznej formy społeczeństwa, skazanego na normalizację.

„Fakt, że w naszych czasach władza sprawowana jest zarazem przez prawo i przez techniki dyscyplinarne, że te techniki i zrodzone z dyscypliny dyskursy wdzierają się na obszar prawa, że procedury prawne są coraz wyraźniej kolonizowane przez mechanizmy

⁴³ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7-8.

⁴⁴ Tamże, s. 13.

normalizacji, może, jak sądzę, wyjaśnić globalne funkcjonowanie zjawiska, które nazwałbym «społeczeństwem normalizacyjnym»⁴⁵.

Już wcześniej sugerowałam, iż Michel Foucault traktował społeczeństwo jako obszar nieustannego sporu pomiędzy dwiema rasami, choć właściwie ów spór można współcześnie sprowadzić nie tyle do walki międzyrasowej, ale konfliktu tych grup, które ustanawiają normę i czuwają nad jej przestrzeganiem z jednostkami, które niebezpiecznie blisko zbliżyły się do granic społecznej normy i są gotowe je przekroczyć w imię autopoznania i wolności. *Społeczeństwo normalizacyjne* to efekt prowadzonego sporu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami normy; nie da się ukryć, **w tej wojnie, paradoksalnie, normą staje się zwycięstwo normy.**

Autor *Historii seksualności* nie demaskuje jedynie funkcjonowania władzy dyscyplinarnej (widocznej nie tylko w więzieniach, ale także szpitalach dla umysłowo chorych, szkolnictwie itp.), pokazuje również niebezpieczny potencjał związany z biowładzą, decydującą o życiu i śmierci, eksperymentującą pod kątem możliwości masowej likwidacji ludzi (tzw. władza atomowa, ale też broń biologiczna), jak i ich kontrolowanego zwielokrotnienia poprzez genetyczne manipulacje. Norma jest bowiem „(...) czymś, co może równie dobrze odnosić się do ciała, które chcemy zdyscyplinować, jak do populacji, którą chcemy uregulować”⁴⁶. Natomiast buntownicy przeciwko normie, reprezentanci kategorii: anomalia/patologia są poddawani procesowi dyscyplinarnemu przez władzę rozumianą bardzo szeroko: polityka, prawo, medycyna, inne dziedziny nauki, zwłaszcza psychologia; władzę interdyscyplinarną i wszechstronną, sprawowaną przez wyszkoloną armię administracyjną:

„Sędziowie normalności są wszędzie. Żyjemy w społeczeństwie profesorów — sędziów, lekarzy — sędziów, wychowawców — sędziów, «działaczy społecznych» — sędziów; wszyscy oni narzucają powszechną władzę normatywu (...)”⁴⁷.

Michel Foucault, pisząc o społeczeństwie, wciąż przypomina o tych, którzy z różnych powodów zostają z jego struktur wykluczeni, a funkcjonując na jego obrzeżach, nadal podlegają kontroli, jaką jest konsekwentna izolacja. **Izolować trzeba chorego — a anormalność jest właśnie symbolem choroby, złowrogiemu antyporządku, który może ulegać reprodukcji, to wirus, którym można się zarazić:**

⁴⁵ M. Foucault, dz.cyt., s. 47.

⁴⁶ Tamże, s. 250.

⁴⁷ M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 299.

„Stały podział na normalność i anormalność, jakiemu podlega każda jednostka, kontynuuje po dziś dzień, choć wobec zupełnie innych przedmiotów, binarne znakowanie i wygnanie trędowatego; z kolei istnienie całego zespołu technik i instytucji, których zadaniem jest oceniać, kontrolować i korygować anormalnych, wprawia w ruch urządzenie dyscyplinarne, stworzone ze strachu przed dzumą”⁴⁸.

Spółeczeństwo normalizacyjne jest więc strukturą nastawioną na higienę i bezpieczeństwo rozumianą jako ograniczony kontakt bądź po prostu izolacja od tych, którzy zarażeni są innością.

Na początku swoich rozważań stwierdziłam, iż podział na normę i patologię jest tylko pozornie oczywisty. Dlaczego? Otóż, relatywizm kulturowy udowadnia, iż jednostki uważane za anormalne w danej społeczności, w innej zbiorowości, w odmiennym kontekście historycznym i warunkach kulturowych — mogą być traktowane całkowicie inaczej, nie tylko jako jednostki normalne, ale też wyjątkowe⁴⁹. Na ile granica między normą a patologią jest płynna? A może już sama definicja normy, różnicy i anomalii jest z gruntu niejednoznaczna i relatywna.

I tak oto Ruth Benedict zwraca uwagę na fakt, iż antagonizm między jednostką a społeczeństwem jest wyolbrzymiany. Dlaczego?

„Większość ludzi przystosowuje się do formy swojej kultury dzięki ogromnej elastyczności swych pierwotnych zdolności. Są bardzo plastyczni wobec kształtującej siły społeczeństwa, w którym się urodzili”⁵⁰.

Punkt wyjściowy jest więc oczywisty: konflikt między społeczeństwem a jednostką jest wyolbrzymiany, ponieważ zdecydowana większość przedstawicieli danej zbiorowości elastycznie, naturalnie dostosowuje się do normy, wzoru swojej macierzystej kultury, który następnie jest konsekwentnie powielany w kolejnych pokoleniach. Kim więc są Inni, „anormalni”? Ruth Benedict ponownie przedstawia konkretną definicję:

„Ludzie anormalni to ci, którzy nie znajdują poparcia w zwyczajach swojej cywilizacji. Są to wyjątki, które nie łatwo przyjęły tradycyjne formy swojej kultury”⁵¹ oraz dodaje:

„Ludzie, którzy w danym społeczeństwie są nieprzystosowani, to raczej nie ci, którzy posiadają jakieś trwałe cechy «anormalne», lecz ci, których reakcje nie znajdują poparcia

⁴⁸ Tamże, s. 195.

⁴⁹ Podobną tezę przedstawia zarówno Karen Horney, jak i Felicitas D. Goodman.

⁵⁰ R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966, s. 345-346.

⁵¹ Tamże, s. 350.

w ustalonych zwyczajach ich kultury. [...] Ludzie ci są, jak to określił Sapir, «wyobcowani w świecie nie do przyjęcia»⁵².

Inny, zgodnie z koncepcją Ruth Benedict, to niekoniecznie jednostka nacechowana anormalnością i patologią; Inny to osoba „nieelastyczna” społecznie, mająca problemy z dostosowaniem się do dominujących wzorców zachowań i innych wymogów macierzystej kultury, często odrzucająca możliwości związane z konformizmem społecznym i w wielu przypadkach przeżywająca dramat swojej „nieprzystawalności”. Ruth Benedict mówi o „nieelastyczności”, natomiast Robert K. Merton analogiczną cechę określa jako nonkonformizm. Ten badacz sugerując, iż za dewiantów społecznych uznaje się przede wszystkim osoby nonkonformistyczne, które odrzucają „zalecane cele kulturowe (...)”⁵³ i buntują się przeciwko normom instytucjonalnym, podkreślił, iż z perspektywy socjologii są to jednostki autentycznie obce, jedynie formalnie uznawane za członków społeczeństwa⁵⁴.

Ale autorka *Wzorów kultury*, analizując różnorodny stosunek do odmieńców i ich społeczną użyteczność w zależności od kształtu danej zbiorowości (np. sfeminizowanych mężczyzn przyjmujących strój i zachowania kobiece, jednostek chorych na padaczkę)⁵⁵, zwraca uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię: inność z reguły nie jest tożsama z cechami psychotycznymi, lecz z pewnością jest uzależniona od wzorów danej kultury⁵⁶ i historycznego etapu rozwoju danej społeczności. Zresztą jest to spostrzeżenie zbieżne z poglądami Émile Durkheima, który podkreślał zależność definicji normalności od fazy rozwoju danego społeczeństwa. Ruth Benedict natomiast przytacza konkretne dowody na potwierdzenie tej tezy. Oto jeden z nich:

„W naszym społeczeństwie — pisze badaczka — trans jest (...) anomalią. Nawet człowiek o bardzo niewielkich skłonnościach do mistycyzmu jest uważany w cywilizacji zachodniej za człowieka odchylającego się od normy”⁵⁷.

⁵² Tamże, s. 363.

⁵³ R. K. Merton, dz.cyt., s. 216.

⁵⁴ Robert Merton zwrócił również uwagę, iż dla dewiantów są charakterystyczne takie typy przystosowania jak: innowacja, rytualizm, wycofanie oraz bunt.

⁵⁵ Interesujący przykład podaje M. Douglas: w niektórych plemionach jednostki wysyłane na samotną wędrowkę w busz, tymczasowo wygnane poza społeczeństwo, nie tylko neutralizują złe czary rzucone na społeczność, ale także zyskują niedostępną innym moc. Zob. M. Douglas, *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 130-131.

⁵⁶ Podobne przekonanie towarzyszy etnopsychiatrii, która zakłada, iż „każda zbiorowość tworzy sobie własne modele dewiacji i że obłąkanym jest się zawsze w odniesieniu do danego społeczeństwa”. Patrz: R. Jaccard, *Szaleństwo*, tłum. S. Cichowicz, Siedmioróg, Wrocław 1993, s. 21.

⁵⁷ Tamże, s. 357.

Tymczasem w kulturach pierwotnych trans i katalepsja „otoczone były najwyższą czcią”⁵⁸, a jednostki, które doświadczały tych stanów uznawano za szamanów i elitę społeczną. Zresztą Ruth Benedict dodaje, iż na przykład „syberyjscy szamani kierują swoimi plemionami”⁵⁹. Natomiast ataki, których doświadczają, nie tylko potwierdzają ich tożsamość, ale również utwierdzają społeczność w tym, że słusznie przypisała im daną rolę. To od społeczeństwa zależy, jakie miejsce w zbiorowości będą zajmowali Inni i do czego ich odmienność będzie w praktyce wykorzystywana (na przykład: sfeminizowani mężczyźni żyjący w homoseksualnych związkach — w kulturze indiańskiej pełnili rolę kierowniczą w zajęciach kobiecych, rolę lekarzy, organizatorów życia towarzyskiego, jak również wytwarzali przepiękne ozdoby)⁶⁰.

Postulat autorki *Wzorów kultury* jest bardzo istotny dla badań związanych z innością: otóż, badaczka podkreśla, iż nie możemy traktować naszych kulturowych norm jako ostatecznych i niezmiennych, a co więcej „musimy być przygotowani na zmianę pojęcia normalności nawet, gdyby to miało dotyczyć pojęcia moralności, w której nas wychowano”⁶¹.

Ruth Benedict twierdzi więc, podobnie jak uczynił to Émile Durkheim, iż norma społeczna jest uzależniona od historycznych dziejów społeczności i będzie podlegać nieuchronnej modyfikacji — niezależnie od naszego lęku i uporu. Natomiast wraz ze zmianą normy w sposób naturalny będzie następować reinterpretacja pojęcia anormalności. Ale badaczka sygnalizuje coś jeszcze, a mianowicie sytuacja ta będzie tym bardziej trudna, „jeśli będziemy utożsamiali nasze lokalne pojęcie normalności z nieuchronnymi koniecznościami bytu w ogóle”⁶². Oczywiście, czyniąc to w imię tzw. człowieczeństwa i moralności, samodzielnie przypisując sobie samym rolę strażników normy.

Przyglądając się statusowi inności w dyskursie pomiędzy normą a patologią, warto zadać pytanie: jeżeli Inny to rzeczywiście odchylenie od normy, to na jakim poziomie jest ten stan akceptowalny; jakie są granice tolerancji anormalności?

Fred Davis, analizując zjawisko normalizacji, tj. stopniowej akceptacji tego, co jednostka początkowo uznała za dewiacyjne i amoralne, zwrócił uwagę na trzy podstawowe fazy tego procesu⁶³. W ramach pierwszej fazy następuje fikcyjna, pozorna akceptacja dewianta prowadząca się do powierzchownej uprzejmości. W ramach *fazy przejścia* — w jednostce

⁵⁸ Tamże, s. 358.

⁵⁹ Tamże, s. 360.

⁶⁰ Tamże, s. 355-357.

⁶¹ Tamże, s. 364.

⁶² Tamże.

⁶³ Opieram się na analizie normalizacji dokonanej przez Andrzeja Siemiaszko: A. Siemiaszko, *Mechanizmy naznaczania społecznego*, w: *Między autonomią a kontrolą*, red. A. Kojder, J. Kwaśniewski, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1992, s. 133-134.

naznaczonej jako dewiant zaczynamy dostrzegać jej inne cechy niż te, które były powszechnie kojarzone z dewiacyjnością. I trzecia faza, tzw. *instytucjonalizacja znormalizowanych interakcji* — sprowadza się do akceptacji dewiacji w danej jednostce, traktowanej jedynie jako element jej tożsamości, który nie wpływa na negatywne personalne bądź społeczne interakcje z nią. Jest to coś w rodzaju akceptacji pomimo piętna.

Można jednak pytać nadal: czy normalizacja w praktyce nie sprowadza się często do akceptacji powierzchownej, w gruncie rzeczy zakłamaney poprawności, opartej na zasadzie: jesteś inny, ale ostatecznie – niech już tak będzie; mimo wszystko, musimy być tu razem⁶⁴.

Andrzej Żmijewski — polski artysta performer, w którego pracach filmowych i fotograficznych bardzo często pojawiają się jednostki ze sfery wykluczenia (niepełnosprawni, śmiertelnie chorzy itp.) stworzył etiudę *Lekcja śpiewu*, podczas której głucha młodzież śpiewa kantaty Bacha przy udziale profesjonalnego dyrygenta. Artysta, komentując ten film, stwierdził:

„(...) wolę sytuację, kiedy na przykład głuche dzieci śpiewają, nie starając się naśladować wypracowanych przez słyszących wzorców. [...] Tworzona przez nich muzyka zawsze będzie zdeformowana, można to zaakceptować lub nie, ale nie da się tego faktu sfalszować. Śpiewając, manifestują swoją nieprzekraczalną odmienność. [...] Nie chodzi o to, żeby mistyfikować ich stan i próbować upodabniać ich do nas, tylko żeby uznać wartość tego, co oni tworzą, znaleźć zalety odmienności. Chodzi o to, by naprawdę zaakceptować fakt, że są inni”⁶⁵.

Normalizacja jako przejaw akceptacji inności, ale bez manipulowania, stawiania warunków i sztucznego przystosowywania do normy, czyli do nas samych — to jednocześnie **pozwolenie na istnienie innego świata, który jest normą sam dla siebie.**

Ale objawienie się innej normy i uznanie jej faktycznej równorzędności okazuje się być ogromnym wyzwaniem. René Girard, sygnalizując, iż każda jednostka tak naprawdę chce czuć się inna i analogicznie każda kultura w sposób naturalny propaguje poczucie odrębności wobec pozostałych kultur, jednocześnie podkreślił:

„Wszędzie słyhać głosy, że «inność» jest prześladowana, lecz ów dyskurs nie jest bynajmniej dyskursem ofiar; jest to odwieczny dyskurs kultur, który w coraz większym

⁶⁴ Normalizacja występuje często w powiązaniu z szeroko rozumianym konformizmem i zachowawczością. Na przykład Bernhard Waldenfels stwierdził, iż „Normalizacja oznacza raczej rezygnację z tego, co pierwsze lub ostateczne”. Zob. B. Waldenfels, dz.cyt., s. 185.

⁶⁵ A. Żmijewski, *Magazyn kończyn*, rozmowę przeprowadziły Katarzyna Bielas i Dorota Jarecka, „Gazeta Wyborcza” 2005, „Duży Format”, nr 18 [16 maja].

stopniu staje się abstrakcyjnie uniwersalny w swoim odrzuceniu uniwersalności i może się dzisiaj pojawić jedynie w niezbędnej masce walki z prześladowaniami”⁶⁶.

To ciekawa teza, w kontekście jednoczącej się Europy, ale nas interesuje diagnoza inności w ścisłym powiązaniu z normą. Do jakich więc wniosków dochodzi autor *Kozła ofiarnego*? Otóż, największą nienawiść wzbudza, według niego, nie potencjalna różnica, ale właśnie jej brak, zacieranie się owych granic, likwidacja rzeczywistej odrębności. To ów brak różnicy determinuje wzrost prześladowań, ponieważ naturalnym status quo dla kultur jest ich wyraźne zróżnicowanie⁶⁷, kiedy ono zanika, kultury chcą panicznie zachować własną odrębność, zaczynają atakować:

„Wszelkie słownictwo dotyczące uprzedzeń plemiennych, narodowych itp. wyraża nienawiść nie do różnicy, lecz do jej braku. To nie inne *nomos* widzi się w innym, lecz anomalię, nie inną normę, lecz anormalność (...)”⁶⁸.

Warto zapamiętać hipotezę tego badacza, który proponuje przyjrzenie się inności jako stanowi pożądanemu. Zauważmy, zgodnie z przekonaniem Girarda, „inna norma”⁶⁹ byłaby nie tylko fundamentem różnicy, ale także, paradoksalnie, pokoju. Jego spostrzeżenia, w kontekście opisywanego przez Jeana Baudrillarda lęku przed byciem Tym Samym (klonem?)⁷⁰, stają się niezwykle aktualną diagnozą; diagnozą ponowoczesności, która boi się i zarazem pożąda autentycznej różnicy.

Znakomitym materiałem do analizy skomplikowanych relacji pomiędzy normą a patologią oraz przykładem kruchej, umownej granicy, która może dzielić oba światy — jest powieść Katharine Dunn zatytułowana *Jarmark odmieńców*. Kierownik cyrku Aloysius Biniewski zafascynowany wizytą w parku, w którym posadzono nowe, nieznanne odmiany róż, dochodzi do absurdalnego wniosku, iż może stworzyć równie niezwykle dzieło — czyli dzieci, które będą stanowiły jego „własny eksperymentalny ogród”⁷¹.

I tak oto w wyniku prób zażywania niedozwolonych leków, a nawet środków owadobójczych i radioizotopów, przychodzące na świat dzieci cyrkowców stają się swoistymi hybrydami.

⁶⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 35.

⁶⁷ Ryszard Kapuściński stawia podobną tezę, mówiąc o narcyzmie cywilizacji. Zob. R. Kapuściński, dz.cyt., s. 36.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Paweł Pieniążek, analizując poglądy Georges’a Canguilhema również powoływał się na tzw. inną normę pisząc: „Odczuwany przez jednostkę stan patologiczny nie wyraża braku normy, lecz normę inną (...). Przeciwnieństwem patologicznego nie jest więc normalne, lecz zdrowie jako stan pozwalający «naruszać dane normy i ustanawiać nowe w nowych sytuacjach»”. Zob. P. Pieniążek, *Posłowie tłumacza*, w: G. Canguilhem, dz.cyt., s. 273-274.

⁷⁰ Zajmuję się tą problematyką w podrozdziale 1.1.8. *Inny ponowoczesny, odsłona pierwsza: antyklon i oryginał?*

⁷¹ K. Dunn, *Jarmark odmieńców*, tłum. J.J. Malinowski, G+J Gruner + Jahr Polska, Warszawa 2007, s. 18.

Najpierw rodzi się syn Arturo, który zamiast rąk ma płetwy, następnie siostry syjamskie Elektra i Iphigenia oraz garbata albinoska Olympia. Dzieci przychodzi na świat znacznie więcej, ale w związku z deformacjami nie są w stanie przeżyć okresu niemowlęctwa. Paradoks polega na tym, iż rodzice traktują ofiarowane dzieciom życie w takiej a nie innej formie — radykalnie odbiegającej od normalności — jako wielki dar, który zapewni im utrzymanie, finansową stabilizację i popularność rodzinnego interesu.

Normalnością staje się w tej rodzinie anormalność, do tego stopnia, iż w momencie, kiedy rodzi się kolejne dziecko, tym razem niezdeformowane zewnętrznie — rodzina przeżywa autentyczny kryzys. Jeden z dziennikarzy, obserwujący rodzinę Binewskich, odnotuje:

„Najmłodsze dziecko Binewskich. [...] Jest traktowany jako ktoś gorszy z racji swej normalności, co sprawia, że sam się tak czuje. Zupełnie odwrotnie niż w innych rodzinach, gdzie to właśnie dzieci kalekie czują się gorsze od swojego rodzeństwa”⁷².

Natomiast albinoska Olympia po wielu latach wyzna swojej córce:

„Marzyłam o tym, żeby mieć dwie głowy. Albo żeby być niewidzialną. Marzyłam o rybiej płetwie zamiast nóg. Marzyłam o tym, żeby być bardziej wyjątkową”⁷³ — co zresztą w pełni oddaje atmosferę rywalizacji, która utrzymywała się między rodzeństwem walczącym o popularność wśród widowni i uznanie w oczach rodziców.

Norma jest więc uzależniona nie tylko od czynników historyczno-kulturowych, ale także od mikrośrodków, na przykład rodziny bądź tak jak w przypadku Binewskich — zamkniętej społeczności cyrkowców.

Interesujący jest również stosunek dzieci do tzw. normalnej części społeczeństwa, którą uważają za pospolitą i gorszą. Arturo czytający nocami horrory i baśnie, zaludnione przez smoki i inne potwory, tłumaczy swojej przerażonej siostrze:

„To napisali normalni, żeby inni normalni się bali. A wiesz, co to są potwory, demony, czy duchy? To my, taka jest prawda. Ty i ja. To my przychodzimy w nocnych koszmarach do normalnych. [...] Nie boję się, bo to są książki o mnie”⁷⁴.

Zresztą ten sam bohater, kiedy dorośnie i stanie się duchowym przewodnikiem namawiającym społeczeństwo do wyzwiania się z przytłaczającej cielesności oraz obsesyjnego dążenia do ideału, stwierdzi:

⁷² Tamże, s. 243.

⁷³ Tamże, s. 46.

⁷⁴ Tamże, s. 58. Zresztą podobna wypowiedź pojawia się w przypadku bohatera powieści *Karzeł*, o którym piszę w podrozdziale 1.1.9. *Inny ponowoczesny, odsłona druga: śmieć i egzotyka*.

„Widzę, jak przerażająca jest normalność. Każdy z tych niewinnych ludzi na ulicy przeżywa okropność bycia kimś zwyczajnym. Zrobiliby wszystko, by stać się wyjątkowymi”⁷⁵.

Pogarda w stosunku do normalności towarzyszy również pozostałym dzieciom z tej rodziny, dla których jawi się ona jako pewien rodzaj fizycznego i duchowego kalectwa. Tym bardziej drażniące okazuje się dla nich bycie nieustannie obserwowanym przez zakłopotanych ich fizycznością ludzi, którzy odwracają się na ulicy i patrząc z przerażeniem pytają: „Co Ci się, na miłość boską, stało?”⁷⁶.

Jarmark odmieńców ukazuje anormalność pozbawioną kompleksów i lęków oraz ludzi obdarzonych piętnem, które traktują w sposób naturalny, jako rdzeń swojej tożsamości. Zresztą dla nich, wychowanych wśród świty cyrkowej, piętno (w rozumieniu skazy, balastu itp.) właściwie nie istnieje. Tutaj przeraża normalność, która kojarzona jest z ubóstwem, rozumianym dosłownie (zwykły człowiek nie przyciągnie publiczności do cyrku, jest bezużyteczny) i w sensie duchowym (pustka, pospolitość). Czyż mamy więc do czynienia ze stereotypem „normalności”, który pojawia się w kontekście bezwzględnej wymiany ciosów między normalnymi i dewiacyjnymi, na zasadzie odwetu: stereotyp za stereotyp, atak za atak? A może jednak całkiem realne jest płynne przekraczanie, jak się okazuje, relatywnych granic między tym, co normalne i patologiczne?

Główna bohaterka Olympia w pewnym momencie stwierdzi:

„Ludzie chętnie ze mną rozmawiają. Uważają, że łysa, garbata karlica niczego nie może ukryć. Wszystko, co najgorsze, mam na wierzchu. [...] W końcu moim największym wyznaniem jest to, że jestem tak widoczna. I wtedy zaczynają mnie uspokajać, że jesteśmy przecież tacy sami, zaczynają opowiadać o swoich mniej widocznych deformacjach. Zawsze tak się zaczyna”⁷⁷.

Być może jesteśmy tacy sami, ale to właśnie ten rodzaj „widoczności” najczęściej zmusza do życia w ukryciu.

⁷⁵ Tamże, s. 245.

⁷⁶ Tamże, s. 346.

⁷⁷ Tamże, s. 174.

1.1.3. Inny – awaria systemu?

Socjalizacja w kontekście spojrzenia na społeczeństwo jako system — to nic innego jak proces dostosowywania się do ściśle określonych wymogów (wzorców, matryc, norm, mechanizmów) pod czujnym okiem rodziców, nauczycieli, jak również instytucji kontroli społecznej, a także wpisywanie się w wyznaczone jednostce miejsce w hierarchicznej strukturze. Czy inność jest buntem wobec tego przypisanego miejsca i roli, czy też ogólnym podważeniem systemu jako takiego? A może stanowi wobec niego alternatywę?

Analizowałam już koncepcję Slavoj Žižka, który sugerował, iż społeczeństwo jest systemem niedopracowanym, by nie rzec utopijnym, opartym na antagonizmie, a fantazmat „Żyda” umożliwia skondensowanie wszelkich społecznych frustracji w obrębie symbolicznej przeszkody i jednocześnie, paradoksalnie, maskuje ów systemowy antagonizm i pozwala społeczeństwu funkcjonować, zgodnie z mitem, iż gdyby nie istnienie owej przeszkody, system działałby doskonale. Zgodnie z hipotezami autora *Wzniosłego obiektu ideologii*:

„(...) we właściwościach przypisywanych «Żydowi» musimy rozpoznać nieuchronny wytwór systemu społecznego”⁷⁸.

Jakie są jednak konsekwencje takiego myślenia? Jeżeli ów fantazmat „Żyda” jest wytwarzany przez system społeczny, a następnie służy dla przedstawicieli tego systemu jako obiekt prześladowań i ataku, to czyż nie mamy do czynienia z czymś w rodzaju zaplanowanej, systemowej autoagresji, która paradoksalnie wzmacnia możliwości jego funkcjonowania? Czy figura Innego nie jest więc w tym kontekście tak naprawdę imitacją wroga a nie wrogiem rzeczywistym, kukłą do spalenia, ciałem do zjedzenia itp., wszystkim co da się systemowo wytworzyć i następnie zniszczyć tylko po to, by zademonstrować potencjalną moc systemu?

Zygmunt Bauman konsekwentnie pisze o kulturze jako systemie o wyraźnej sile ładotwórczej. Specyfiką tegoż systemu jest nieustanny monitoring służący wykrywaniu anomalii:

„Możemy pójść jeszcze jeden krok naprzód i powiedzieć, że ładotwórstwo polega w tych warunkach głównie na wykrywaniu i ogłaszaniu coraz to nowych «anomalii», przeciąganiu coraz to nowych linii granicznych, identyfikowaniu i wyodrębnianiu coraz to nowych gatunków «obcych»”⁷⁹.

⁷⁸ S. Žižek, *Wzniosły obiekt...*, s. 159.

⁷⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 24.

Obcy są więc potencjalnym zagrożeniem dla porządku, swoistą anomalią systemu, ale jednocześnie, na co zwraca uwagę Jean Baudrillard, paradoks ponowoczesności polega na obsesji powtarzalności istnienia i przedziwnej potrzebie wyłamania się z tego systemu (a może po prostu włamania się?):

„Ale odrębność byłaby wydarzeniem. Odrębność, która nie jest już indywidualna, ani nie wiąże się z uwarunkowanym podmiotem, lecz z erupcją, gwałtownym wtargnięciem. Może pochodzić od człowieka, od grupy albo brać się z błędu samego systemu. Jest anomalią, która odcina się od niezróżnicowanego tła systemu”⁸⁰.

I w ten oto sposób otwiera się kolejna możliwość interpretacyjna: **Inny jako błąd bądź zawieszenie systemu, a tym samym próba wyzwolenia się od jego zasad, zakłócenia jednolitego, mechanicznego rytmu funkcjonowania.**

Pozostajmy jednak nieco dłużej przy spojrzeniu na społeczeństwo jako system dążący do utrzymania porządku, wykrywania i redukcji anomalii, jak również eliminacji w zarodku wszelkich znamion niejednoznaczności. I tak oto Mary Douglas zwróciła uwagę na potencjalne reakcje, które pojawiają się w wyniku bezpośredniego kontaktu z anomalią. Pierwsza z reakcji to próba ponownej klasyfikacji, reinterpretacja niejednoznacznego zjawiska, z którym się stykamy. Autorka *Czystości i zmazy* podaje przykład zaczerpnięty z badań Edwarda Evansa-Pritcharda — gdy w danym plemieniu rodziło się zdeformowane dziecko członkowie plemienia, zamiast odwoływać się do kategorii człowieka bądź zwierzęcia, wytwarzali nową kategorię — noworodka hipopotama, który przypadkowo pojawił się wśród ludzi. Kolejna potencjalna reakcja związana z kontaktem z anomalią to jej fizyczna eliminacja, unicestwienie. Ponadto, według Mary Douglas, możliwe jest również świadome unikanie anomalii, a także klasyfikowanie jej w kategorii wyraźnego zagrożenia, niebezpieczeństwa, elementu wymagającego kwarantanny bądź włączenie anomalii jako dwuznacznego symbolu w obręb rytuałów:

„(...) dwuznaczne symbole mogą być wykorzystywane w rytuałach dla tych samych celów co w poezji i mitologii, to znaczy dla wzbogacenia palety sensów lub skierowania uwagi na inne wymiary istnienia”⁸¹.

Obserwując kulturę współczesną można odnieść wrażenie, iż obecnie dominuje przede wszystkim reakcja polegająca na izolowaniu Innych, utrzymywaniu dystansu, który tak

⁸⁰ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001, s. 68.

⁸¹ M. Douglas, dz.cyt., s. 81.

naprawdę nie rozwiązuje problemu: anomalia nie znika bowiem z systemu, a my wciąż traktujemy ją jako potencjalne, chwilowo oddalone od nas niebezpieczeństwo.

Z kolei Bernhard Waldenfels, wspominając o toksyczności wszelkich czynników zakłócających działanie systemowe, przygląda się trzem potencjalnym strategiom krytycznym wobec dominującego porządku. Pierwsza z nich — *krytyka wewnątrz danego systemu* jest uznawana przez administratora za właściwie nieszkodliwą, jako tzw. nieodzowna przeciwsila, która prędzej czy później musi się pojawić. *Krytyka radykalna, skierowana przeciw systemowi* nie stanowi natomiast zagrożenia w sytuacji, kiedy właściwie nie można wskazać alternatywnego, lepszego i realnie funkcjonującego systemu niż ten — podlegający krytyce. Najbardziej niebezpieczna jest więc *krytyka apokaliptyczna*, która nie opiera się na obietnicach lepszego świata, lecz zapowiada samozagładę istniejącego. To właśnie ona może skutecznie uderzyć w dominujący system i osłabić jego strukturę.

W rozważaniach wstępnych powoływałam się na koncepcję autorstwa Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passerona, zgodnie z którą system edukacyjny jawi się jako struktura oparta na tzw. *przemocy symbolicznej*, odtwarzająca i powielająca ład społeczny zgodnie z oczekiwaniami i interesami *dysponentów kultury oficjalnej*. Sugerowałam również, iż *przemoc symboliczna* nie jest właściwa jedynie dla systemu oświaty — edukacja wpisana jest bowiem nie tylko w kulturę, ale ogólnie życie społeczne, dlatego możemy zaryzykować tezę, iż cała dostępna nam rzeczywistość społeczna to system reprodukujący swoją strukturę, zgodnie z instrukcją, która nie jest przecież przypadkowa. W kontekście tego spojrzenia na społeczeństwo, każda, poszczególna jednostka wchodząca w skład danej grupy społecznej ma w sobie zaczepiony element owego systemu, specyficzny „nadajnik” w postaci *habitusu* — zasobu schematów poznawczo-wyobrażeniowych i związanych z nimi potencjalnych reakcji na rzeczywistość. Pierre Bourdieu i LÖic Wacquant, doprecyzowując analizę systemu edukacji, stwierdzili:

„Habitus to nie los ani przeznaczenie, a tak się go czasem traktuje. Jako wytwór historii jest on otwartym systemem dyspozycji (...). Jest trwały, ale to nie znaczy, że jest niezmienny. To oznacza jednak (...), że przeznaczeniem większości ludzi jest, statystycznie rzecz biorąc, stykanie się z warunkami podobnymi do tych, które pierwotnie formowały ich habitus, a więc nabywanie doświadczeń wzmacniających ich dyspozycje”⁸².

Kim są więc w tym przypadku Inni? Czy nie tymi, których *habitus* nie pokrywa się z dominującym systemem i jego właściwościami; nie tymi, których wewnętrznie wszczepiony

⁸² P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 122.

„system dyspozycji” wymknął się spod kontroli i stanowi potencjalne zagrożenie dla rzeczywistości zarządzanej przez dysponentów? Elżbieta Czykwin, pisząc o sporze symbolicznym w ujęciu Bourdieu, zwraca uwagę na bardzo ważną kwestię:

„Habitus określa sposób działania ludzi w grze, której miejscem jest pole symboliczne, pole konfliktu i miejsce, gdzie generowane są symbole. Tu konkurują ze sobą grupy ludzi o koherentnych habitusach. Stosowanie przemocy symbolicznej oznacza próbę narzucania własnej symboliki przez jedną grupę — drugiej”⁸³.

Ścierające się ze sobą *habitusy* tak naprawdę walczą o wizję rzeczywistości, która będzie uznana za oficjalną i stanie się przedmiotem powielania, reprodukowana itp. — czyli elementem kulturowej produkcji. Ale Pierre Bourdieu przypomina o czymś równie istotnym: otóż, „władza symboliczna (...), moc oddziaływania na świat poprzez oddziaływanie na wyobrażenia o nim, nie wywodzi się z «systemów symbolicznych» pod postacią «siły illokucyjnej». Ona się spełnia w określonej reakcji, kreującej wiarę w prawomocność słów i wypowiedających je osób i funkcjonuje o tyle tylko, o ile ci, którzy jej podlegają, uznają tych, którzy ją sprawują”⁸⁴.

I tak oto cała systemowa struktura społeczna jest oparta w dużej mierze na przemocy nieuświadomionej, a także na swoistym dobrowolnym poddaniu się zbiorowemu złudzeniu i jego władzy. Podlegamy więc nie tylko złudzeniu, ale i uwiedzeniu.

Jaki ma to jednak związek z problemem inności? Jean Baudrillard, opisując *hiperrzeczywistość*, demaskował kolejne etapy naszego systemowego zniewolenia — przez obrazy, symulacje, medialne przekazy, natłok informacji i konsumpcyjnych propozycji zaspokojenia. **Inni to właśnie antysystemowi buntownicy, którzy przestają wierzyć w domniemaną prawomocność władzy, demaskując tym samym jej iluzoryczną moc. Odzyskują indywidualną niepodległość, ale cena za to wyzwolenie jest bardzo wysoka — stają się bowiem nie tylko wrogami systemu, ale również wszystkich tych, którzy podtrzymują jego wizję przy życiu. I są w stanie o nią walczyć na śmierć.**

Grzegorz Ojcewicz, autor książki *Skazani na trwanie. Odmieńcy XX wieku w esejach Jarosława Mogutina*, stwierdził:

„Każda kultura bez względu na położenie geograficzne to złożony matriks o wiekowych tradycjach, który zniewalał i wciąż zniewala jednostki, bo wiąże się z silnym

⁸³ E. Czykwin, dz.cyt., s. 335.

⁸⁴ P. Bourdieu, L. Wacquant, dz. cyt., s. 139.

dążeniem przedstawicieli władzy do unifikacji społeczeństwa zarówno zewnętrznej, jak i tej znacznie groźniejszej w skutkach, czyli umysłowej, wewnętrznej”⁸⁵.

Zgodnie z koncepcją Ojcewicza — nonkonformiści walczący z systemem to jednocześnie tzw. *dematriksatorzy*⁸⁶, odważnie poszukujący alternatywnych form funkcjonowania bez poddawania się ingerencjom władzy oficjalnej. Ale spojrzenie na kulturę jako system iluzji, pasożytujący na jednostce oraz ujarzmiający ją duchowo i cieleśnie, powraca we współczesnej refleksji humanistycznej coraz częściej, wielokrotnie zresztą z wykorzystaniem symboliki matrix — zapożyczonej z filmu Larry’ego i Andy’ego Wachowskich, w którym to zniewoleni ludzie funkcjonowali w sztucznej, iluzorycznej rzeczywistości, podlegając manipulacji maszyn.

I tak oto Jacek Kochanowski zadał następujące pytanie:

„Znów przychodzi mi na myśl *Matrix* — a gdyby tak destabilizować system tak, iż w końcu doszczętnie zgłupieje, bo wyjątków będzie więcej niż reguł? [...] Nie sądzę, że możliwe jest szybkie przekształcenie naszej kultury — kultury zachodniej — w kulturę otwartą na odmienność. Sądzę jednak, że możliwe jest osłabienie procesów przemocy poprzez osvajanie nas z odmiennością. Za przemocą bowiem стоимy my sami — my, społeczeństwo. Może zatem — może — osłabienie lęku przed nienormalnością i odmiennością jest sposobem na osłabienie mechanizmów normatywnej kontroli?”⁸⁷.

Strach przed Innymi integruje system, mobilizuje jego administratorów do zwiększenia czujności i działań kontrolnych; osłabienie tego lęku być może osłabiłoby więc sam system, bowiem jeżeli nie ma się czego-kogo bać, to po co ma funkcjonować rozbudowana „struktura obronna”, za jaką pierwotnie uznano społeczeństwo?⁸⁸ Dlatego lęk przed Innymi wydaje się być z perspektywy systemu pożądanym, a tym samym przeznaczonym do reprodukcji w kulturowo-edukacyjnym kodzie. Pytania jednak pozostają: jeżeli, rzeczywiście, tak jak proponuje Jacek Kochanowski — wyjątków byłoby więc niż reguł, czy nie nastąpiłoby swoiste odwrócenie ról: prześladowany — prześladowający? Czy inność jest sferą poza regułami, a może jest po prostu regułą alternatywną, otwartą na dopowiedzenie? Czy powszechność i całkowita, bezwarunkowa akceptacja Innego nie okazałaby się przypadkiem unicestwieniem jego kwintesencji?

⁸⁵ G. Ojcewicz, *Stan patologii ma swoją dobrą stronę*, rozmowę przeprowadził Miłosz Babecki, „Portret” 2007, nr 24, s. 13.

⁸⁶ G. Ojcewicz, *Skazani na trwanie. Odmieńcy XX wieku w esejach Jarosława Mogutina*, Portret, Olsztyn 2007, s. 9.

⁸⁷ J. Kochanowski, *Querr, czyli (nie)możliwość odmienności. Teatr jako pęknięcie*, „Portret” 2007, nr 24, s. 90.

⁸⁸ Zob. chociażby koncepcja Tomasza Hobbesa.

Badając status odmieńca, nie sposób pominąć badań prowadzonych przez Michela Foucaulta związanych z systemem ujarzemia i samoujarzemia⁸⁹, któremu podlega podmiotowość „wpisywana” w określoną strukturę społeczną. Jacek Kochanowski proces ujarzemia, zdemaskowany przez autora *Nadzorować i karać*, definiuje następująco:

„Opozycja pomiędzy «ja» i «społeczeństwem» jest opozycją iluzoryczną, sprytnym efektem wyprodukowanym przez mechanizmy przemocy. Ja jest efektem inskrypcji, jest (nowo)tworem społecznych procesów normatywizacji. Jesteśmy tacy, jakimi chce nas mieć nasze otoczenie społeczne/nasza kultura. Od pierwszych momentów życia oplątuje nas sieć kapilarnych procesów ujarzemia”⁹⁰.

Michel Foucault stan ujarzemia określił jako *assujettissement* — jak dodaje tłumacz Tadeusz Komendant jest to:

„(...) słowo, w którym przegląda się *sujet*. Związek między tymi słowami jest językowo oczywisty, bo pierwsze znaczy najogólniej «wprowadzenie, narzucanie reguł», drugie zaś «kogoś lub coś, co podlega regułom»”⁹¹.

Ale to zjawisko jest dużo bardziej skomplikowane i nie sposób sprowadzić go jedynie do zewnętrznej ingerencji w byt poprzez kontrolowany proces produkcji tożsamości. Jeżeli przyjmujemy zasady dyscypliny narzucone nam przez system i podporządkujemy się wymogowi widzialności, który umożliwia naszą kontrolę, ów proces ujarzemia staje się podwójny, spotęgowany, co z pewnością ułatwia funkcjonowanie całej struktury nadzoru:

„Kto został umieszczony w polu widzenia i wie o tym, przyjmuje na swe konto ograniczenia narzucone przez władzę; dobrowolnie pozwala im wpływać na siebie, wpisuje się w relację władzy, gdzie odgrywa obydwie role — zostaje zasadą samoujarzemia”⁹².

Czyżby więc „ja” w strukturze społecznej jest zawsze niczym więcej niż efektem normatywizacji, skodyfikowania jednostki według systemowych matryc, kontrolowaną „kreacją” tożsamości, zgodną z oczekiwaniami społecznymi? Czy możliwe jest wyzwolenie się z tej struktury i co poza nią nam pozostaje? A przede wszystkim, co dzieje się z tymi, którzy próbują ignorować społeczną tresurę?

Zamykanie odmieńców w odosobnionych przestrzeniach umożliwiających ich wnikliwą obserwację i kontrolę, to zjawisko o którym już wspomniałam podczas opisu *społeczeństwa normalizacyjnego* i roli władzy dyscyplinarnej. Owa izolacja staje się próbą zapanowania nad potencjalnie nieujarzmionymi poprzez zdobycie o nich wiedzy, następnie

⁸⁹ Posługuję się graficznym zapisem „ujarzemia” — zgodnie z propozycją tłumacza Tadeusza Komendanta.

⁹⁰ J. Kochanowski, dz.cyt., s. 88.

⁹¹ T. Komendant, *Posłowie tłumacza*, w: M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 310.

⁹² M. Foucault, dz. cyt., s. 198.

w sposób automatyczny przetransponowanej na wiedzę-władzę. **Cała systemowa procedura separacji uzasadniana jest koniecznością podtrzymania wyraźnej granicy pomiędzy normą a patologią, racjonalnością a obłędem, Takimi Samymi a Innymi.** To nie tylko skuteczna próba narzucenia odmieńcom konformizmu w warunkach wykluczenia, odosobnienia, internowania itp. To również szansa na stworzenie wiarygodnej, naukowej argumentacji potwierdzającej słuszność stosowanych wobec nich procedur izolacji i przemocy; szansa, która pojawia się dzięki analizie zdobytych informacji odnoszących się do jednostek oraz ich chorobliwego, patologicznego nieprzystosowania, któremu trzeba nadać odpowiednią formę (definicję).

Michel Foucault, sygnalizując rolę *Panopticonu* — projektu struktury więziennej autorstwa Jeremy'ego Benthama, który zakładał nieustanną kontrolę więźniów przy jednoczesnym braku możliwości zweryfikowania przez nich, czy są w tym momencie obserwowani, czy też nie — podkreśla, iż widzialność staje się pułapką, w którą świadomie wtrąca nas system. Nawet samotność nie może być doświadczana — bez poczucia ingerencji w nią. Zresztą ta obsesja bycia widzianym i obserwowanym powraca w ponowoczesności, w której pojawia się swoista patologia tego zjawiska, wykorzystywana m.in. przy produkcji reality show.

Ale pytanie, które pojawia się po analizie koncepcji systemu ujarzmiania Michela Foucaulta brzmi: kim są więc Inni? Odmieńcami — wyrzutkami systemu, skazanymi na bycie podglądanym, kontrolowanym, naukowo skodyfikowanym i oznakowanym? Tymi, których pierwotne tożsamości nie zostały uwzględnione w masowej produkcji podmiotowości, fabryce „ja” akceptowalnych przez system, a tym samym ostatecznie nie są dopuszczone do oficjalnego funkcjonowania? Co więc zrobić z Innymi? Czy nie narzucić im wtórnej tożsamości „obcego”, „chorego” itp. i legalnie, zgodnie z tzw. sumieniem, prawem i obowiązującym dyskursem, skazać na procedurę wykluczenia-przemilczenia?

Inny traktowany jak błąd, anomalia, zawieszenie bądź autoagresja systemu — zawsze stanowi wyzwanie dla procedur, które realizujemy automatycznie, nie zastanawiając się już, czemu tak naprawdę one służą, a przede wszystkim: dlaczego się im podporządkowujemy. I taka refleksja o inności powraca zarówno w dyskursie naukowym, jak i publicystyce. Kinga Dunin stwierdziła:

„Problem innego w naszej kulturze nie może być zażegnany ani przez utopijne wizje połączenia jedności i różnicowania, ani przez rynkową i czysto liberalną strategię. Inny zawsze musi szturmować granice systemu, normalności i oczywistości. I musi pozostać

niewygodny. Pod jego naporem powinniśmy umieć wciąż od nowa definiować to, co jest powszechne, dobre i normalne”⁹³.

Pytanie jednak pozostaje: czy ów szturm granic ma odbywać się wewnątrz samego systemu — z perspektywy jego zbuntowanego, poddawanego represjom uczestnika, czy też na zewnątrz, kiedy to inność powracając z egzystencjalnego wygnania będzie próbować przedrzeć się przez szwadron tzw. strażników systemu i mimo wszystko zwyciężyć w tej specyficznej walce ze światem i samym sobą; walce, traktowanej przez niektórych obserwatorów jako przejaw donkiszoterii.

1.1.4. Inny pierwotny: nieczłowiek, antybrat

Obcy mają swoją prywatną mitologię, niezwykle bogatą pod względem symbolów i fantazmatów. I tak pierwotni odmieńcy, których nazywam „prainnymi”, symbolizowali głównie świat barbarzyński, dziki i agresywny świat natury (z kulturą prymitywną bądź najczęściej bez kultury), który wyłaniał się podczas dalekich wypraw do nieznanymi krajów. Inni początkowo byli więc utożsamiani przede wszystkim z dwiema kategoriami: „niełudzie” i „zwierzęta”, zresztą bardzo popularnymi m.in. w relacjach z podróży oraz w innych opowieściach, zwłaszcza silnie zakorzenionych w kulturze ludowej.

Ale, oczywiście, Inny nie był jedynie zdeformowany zewnętrznie. Powiedzmy wprost: jego zewnętrzność była jedynie fizycznym przejawem i namiastką tego, czym tak naprawdę było jego wnętrze⁹⁴. Tak więc obcy byli posądzeni regularnie o praktykowanie zachowań patologicznych (m.in. kanibalizm), przypisywano im ułomność psychiczną, ale przede wszystkim konsekwentnie podważano ich przynależność do gatunku ludzkiego, dokonując uprzedmiotowienia bądź oskarżeń o poddaństwo wobec szatana. Inny to przecież potwór, nieczłowiek, antybrat, monstrum, którego jeżeli nie można zabić, to przynajmniej należy w możliwy sposób „unieszkodliwić”. Robert Nisbet, przyglądając się zjawisku oryginalności w przestrzeni natury i kultury, stwierdził:

„Podobnie jak w dziejach przyrody, tak i w historii kultury oryginalność raczej rzadko wychodzi na zdrowie. I dwugłowe ciele z prowincjonalnych jarmarków, i niesamowicie otyłe

⁹³ K. Dunin, *Sklep z żydówkami*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 111 [14-15 maja].

⁹⁴ O stosunku do dziwolągów, rodzących się zdeformowanych dzieci, kalek itp. oraz o sposobach wyjaśniania powodów ich pojawienia się na łonie społeczeństwa w niezwykle interesujący sposób pisze Anna Wieczorkiewicz. Zob. A. Wieczorkiewicz, *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczaniem obcości*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2006.

dziecko, i bezwłosy kot — wszystko to są stworzenia tyleż oryginalne, co na szczęście z reguły bezpłodne bądź jakoś inaczej niezdolne do reprodukcji. [...] W kulturze działa mechanizm selekcji nieledwie ściśle analogiczny do doboru naturalnego, który w obszarze przyrody z taką skrupulatnością skazuje na bezpłodność wszystko, co monstrualne”⁹⁵.

I tutaj odsłania się kolejny wymiar „prainnego”: Inny jako wyjątek, przedziwny, patologiczny wytwór natury, który będąc swoistą pomyłką Boga, słabym ogniwem, zostaje skazany przez naturę na szybką śmierć bądź bezpłodność, mniej lub bardziej skutecznie hamującą reprodukcję genetycznego błędu⁹⁶. Stąd późniejsze koncepcje, typu *eugenika* — dopuszczające możliwość manipulacji procesami selekcji ewolucyjnej w celu udoskonalenia puli genetycznej. Z jednej strony stwarza się więc warunki do wykrywania i eliminowania szkodliwych uwarunkowań genetycznych, na przykład poprzez badania prenatalne (tzw. *eugenika negatywna*). Z drugiej strony pojawiają się koncepcje zakładające wybór określonych grup do reprodukcji i pozbawienie prawa do reprodukcji innych grup (tzw. *eugenika pozytywna*)⁹⁷.

Ale już od początku pojawiały się głosy, które nie zgadzały się na interpretowanie inności wyłącznie w aspekcie negatywnym, jak również wyraźnie sprzeciwiały się jednoznaczemu utożsamianiu jej z tym, co nieludzkie. I tak Michel de Montaigne, opisując swoje spotkanie z 14-miesięcznym dzieckiem uznawanym za potwora (zrośniętym ciałem z bratem bliźniakiem), doszedł do wniosku:

„Stworzenia, które nazywamy potworami, nie są nimi dla Boga. On w ogromie swego dzieła widzi nieskończoność form (...). Mówimy przeciw naturze, gdy coś jest przeciw zwyczajności: wszystko jest wedle natury, jakie bądź by było. Niechaj to prawo rozumu, powszechne i przyrodzone, wyżenie z nas błąd i cudowanie się, jakie nam przynosi każda nowość”⁹⁸.

Inność, która przejawia się również jako monstrualność bytu, jest więc według Montaigne także zamysłem boskim, nieprzypadkowym i świadomym efektem tworzenia, którego doświadczamy po coś; doświadczamy, bo tak naprawdę poprzez kontakt z innością ktoś chce nam coś istotnego powiedzieć o świecie, człowieku i jego przeznaczeniu.

⁹⁵ R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 235.

⁹⁶ Maciej Zaremba w książce *De rena och de andra... (Czyści i inni)*, 1999 opisał przymusowe wysterylizowanie w Szwecji między 1935 a 1976 r. kilkudziesięciu tysięcy osób powszechnie uznawanych za „niepożądane” (np. bezdomnych).

⁹⁷ Informacje podstawowe na temat eugeniki: S. Blackburn (red.), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, s. 86.

⁹⁸ M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 541.

Reasumując: inność nie jest patologią ani błędem. Ma status analogiczny do normalności — jest jednym z wytworów natury, jednym z elementów boskiego planu.

W obronie świata inności staje również Jan Jakub Rousseau. Dzikus, barbarzyńca, przedstawiciel obcej, prymitywnej kultury, który uznawany był najczęściej za symbol skrajnej odmienności i amoralności jest postrzegany przez tego filozofa z zupełnie odrębnej perspektywy. Utożsamiany z porządkiem natury tzw. *dobry dzikus* — to, według Rousseau, jednostka obdarzona naturalną, fizyczną siłą, szczerością, prostotą i szczęściem, które wydaje się być nieosiągalne we współczesnym społeczeństwie. „Człowiek natury” to jednak przede wszystkim człowiek naiwny i wolny, ponieważ nie ma w nim potrzeby zaznaczania własności prywatnej, jak również towarzyszącej temu procesowi obsesji walki o tzw. dobra własne i ich chronienie oraz nieustanną ekspansję. Ludzie pierwotni, według autora *Wyznań* działają instynktownie, agresywnie walczą o przetrwanie, ale są dalecy od zachłanności i przebiegłości, intrygowania i kalkulowania — tj. cech, które człowiek nabył w momencie wkroczenia w świat kultury/świat własności, racjonalizacji, ambicji, konwenansów, destruktywnej siły miłości i rozumu:

„Ten, kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa”⁹⁹.

Ale świat kultury to dla autora *Wielkiej rozprawy o nierówności stanów pomiędzy ludźmi* przede wszystkim świat podziałów. Jan Jakub Rousseau podkreśla to dwukrotnie, pisząc:

„Wytwarza się przyzwyczajenie przyglądania się różnym osobom, a więc i czynienia porównań; zjawia się niepostrzeżenie pojęcie wartości moralnej i piękności i w dalszym wyniku przenoszenie jednych osób nad drugie”¹⁰⁰

oraz dodając:

„(...) dziki żyje nijako sam w sobie; człowiek uspołeczniony zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia”¹⁰¹.

Uzależnienie jednostki od świata pozorów oraz obrazu samego siebie w oczach innych ludzi, potrzeba dominacji i ambicjonalnego spełnienia staje się wyznacznikiem świata kultury, w którym kategoryzowanie jednostek służy bardzo często partykularnym celom i potrzebie dominowania nad społecznością, potwierdzania własnej wartości.

⁹⁹ J.J. Rousseau, *Wielka rozprawa o nierówności stanów pomiędzy ludźmi*, w: Tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 186.

¹⁰⁰ Tamże, s. 194.

¹⁰¹ Tamże, s. 229.

Wojciech Burszta, analizując poglądy autora *Wyznań*, stwierdził:

„Pierwotnie człowiek utożsamia się z wszystkimi istotami sobie podobnymi (także ze zwierzętami); przejście od natury do kultury przejawia się w zdolności do odróżniania samego siebie od «innych», co jest równoznaczne z przejściem w stan pełnego człowieczeństwa, który w *Trzech rozprawach z filozofii społecznej* nazwany został stanem «rozumnego myślenia»¹⁰².

Kultura determinuje więc nierówność społeczną, klasyfikuje i naznacza — przede wszystkim tych, którzy w tym świecie wydają się zbędni.

Co jednak pozostało obecnie z obrazu „prainnego” jako owego dzikusa, barbarzyńcy, bytu niehumanicznego, sprowadzonego do egzystencji zwierzęcia bądź po prostu przedmiotu? Slavoj Žižek uświadamia nam, iż pozostałości po pierwotnym symbolu odmienca jako istoty niehumanicznej są wciąż popularne i najczęściej stosowane jako usprawiedliwienie aktów agresji wobec inności:

„Chrześcijańskie motto: «Wszyscy ludzie są braćmi» , znaczy także, że ci, którzy nie zgadzają się być naszymi braćmi, nie są ludźmi. We wczesnych latach irańskiej rewolucji Chomeini grał na tym paradoksie, kiedy w wywiadzie dla zachodniej prasy utrzymywał, że irańska rewolucja jest najbardziej ludzka w całej historii (...). Kiedy zaskoczony dziennikarz spytał o wyroki śmierci, o których mówiono w mediach, Chomeini spokojnie odpowiedział: «Zabici nie byli ludźmi, lecz zbrodniczymi psami»¹⁰³.

Jeżeli to nie był człowiek, ale zwierzę albo po prostu rzecz, to czy ja, jako istota ludzka, nie mam naturalnego prawa, by nad tym „czymś” dominować — owa manipulacja i absurd, które są wpisane w myślenie tego typu, powracają nieustannie w aktach agresji wobec odmienców i mowie nienawiści, która im towarzyszy.

Pozwolę sobie w tym momencie na literacką dygresję związaną z figurami inności w *Burzy* Williama Szekspira i dwóch powiązanych ze sobą powieściach Doris Lessing. Ta krótka interpretacja literacka stanowić będzie istotne uzupełnienie wcześniejszych rozważań związanych z fantazmatem Innego jako nieczłowieka i antybrata.

Kaliban — bohater dramatu *Burza* autorstwa Williama Szekspira wydaje się być wcieleniem wszystkich negatywnych cech przypisywanych „prainnemu”. Jest „pomiotem Wiedźmy”¹⁰⁴ — synem czarownicy oskarżanej o intrygi i okrucieństwo, do którego Prospero zwraca się w ten oto sposób: „Ty, jadowity, spłodzony przez diabła / I twą maciorę,

¹⁰² W. Burszta, *Antropologia kultury*, s. 23.

¹⁰³ S. Žižek, *Lękaj się bliźniego swego...*, s. 134.

¹⁰⁴ W. Szekspir, *Burza*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 26.

niewolniku, wyjdź tu!¹⁰⁵. Mamy więc obecny w biografii odmieńca element diaboliczny — Kaliban jest zatrutym owocem, spłodzonym przez diabła i wydanym na świat przez „brzemienną Wiedźmę o sinych powiekach”¹⁰⁶.

Ta demoniczna, nieludzka strona Kalibana powraca nieustannie, właściwie w każdej wypowiedzi kierowanej w jego stronę. Prospero, jak również przybyli na wyspę bohaterowie, określają go jako „cętkowane szczenię”¹⁰⁷, „grudę ziemi, żółwia”¹⁰⁸, „czworonogiego potwora”¹⁰⁹, hybrydę łączącą elementy ludzkie i rybnie¹¹⁰, „potworną kukłę”¹¹¹ itp.

Książę i wielki czarownik Prospero, który odebrał wyspę matce Kalibana (wiedźmie Sycorax), traktuje syna czarownicy jednoznacznie — jako niewolnika, który ma służyć mu i jego córce Mirandzie. Natomiast Stephano i Trinculo — rozbitkowie na wyspie Prospera, najpierw uważają go za atrakcyjny, egzotyczny prezent, który można byłoby wręczyć cesarzowi, później chętnie przystają na pomysł, by został ich sługą, a następnie, pod wpływem wizji Kalibana, widzą w nim niepowtarzalną szansę na zdobycie wyspy.

Właściwie przez całą akcję toczącą się w *Burzy* oglądamy Kalibana oczami innych. Syn czarownicy jest więc niewdzięcznikiem, który nie potrafił docenić litości Prospera i jego poświęcenia związanego z edukacją — której celem była nauka człowieczeństwa, wyparcie z Kalibana „dzikiego dziedzictwa”¹¹², owej zepsutej, zwierzęcej natury. Tymczasem, według relacji Prospera, Kaliban okazał się monstrem i poprzez podstępne akty przemocy zamierzał zarówno pojąć Mirandę, jak również odebrać władzę Prosperowi — tylko po to, by ponownie wprowadzić własne prawa, czyli bezprawie.

Historia kończy się dla Kalibana jednoznacznie: powraca do starego pana w roli niewolnika. Jego ostatnie słowa w *Burzy* brzmią pokornie i zarazem fałszywie:

„(...) na przyszłość będę / Mądrzejszy, łask twych poszukując. Jakim / Potrójnym osłem byłem, że opoja / Tego za Boga wziąłem i wielbiłem / Tępego głupca!”¹¹³.

Właściwie jedynie w dwóch momentach głos Kalibana nie jest głosem mściwego zwierzęcia, intrygującego przeciwko Prosperowi, ale zranionego, ujarzmionego człowieka, który pragnie być sobą i marzy o wolności. Pierwszy moment, to krótki monolog, w czasie

¹⁰⁵ Tamże, s. 29.

¹⁰⁶ Tamże, s. 26.

¹⁰⁷ Tamże, s. 26.

¹⁰⁸ Tamże, s. 28.

¹⁰⁹ Tamże, s. 65.

¹¹⁰ Tamże, s. 64.

¹¹¹ Tamże, s. 70.

¹¹² Tamże, s. 31.

¹¹³ Tamże, s. 129.

którego poznajemy fragment historii właśnie z perspektywy Kalibana, który opowiada o odebranej mu swobodzie, zawiedzionych uczuciach, manipulacji:

„Mam po mej matce Sycorax tę wyspę; / Tyś mi odebrał ją. Przybywszy tutaj, / Głaskałeś włosy me i mnie lubiłeś (...). Wówczas, kochając cię, wskazałem wszystkie / Źródła ze świeżą i ze słoną wodą (...). Jestem / Całym poddanym ludem, jaki macie, / Choć dawniej byłem swoim własnym królem (...)”¹¹⁴.

I drugi moment, kiedy Kaliban zwraca się do Mirandy:

„Tyś nauczyła mnie mówić. Zysk z tego / Mam tylko jeden, że mogę przeklinać”¹¹⁵.

Skąd ta pretensja brzmiąca w głosie Kalibana? Otóż, język, którego się nauczył nie sprawił, że stał się taki sam jak pozostali mieszkańcy wyspy. To język, w który wpisana jest jego obcość, język konstytuujący nierówność.

Ale postać Kalibana jest, oczywiście, bardziej skomplikowana niż może nam się wydawać po pierwszym akcie lektury¹¹⁶. To nie jest jedynie „zwierzę” aspirujące do bycia człowiekiem, podstępne i żądne władzy — jak przedstawia go Prospero. Ale to nie jest również niewinny, skrzywdzony, zupełnie bezronny odmieniec. Inność Kalibana jest czymś nie do oswojenia, wyleczenia, zatuszowania, wyeliminowania. **To inność, która bardzo agresywnie broni swojej odrębności i prawa do jej istnienia w naturalnej postaci, bez podporządkowywania się i uległości wobec normy.** Dlatego pretensja Kalibana: „Tyś mi przeszkodził zaludnić tę wyspę / Kalibanami”¹¹⁷ nie jest jedynie żalem, iż oto nie udało mu się osiąść pożądanej kobiety i zdominować w ten sposób zarówno Mirandę, jak i jej ojca. W tej pretensji jest rozpacz, ale przede wszystkim niespełnione marzenie, by być wreszcie wśród swoich, by nie tłumaczyć się z własnej tożsamości i jej nie ukrywać, by mówić we własnym języku. Bo postawa Kalibana to gest odrzucenia jedynej roli, którą może spełniać przebywając wśród ludzi — roli niewolnika, usługodawcy, który może liczyć jedynie na litość i łaskę.

Slavoj Žižek w tekście *Lękaj się bliźniego swego jak siebie samego* przywołuje epigraf brzmiący: „Wróg to ktoś, czyjej opowieści nie słyszałeś”¹¹⁸ i następnie wskazuje jako przykład *Frankensteina*, w którym to Mary Schelly pozwala, by „potwór mówił sam

¹¹⁴ Tamże, s. 30.

¹¹⁵ Tamże, s. 31.

¹¹⁶ Trudno nie wspomnieć w tym momencie o tropie interpretacyjnym, zgodnie z którym Kaliban może okazać się alter ego Prospera, mroczną stroną jego osobowości, abjectem.

¹¹⁷ Tamże, s. 30.

¹¹⁸ Epigraf z *Living Room Dialogues on the Middle East*. W. Brown, *Regulating Aversion*, Princeton University Press, Princeton 2006. Cyt. za: Slavoj Žižek, dz.cyt., s. 129.

za siebie, by opowiedział historię ze swojej perspektywy”¹¹⁹. I tego brakuje w przypadku Kalibana. Jego historii. W jego języku.

Oczywiście, historia opowiedziana bezpośrednio przez odmieńca jest formą pożądaną i bardziej wiarygodną, ale to nie znaczy, że ktoś z zewnątrz nie jest w stanie sprostać temu zadaniu i nie ma jakichkolwiek szans, by zbliżyć się do prawdy Innego, do innej prawdy. Warunek jest jeden: opowiadając, należy zrobić to w taki sposób, by pozwolić mówić obcemu, a nie mówić wciąż za niego. Ale najtrudniejsze w zbudowaniu opowieści Innego (o Innym?) jest uniknięcie własnych językowych klisz i wyobrazeniowych fantazmatów, które przetransponowane na świat obcego, kształtują go na nasze podobieństwo. To największe wyzwanie — **zostawić go niepodobnym**.

W powieściach Doris Lessing powraca problem obcości z nieco innej perspektywy: jak bowiem zostawić obcego, którego ma się w sobie, ale nie w sensie metaforycznym, lecz dosłownym: obcy, którego nosi się we własnym łonie i nawet na tym etapie jego istnienia (współistnienia z nim?) odczuwa się już strach i wstręt wobec nienarodzonego odmieńca, obcego z własnej krwi, podrzutka z innej rzeczywistości¹²⁰.

Tego problemu doświadcza Harriet, bohaterka powieści *Piąte dziecko*, która wyczuwa w noszonym w swoim wnętrzu płodzie zwierzęcość i emocjonalną obcość. Towarzyszący temu wstręt, strach i ból mieszają się jednocześnie z poczuciem obowiązku: czyli koniecznością akceptacji i miłości wobec własnego dziecka, kimkolwiek (czymkolwiek?) by ono nie było. Jednak owe dziecko walczy z nią od samego początku i jest to tym bardziej trudne, gdyż walczy w niej. To prywatny wróg, śpiący w jej łonie, w pewnym sensie żywiący się nią, przyrośnięty do matki pępownią — jak do ratunkowej łodzi. Okres ciąży, w trakcie której Harriet nie pomagają żadne przeciwbólowe leki, natomiast wciąż powraca wrażenie, iż „(...) jej delikatne ciało rozrywają od środka kopyta, czasem, że szpony”¹²¹ i całe wnętrze jest od środka posiniaczone i popękane, jest nie tylko jednym z najbardziej realistycznych, literackich opisów emocjonalnych lęków towarzyszących macierzyństwu. To studium walki z wewnętrznym wrogiem, dzieckiem-potworem, które jest z nas, ale przecież nie może być nasze, opowieść o bezradności wobec losu, fizjologii, która w wielu momentach życia determinuje naszą psychikę, instynktownym odrzuceniu i jego piętrowości: matka —

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Na dwuznaczne emocje, które towarzyszą kobiecie ciężarnej zwróciła uwagę autorka *Drugiej plci*. Filozofka wielokrotnie odwołuje się w ww. książce do relacji kobieta – ciało, kobieta – macierzyństwo. Charakteryzując samopoczucie kobiety w ciąży, Simone de Beauvoir stwierdziła: „Z każdym dniem, polip zrodzony z jej ciała i obcy mu zarazem, będzie wzrastał; jest ona łupem gatunku, który narzuca jej swe tajemnicze prawa (s. 556)”. Użyty przez autorkę *Drugiej plci* język jest tożsamy z dyskursem, za pomocą którego Doris Lessing opisała odczucia ciężarnej Harriet.

¹²¹ D. Lessing, *Piąte dziecko*, tłum. A. Gren, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 47.

najbliższa rodzina — otoczenie — społeczeństwo. Harriet w bezsenne noce, przeczuwając obcość istoty, którą wkrótce wyda na świat, nerwowo, szybkimi krokami samotnie przemierzała korytarze swojego domu: „Domownicy słyszeli jej pospieszne, ciężkie kroki na górze i nie patrzyli sobie w oczy”¹²². I choć nowo narodzone dziecko nie zostaje zaklasyfikowane przez medyków jako nosiciel konkretnej choroby, wszyscy wyczuwają w spojrzeniu, głosie i postaci małego Bena — obcego, kogoś, kto nie przypomina ludzkiego dziecka i znalazł się wśród nich przypadkiem. Dla własnej matki kojarzy się on z trollem, „biedną bestyjką”¹²³, której nie można pokochać, ponieważ dokonała ona agresywnej inwazji na upragnioną zwyczajność¹²⁴, tzw. normalne, rodzinne życie, tak starannie zaplanowane przez Harriet i Dawida, odczuwających od chwili narodzin piątego dziecka lęk, iż każde kolejne stanie się podobne do niego — pół człowieka, pół zwierzęcia. Harriet zaczyna myśleć o sobie w kategoriach matki odmieńca, winowajczynie, która dała mu życie, w pewnym sensie wbrew sobie.

I tak oto Ben staje się dla rodziców symboliczną karą za bycie dotąd szczęśliwym, okrutnym wyzwaniem rzuconym przez los i boga. Tego typu myślenie pojawia się nieprzypadkowo, towarzyszy mu bowiem powolny proces izolowania Harriet i jej dziecka, odseparowywanie się (w sensie fizycznym i emocjonalnym) poszczególnych członków rodziny, męża i starszych dzieci. I choć coraz bardziej agresywny i silny Ben realnie zagraża swoim braciom i siostram, Harriet, nie jest w stanie pogodzić się z koniecznością oddania własnego dziecka do szpitala dla odrzutek i mimo nacisków rodziny, która chce by jej syn pozostał w zamkniętym zakładzie, postanawia ocalić go od ubezwłasnowolnienia. Doris Lessing opisując tę niezwykłą relację między matką a jej synem-odmieńcem, która jest oparta na niemożności pokochania własnego dziecka, ale i niemożności unicestwienia go, użyła symbolicznego zwierciadła — zarówno Harriet, jak i Ben przyglądają się sobie nawzajem, rozpaczliwie szukając tego, co jest wspólne oraz jednocześnie próbując nazwać to, co stanowi rdzeń ich wzajemnej obcości. Ben podkrażał się w nocy do sypialni matki i stał w milczeniu nad łóżkiem rodziców:

„Zastanawiała się, o czym myślał, kiedy tak się im przyglądał. Czy chciał ich zranić? A może był nieszczęśliwy, ponieważ czuł się obco wśród domowników? Harriet bała się o tym myśleć. Czy Ben chciał się do niej przytulić, tak jak inne dzieci, ale nie potrafił”¹²⁵.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże, s. 54.

¹²⁴ Tamże, s. 64.

¹²⁵ Tamże, s. 105.

Ben dla obserwującej go matki staje się natomiast wcieleniem człowieka pierwotnego, balansującego na granicy tego, co ludzkie i zwierzęce, przedstawicielem obcego gatunku — istot, które niegdyś kryły się pod ziemią i wychodziły na powierzchnię tylko po to, by polować:

„Czy gwałcili kobiety? Może w ten sposób dawali początek nowym rasom (...), może zaszczypliwi swoje nasienie w ludzkiej matrycy, tak aby pojawić się ponownie, tu i teraz, na przykład pod postacią Bena?”¹²⁶

Współczesny odmieniec o twarzy neandertalczyka, który przyszedł na świat w spokojnej, normalnej rodzinie Lovatt i w pewnym sensie swoim istnieniem rozbił ją, staje się członkiem gangu i rozstaje się ze swoją rodziną, która przyjmuje to z poczuciem ulgi. Ale Harriet wie, że syn będzie szukał kogoś podobnego do siebie, przeczuwa, że obcość, z którą to dziecko przyszło na świat jest destruktywna także dla niego samego. Ben, podobnie jak Kaliban, rozpaczliwie i zwierzęco pożąda spotkania współbraci. Dlatego, gdy tułając się po wielu miastach i spotykając ludzi, którzy w większości chcą jego obcość wyekspluatować bądź sprzedać (Ben — erotyczna, zwierzęca zabawka, Ben — aktor w filmie o dawnych plemionach, Ben — obiekt naukowych badań i eksperymentów) dowiaduje się nagle, że ktoś widział istoty takie jak on, popada w szmatywną radość i tańczy śpiewając: „Ludzie tacy jak ja (...). Jak ja. Ludzie tacy jak Ben”¹²⁷. Kiedy jednak okazuje się, że jego współbracia fizycznie nie istnieją, są tylko częścią malowideł utrwalonych w starych jaskiniach, Ben — pół człowiek, pół zwierzę, potwór z rodziny Lovatt, podejmuje ludzką, w pełni samodzielną decyzję i rzuca się w przepaść.

Towarzyszająca mu w ostatnich chwilach dziewczyna stwierdzi: „(...) wiem też, że jest nam lżej, Ben nie żyje, nie musimy o nim myśleć”¹²⁸ i jej słowa znakomicie ilustrują nasz stosunek do obcości, którą traktujemy jako bombę podłożoną pod misterną konstrukcję spokojnej, zwyczajnej egzystencji; terror inności. Być może właśnie dlatego tak głęboko jest zakorzeniony w nas odruch, by odmienca jak najdalej od siebie odsunąć — w sensie fizycznym i emocjonalnym. Tymczasem z Benem, którego ciało roztrzaskuje się o skały — znika jego obcość, z którą nikt nie potrafił sobie poradzić, w tym ani jego matka, ani on sam. Jednak ta obcość powróci — w innym fizycznym wcieleniu, w innej zwyczajnej rodzinie; obcość, która nie przypomina w żadnym stopniu nierealistycznych, monstualnych postaci i wydarzeń z popularnego niegdyś cyklu filmowego *Obcy* (to raczej swoista parodia obcości

¹²⁶ Tamże, s. 140.

¹²⁷ D. Lessing, *Podróż Bena*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 126.

¹²⁸ Tamże, s. 176

— na usługach science fiction), lecz przyjmuje postać realnej, natrętnej obecności czegoś lub kogoś obserwującego nas i zadającego najważniejsze pytania: o miejsce w świecie i w samym sobie. Ale tu pojawia się także inne pytanie, którego sens ukryty jest w pieśni Bena: „Ludzie tacy jak ja (...). Jak ja”. Niech będą, nie muszą być tacy sami, ale choć trochę podobni. Niech będą. Choćby po drugiej stronie przepaści.

1.1.5. Inny — mój pan

Nie sposób mówić o inności, pomijając perspektywę fenomenologiczną, w ramach której poszukiwany jest klucz do tajemnicy, jaką jest obcość, a przede wszystkim nasza intymna, dwuznaczna relacja z nią. Edmund Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* przygląda się fundamentalnemu, ontologicznemu doświadczeniu obcości w kategoriach pierwotnego „instynktu”, bezwarunkowego odruchu, impulsu świadomości:

„W każdym razie to w obrębie mnie samego, w ramach mojego transcendentalnie zredukowanego czystego życia świadomości, doświadczam świata wraz z istniejącymi w nim Innymi i, zgodnie z sensem tego doświadczenia, nie jako mojego, żeby się tak wyrazić, prywatnego syntetycznie ujednoczonego tworu, lecz jako świata, który jest czymś w stosunku do mnie obcym, czymś intersubiektywnym (...)”¹²⁹.

Obcość pojawia się więc jako konsekwencja doświadczenia siebie samego, własnej, źródłowej obecności, która zawiera się w konstatacji: *to, co moje* — bo przecież w owo sformułowanie wpisane jest uzupełnienie, *to, co moje* jest tym *co Nie-obce*. W konsekwencji obcość staje się wszystkim tym, czego zaczynamy doświadczać już po akcie własnej samoidentyfikacji — dostrzegając i rejestrując poprzez akty świadomości istnienie zarówno Innych, jak i świata jako Innego. Kim więc jest Inny wyłaniający się z koncepcji Husserla? To ktoś, kim nie jestem, ale przecież świadomość Innego „odzwierciedla się” właśnie w moim ego, wyłania konkretnie z mojej świadomości. Stąd powracające u autora *Medytacji kartezjańskich* określanie Innego jako swoistego *alter ego*, stanowiącego modyfikację jaźni, analogonu mnie samego, ale nie w dosłownym znaczeniu: „Innymi słowy, w obrębie mojej monady konstituuje się w trybie współ-prezentacji inna monada”¹³⁰, której — dodajmy — istnienia nie oceniam, nie interpretuję, nie zmieniam, lecz po prostu dostrzegam.

¹²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 133.

¹³⁰ Tamże, s. 170.

Nikt nie przyjrzał się tak uważnie twarzy Innego jak Emmanuel Lévinas, który sygnalizował znaczenie fundamentalnej różnicy między Innym a Toż-Samym, podkreślając, iż owa relacja konstytuuje się właśnie dzięki wpisanej w jej strukturę permanentnej odrębności. Ale choć autor *Całości i nieskończoności* przestrzega przed destrukcyjnym systemowym dostosowywaniem i włączaniem inności w matrycę Tego Samego, trudno pominąć uwagę Barbary Skargi, która podkreśla:

„Inny musi mieć coś ze mną wspólnego, musi mnie łączyć z nim coś, co jest Tym Samym. Gdyby nie było Tego-Samego, nie nastąpiłoby spotkanie”¹³¹.

Dlatego, owszem, granica między Innym a Tym Samym nie może być płynna, elastyczna, ulegająca stopniowemu zatarciu, ale nie może być również radykalnie separująca. Józef Tischner jako element warunkujący istnienie tego, co inne uznał następujący stan:

„(...) nigdy nie może dojść do tożsamości «nas» i nigdy nie może dojść do zupełnego zróżnicowania «między nami»”¹³².

Granica musi pozostać, niczym linie papilarne — podkreślające naszą odrębną tożsamość, nie może jednak nas zamknąć w sobie, zatrasnąć przed Innym. Ale kim on właściwie jest i czego od nas chce?

Inny Lévinasa nie ma konkretnej rasy, wieku, płci, koloru oczu, adresu. Do końca nie wiemy, czy jest po prostu drugim człowiekiem, czy może kimś z pogranicza tego, co ludzkie, i boskie. Innego „doświadczamy” podczas bezpośredniego spotkania, w spojrzeniu demaskującym nagość, bezradność i wyzwanie, których symbolem staje się jego metaforyczna twarz:

„Uznać Innego to uznać głód. Uznać Innego – to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy «panie» («vous»)”¹³³.

To dzięki temu spotkaniu z innym człowiekiem, bogiem (?), możemy unieważnić naszą *separację* — będącą z reguły status quo ludzkiej egzystencji, przewyciężyć ateizm, egoizm i narcyzm, zbliżyć się do sfery sacrum i nieskończoności:

„Poprzez Twarz Inny staje się dla mnie bliźnim, a relacja z nią ma charakter etyczny. Pierwsze co mówi nam Twarz to: nie zabijaj!”¹³⁴

Jest to prośba i nakaz jednocześnie. Inny Lévinasa jest więc paradoksalnie słaby (nagość, bezbronność) i silny (nie mogę nie usłyszeć jego wezwania, nie dostrzec go;

¹³¹ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 108.

¹³² J. Tischner, *Inny*, „Znak” 2004, nr 584. Tekst dostępny w sieci: <http://www miesiecznik.znak.com.pl>.

¹³³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 75.

¹³⁴ W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada....*, s. 51.

to on wpływa na zmianę mojej postawy) — i to właśnie ze względu na jego strukturę, opartą na symbolicznej sprzeczności — nie jestem w stanie się od niego uwolnić, gdyż jak podkreśla Zygmunt Bauman:

„To *slabowitość* Innego sprawia, że jestem zań odpowiedzialny. To *mocarność* Innego nakłada na nas obowiązki. Jestem odpowiedzialny za słabego. Jest się zobowiązanym wobec silnego”¹³⁵.

Ale zauważmy: my w relacji z Innym również objawiamy zarazem swą „słabość” rozumianą potocznie w kategorii podrzędności, podporządkowania się Innemu, niemożności radykalnego odcięcia się od jego roszczenia; i siłę (biorąc odpowiedzialność za Innego, duchowo doskonale się, zbliżam do boga, spełniam w swoim człowieczeństwie, które jako esencja ludzkiego bytu w pełni wpisuje się w założenia fenomenologii).

Ten mechanizm wzajemnej słabości i siły, według Lévinasa, nie powoduje jednak, iż Inny i Ten Sam znajdą się w równoległej linii, na tych samych poziomach, analogicznie po dwóch stronach granicy. Pojawiają się kolejne wątpliwości: czy Inny poprzez swoje roszczenie więzi mnie, jest swoistym symbolicznym agresorem? Czy narzucona mi w pewnym sensie odpowiedzialność za Innego, to forma zniewolenia? Czy Inny zrobiłby dla mnie to samo? I wreszcie: dlaczego nie ma między nami relacji symetrycznej, partnerskiej?

Paul Ricoeur w dziele *O sobie samym jako innym* polemizuje z autorem *Całości i nieskończoności*, zwłaszcza z tezą Lévinasa „(...) głoszącą jednostronny prymat inności nad tożsamością, a także absolutną transcendencję innego względem «ja»”¹³⁶.

Małgorzata Kowalska, porównując koncepcje Lévinasa i Ricoeura, zauważa, iż autor *O sobie samym jako innym* dostrzega w relacji pomiędzy tożsamością i innością właśnie równowagę i ścisły związek, a tym samym dystansuje się od poglądu, iż bezpośrednią konsekwencją spotkania z Innym jest doświadczenie absolutnej inności. Jeżeli, zgodnie z sugestią Małgorzaty Kowalskiej, przyjmiemy tezę, iż Innego, według Ricoeura, doświadczamy przede wszystkim jako alter ego (zresztą tegoż określenia używał również Husserl), wówczas przekonanie o równowadze pomiędzy tożsamością i innością okaże się w pełni uzasadnione. W tym kontekście bowiem:

„Inny człowiek nie jest więc tylko tym, przez kogo jestem pobudzany, ale również tym, kogo ja sam mogę pobudzać, nie tylko tym, kto mnie wzywa, ale zarazem tym, kogo ja

¹³⁵ Z. Bauman, *O strategii życia moralnego. Myśli przez Løgstrupa i Lévinasa wypowiedziane*, w: *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, część II, red. J. Sójka, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 19.

¹³⁶ M. Kowalska, *Wstęp*, w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 26-27.

sam mogę pobudzać, nie tylko tym, kto mnie wzywa, ale zarazem tym, kogo ja mogę wzywać”¹³⁷.

Owej równorzędność relacji nie uznaje natomiast Wilfried Lippitz, który kilkakrotnie podkreśla:

„Nie jestem żadnym równorzędnym partnerem, lecz — jak nazywa to Lévinas — zakładnikiem innego, jemu wystawiony i podporządkowany. Zasadnicza sytuacja etyczno-moralna nie jest horyzontalna, lecz wertykalna: inny przychodzi do mnie z góry”¹³⁸.

W dalszej części swoich rozważań Lippitz porównuje Innego do długu, który jest nie do spłacenia, nie do wyrównania — i właśnie wskutek owej różnicy nie do unieważnienia, w efekcie owego zobowiązania, od którego nigdy nie mogę się w pełni uwolnić, możliwe jest istnienie relacji etycznej. Jestem wiecznym dłużnikiem Innego. On jest tym, który nieustannie apeluje do mojego sumienia. Nie jestem w stanie zagłuszyć apelu, który przypomina mi o mojej odpowiedzialności.

Ale czy na zobowiązanie wobec Innego nie można spojrzeć z zupełnie innej perspektywy: wyzwania, inspiracji, twórczej prowokacji? Jeżeli zostaniemy przy dosłownym porównaniu odpowiedzialności wobec Innego do długu utożsamianego ze swoistym ograniczeniem (ale jednocześnie warunkującym istnienie etyki), to dojdziemy do wniosku, iż właśnie ów dług stanowi taką formę „ograniczenia”, która zarazem motywuje do stopniowego przekraczania innych „ograniczeń” — tych, które wynikają z egoizmu, separacji bądź samotności. Waldenfels podkreśla:

„Na roszczenie obcego (...) odpowiadamy nie tylko w formie powtarzalnej, gdy udzielamy odpowiedzi, którą już dysponujemy, albo gdy jedynie przekazujemy odpowiedzi już istniejące w nieprzerwanym strumieniu tradycji, ale również odpowiadamy twórczo i w sposób pełen inwencji, *gdy dajemy to, czego nie mamy*”¹³⁹.

Co jeszcze zyskujemy w wyniku posiadania owego zobowiązania? Lévinas, pisząc o miłości w kategorii gotowości do niesienia pomocy Innemu i afirmacji drugiego człowieka nie pomimo jego słabości, lecz w zgodzie z nią, jednocześnie podkreśla:

„Ja, narażone na alienację swoich sił przez śmierć, w dobroci znajduje możliwość, która pozwala mu nie być ku śmierci”¹⁴⁰.

¹³⁷ Tamże, s. 27.

¹³⁸ W. Lippitz, *Różnica i obcość. Studia fenomenologiczne w obrębie nauki o wychowaniu*, tłum. A. Murzyn, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 168.

¹³⁹ B. Waldenfels, dz.cyt., s. 153.

¹⁴⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 299.

Owa dobroć nie spłaca długu, ale o nim przypomina. Zresztą, jak słusznie zauważa Barbara Skarga, ta historia ma przecież trzech głównych bohaterów:

„Dla Lévinasa tajemnica Boga jest dramatem rozgrywanym przez trzy osoby. Ja zbliżam się do Nieskończoności, poświęcając się tobie, mojemu bliźniemu”¹⁴¹.

1.1.6. Podmioty i przedmioty – problem Innego

W *Bycie i nicości* Jean Paul Sartre opisał, kto wie, czy nie największy paradoks odnoszący się do relacji podmiotu z Innym (dodajmy: rozumianym przez tego badacza przede wszystkim w najprostszym kontekście drugiego człowieka, „nie-ja”). Spostrzeżenia Sartre’a uważam jednak za szczególnie cenne, także w kontekście analizowanego przeze mnie problemu inności i definiowania obcego, a przede wszystkim negatywnych, obsesyjnych mechanizmów reakcji na ludzką odmienność.

Autor *Mdłości*, nawiązując do koncepcji Hegla, przedstawia trzy aspekty ludzkiego bytu: *byt-w-sobie*, *byt-dla-siebie* oraz najbardziej interesujący nas w tym momencie *byt-dla-Innego*. Jak stwierdza Sartre:

„Byt w sobie nie ma żadnej *wewnętrzności*, która przeciwstawiałaby się jakiejś *zewnątrzności* i która byłaby analogiczna do jakiegoś sądu, prawa, do jakiejś świadomości siebie. [...] Jest on całkowitą pozytywnością. Nie zna zatem *odmienności*; nie zakłada się nigdy jako *odmienny* od jakiegoś innego bytu; nie może utrzymywać żadnego stosunku z innym”¹⁴².

Mówiąc wprost: *byt-w-sobie* to materia, egzystencja pozbawiona refleksyjności, cielesność. W *bycie-dla-siebie* pojawia się świadomość, poczucie nieprzystawalności oraz pełni wolności. Ale podmiotowość w pełni kształtuje się dopiero na etapie *bytu-dla-Innego*; kształtuje się i zarazem, w tym samym momencie, rozpoczyna walkę o odzyskanie autokontroli. Małgorzata Kowalska, analizując znaczenie spotkania z Innym, podkreśliła:

„Moje ciało dla mnie nie ma więc żadnych przedmiotowych właściwości. Dla siebie samego nie jestem ani biały, ani czarny (...). Określonym przedmiotem moje ciało jest tylko dla Innego. [...] To Inny urzeczywistnia moją faktyczność, umiejscawia mnie w przestrzeni

¹⁴¹ B. Skarga, dz.cyt., s. 144.

¹⁴² J. P. Sartre, *L'Être et le Néant* (fragmenty), Paryż 1957. Cyt. za: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965, s. 338.

i w uniwersalnym czasie świata, odsłania moje właściwości fizyczne, psychiczne i społeczne, tworząc w ten sposób moją «naturę» czy istotę”¹⁴³.

Ale spojrzenie Innego, które z jednej strony pozwala nam na samookreślenie (upraszczając: „ja” to nie inny) jest, według Sartre’a zarazem bardzo niebezpieczne. Wiąże się bowiem z uprzedmiotowieniem i poczuciem wstydu, które pojawia się w przypadku bytu, nagle stającego się przedmiotem — przedmiotem specjalnego oglądu. Joanna Mizielińska, analizując poglądy autora *Muru*, przedstawiła tę sytuację następująco:

„Inny nie postrzega mnie bowiem w owej wielości postaci, co więcej, nie mam nad jego sposobem ujmowania mnie żadnej kontroli. Doświadczam więc boleśnie własnej ograniczoności i podrzędności, gdyż dla Innego jestem tylko jednym z wielu obiektów tego świata”¹⁴⁴.

Paradoksalnie więc — stajemy się podmiotem w momencie, gdy Inny próbuje nas uprzedmiotwić, a zarazem ocalamy własną podmiotowość negując Innego, czyli odpłacając mu tym samym — uprzedmiotowieniem:

„Inny jest tym, czym ja nie jestem; określając się negatywnie w stosunku do niego ustanawiam swoją jednostkową podmiotowość, a tym samym sprawiam, że Inny staje się dla mnie tylko negatywnym punktem odniesienia i spada do rangi przedmiotu”¹⁴⁵.

Czym w kontekście poglądów Sartre’a staje się spotkanie z Innym (czytaj: drugim człowiekiem)? Czy nie jest ono po prostu sporem o to, kto pierwszy kogo uprzedmiotowi, a tym samym przejmie nad drugim bytem kontrolę, odbierze upragnioną wolność? Jak można przerwać to błędne koło uprzedmiotowienia i dlaczego niemożliwa wydaje się być, według autora *Bytu i nicości*, relacja polegająca chociażby na wzajemnym ukonstytuowaniu się we własnych podmiotowościach, w trakcie którego etap uprzedmiotowienia uległby stopniowemu unieważnieniu? I jeszcze jedna wątpliwość, czy uprzedmiotowienie nie może przebiegać równolegle, w tym samym czasie, na zasadzie odwzajemniania tych samych emocji, walki typu: spojrzenie za spojrzenie? Małgorzata Kowalska, analizując relacje ja — Inny w filozofii Sartre’a, zarysowuje wyraźnie stanowisko tego badacza:

„Nie mogę jednocześnie patrzeć i czuć się bytem oglądanym. Kiedy patrzę na Innego, widzę w nim przedmiot, należący do mojego świata i podporządkowany mojej wolności. Kiedy czuję się oglądany, tracę panowanie nad sytuacją i przestaję widzieć”¹⁴⁶.

¹⁴³ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, s. 96-97.

¹⁴⁴ J. Mizielińska, *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004, s. 27.

¹⁴⁵ M. Kowalska, dz.cyt., s. 102.

Wstyd, obsesja bycia kontrolowanym, zniewolonym, sprowadzonym do schematu, permanentne poczucie zagrożenia to emocje towarzyszące, według Sartre'a, spotkaniu z drugim człowiekiem oraz zakorzenionym w nim potencjale „uprzedmiotawiającym” mnie a „upodmiotawiającym” siebie.

Znakomity dramat *Za zamkniętymi drzwiami* to właściwie literacka wykładnia filozoficznej koncepcji Jeana Paula Sartre'a. Trzej bohaterowie: Garcin, Stella i Inez spotykają się w pokoju, wynajętym w nieco wyludnionym, hermetycznym hotelu. Początkowe zagubienie i niewiedza bohaterów zamieniają się w przerażającą świadomość tego, kim są i gdzie się znaleźli. Inez podsumowuje tę sytuację krótko:

„Nie ma fizycznych tortur. A przecież jesteśmy w piekle (...). Przecież tu kogoś brak, tu nie ma kata (...). Oni po prostu zrobili oszczędność na usłudze (...). Każdy z nas jest katem dla dwojga pozostałych”¹⁴⁷.

I tu powraca motyw charakterystyczny dla koncepcji Sartre'a: drugi człowiek jako wróg, najlepszy z katów, czujny, natrętny obserwator. Okazuje się, iż bohaterowie tę rolę wobec siebie wypełnią znakomicie, odzierając się wzajemnie z misternego kamuflażu niewinności, a tym samym odsłaniając przerażającą prawdę o samych sobie, narastające w nich przez lata zakłamanie. I tak oto Inez, niepozorna urzędniczka na poczcie, okaże się osobą uzależnioną od bólu innych, którą podnieca cierpienie, upokorzenie, niebezpieczna, uprzedmiotawiająca gra z drugim człowiekiem: „Ja, ja jestem zła, to znaczy, że muszę czuć, jak inni cierpią, aby móc istnieć. Jestem jak pochodnia, podpalam serca”¹⁴⁸. Garcin — redaktor pacyfistycznego dziennika przyzna się do fizycznego i psychicznego udrczenia żony oraz tchórzostwa, natomiast Stella — pokaże współtowarzyszom swój drugi wizerunek: dzieciobójczyni.

Ale w dramacie *Za zamkniętymi drzwiami* powraca jeszcze jedna kwestia istotna w kontekście filozoficznych poglądów autora *Mdłości*, a mianowicie obsesja bycia podglądanym, obserwowanym, czyli zarazem ocenianym, uprzedmiotowianym i zniewalanym. Dlatego Garcin powtarza Stelli „Zostaw mnie. Ona jest między nami. Nie mogę cię kochać, kiedy ona mnie widzi”¹⁴⁹ oraz ma poczucie bycia „pochłanianym” przez spojrzenia, śledzące jego każdy ruch i gest:

¹⁴⁶ Tamże, s. 101.

¹⁴⁷ J. P. Sartre, *Za zamkniętymi drzwiami*, w: Tegoż, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956, s. 135-136.

¹⁴⁸ Tamże, s. 147.

¹⁴⁹ Tamże, s. 176.

„Oni przewidzieli, że będę stał przed tym kominkiem (...) i czuł na sobie te wszystkie spojrzenia. Spojrzenia, które mnie pożerają (...). A więc to jest właśnie piekło. Nigdy bym nie uwierzył...Pamiętacie: siarka, stos, palenisko...Co za żarty! Żadnych palenisk nie trzeba. Piekło to są inni”¹⁵⁰.

Koncepcja człowieka, zakładana przez Sartre’a, jest — zgodnie z założeniami egzystencjalizmu — radykalna, pesymistyczna i nierozwiązywalna. Obsesyjny model: jestem podmiotem, o ile ty jesteś przedmiotem, staję się przedmiotem, kiedy ty jesteś podmiotem — zdaje się sugerować, iż w ludzkie relacje wpisana jest walka o dominację a braterstwo jest mitem. Ale wątpliwości pozostają: czy spotkaniu z drugim człowiekiem zawsze musi towarzyszyć nieufność i strach? Dlaczego każde spojrzenie ma być próbą uprzedmiotowienia i uschematyzowania? A przede wszystkim: czy Inny naprawdę jest naszym najbardziej wyrafinowanym katem — biorąc pod uwagę fakt, iż nieraz my sami (osobiście) wypełniamy tę rolę wobec siebie znacznie lepiej? Józef Tischner, interpretując dramat Sartre’a, stwierdził:

„Istotą takiego piekła jest to, że wszyscy jego mieszkańcy są dla siebie inni na poziomie Ty i wszyscy szukają w Innych «pokarmu» dla Ja. W pewnym momencie drzwi pokoju otwierają się. Można wyjść na wolność. Nikt jednak nie wychodzi, ponieważ wolność bez «pokarmu» jest dla nich gorsza od «piekła»”¹⁵¹.

Błędne koło zamyka się. Jak pętla.

1.1.7. Demaskator i zdemaskowany

Erving Goffman uświadomił nam, iż rzeczywistość społeczna i funkcjonujące w niej byty przypominają pod wieloma względami teatralny spektakl, co prawda odgrywany w mniej lub bardziej utalentowanej obsadzie, ale niemal zawsze przy obecności społecznej widowni — „Świat jest w istocie uroczystością, w której wszyscy bierzemy udział”¹⁵². Jakie są jednak konsekwencje wynikające z przeświadczenia, iż „(...) jednostka działa tak, by w sposób umyślny lub mimowolny wyrazić siebie, a inni pozostają pod jakimś jej wrażeniem?”¹⁵³ Oczywiście, z jednej strony pojawia się banał: wszyscy jesteśmy aktorami i widzami jednocześnie, choć niektórzy z nas mają również ambicje reżyserskie, ale naszym podstawowym celem jest przede wszystkim udany, wiarygodny występ, z wykorzystaniem

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ J. Tischner, *Inny*, „Znak” 2004, nr 584.

¹⁵² E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 65.

¹⁵³ Tamże, s. 32.

odpowiednich, standardowych środków wyrazu (*fasady*); występ opierający się w dużej mierze na kontroli wrażenia, które wywieramy na widowni. Autor *Rytuału interakcyjnego* duże znaczenie przywiązuje do zagadnienia *roli* interpretowanej przede wszystkim jako określony wzór działań werbalnych i niewerbalnych, który jest powiązany z konkretnymi środkami wyrazu, konwencjami, oczekiwaniami itp. Podkreśla również, iż „Bez względu na to, czy dana osoba jest świadoma, że trzyma się jakiejś roli, w rezultacie zawsze okazuje się, że to robiła”¹⁵⁴ oraz zwraca uwagę na zjawiska typu: *pomylenie ról* (ujawnienie prawdziwego statusu społecznego jednostki, która dotychczas była odbierana przez widownię całkowicie inaczej) bądź *wypadnięcie z roli* (kiedy jednostka nie trzyma się roli, którą przypisało jej otoczenie). W analizach Goffmana powraca również zagadnienie *twarzy*, którą badacz określa jako:

„(...) pozytywną wartość społeczną przypisywaną osobie w danej sytuacji spotkania, gdy inni przyjmują, że trzyma się ona określonej roli”¹⁵⁵.

Zresztą zachowanie *twarzy*, a więc przywiązanie do społecznego autowizerunku, staje się nieraz obsesją aktorów, traktujących swoją rolę w kategorii obowiązku. W konsekwencji etykiety, konwencje, kodeksy i reguły, które współtworzą porządek interakcji społecznych i nadają mu rytualny charakter, powodują, iż egzystencja jednostki nabiera nie tylko w aspekcie symbolicznym, ale również w kontekście realnym, konkretnym — wymiaru teatralnego. Anthony Elliott, analizując pogląd Goffmana na jaźń podlegającą nieustannej tresurze, podkreślił:

„Wymaga się tutaj nawet czegoś więcej, swego rodzaju czujnego nadzoru nawet nad z pozoru najbardziej błahymi aspektami społecznego zachowania, włączając w to zarządzanie własnym ciałem”¹⁵⁶.

Autokontrola staje się więc jednym z fundamentalnych instynktów.

Ale pytanie, które należy sobie zadać w tym momencie brzmi: kim jest, w kontekście zaprezentowanych powyżej poglądów, ten Inny? Jak interpretować agresję i lekceważenie inności w kontekście jednej z zasad porządku interakcji społecznych, która brzmi:

„Uczestnik każdej grupy społecznej jest zobowiązany mieć szacunek nie tylko dla siebie, lecz także dla innych obecnych, którzy oczekują od niego, że będzie się starał również chronić ich uczucia i twarz (...)”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 5.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ A. Elliott, dz.cyt., s. 46.

¹⁵⁷ Tamże, s. 10.

Jeżeli Inny to ten, który jest wyobcowany i zdystansowany do rytualnego porządku społecznego i w pewnym sensie próbuje wyzwolić się z ciasnych więzów oczekiwań oraz obowiązków, określić możemy go w kategoriach buntownika bądź *odmieńca intencjonalnego* (zgodnie z koncepcją Hansa Mayera). Ale Goffman pisze również o łamaniu reguł porządku, tzw. *zachowaniach nie na miejscu* — i podkreśla ich różnorodny charakter. Owe zachowania mogą być na przykład efektem symptomów psychotycznych, choć nieraz wiążą się po prostu ze specyfiką wydarzenia, niekontrolowanym wybuchem emocji, brakiem dobrego wychowania itp.

Odwróćmy jednak sytuację: kim jest Inny, który nie podejmuje świadomych, wyrachowanych działań związanych z naruszaniem reguł spektaklu społecznego, lecz, mimo to, traktowany jest odgórnie przez widownię jako obiekt podlegający nieustannej obserwacji, a co więcej postać, której nie ma w scenariuszu i która z pewnością nie pasuje do scenografii? Osoby stygmatyzowane bardzo często podkreślają, iż wbrew ich własnej woli i intencjom — skupiają na sobie uwagę społecznej widowni. Autorzy *Społecznej psychologii piętna* stwierdzili, iż jednostki napiętnowane są świadome swojego statusu w spektaklu społecznym, mają poczucie nieustannego bycia na scenie, czują się obserwowane i zmuszane do permanentnego publicznego udowadniania, kim naprawdę są. I jest to jedno z możliwych spojrzeń na odmieńca w kontekście teatralizacji życia społecznego — Inny jako aktor budzący obsesyjne zainteresowanie, właściwie pozbawiony możliwości kontroli wrażenia, jakie wywołuje, zmuszony do ciągłego bycia w roli, bez szans na wyjście z niej?

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną możliwość spojrzenia na odmieńca w kontekście teatralizacji życia społecznego. W eseju *Obcy*, którego autorem jest Georg Simmel, pojawia się symboliczna postać wędrowca, cudzoziemskiego kupca, kogoś bez miejsca, bez ziemi — rozumianej nie tylko dosłownie, ale również jako odpowiednik „substancji życiowej”, „idealnej lokalizacji kręgu społecznego”¹⁵⁸. W spojrzeniu na obcego, które zaproponował Simmel, najbardziej istotne wydaje się utożsamienie obcego ze statusem duchowego i fizycznego wędrowca. Ale to porównanie uświadamia nam coś jeszcze — jednostka, niekoniecznie pochodząca z dalekich stron, może być traktowana jako ktoś, kto jest nie na swoim miejscu, ktoś, kto jest tu tylko na chwilę; ktoś, kto nawet będąc w środku grupy — zawsze będzie kimś z zewnątrz, przybyszem¹⁵⁹. I wracamy w tym momencie do koncepcji

¹⁵⁸ G. Simmel, dz.cyt., s. 206.

¹⁵⁹ Bohater powieści *Karzeł* wspominał: „Należymy do rodu ludzkiego – a przecież do niego nie należymy. Jesteśmy gośćmi w odwiedzinach. Starymi, zwiędłymi gośćmi na trwającej tysiące lat, nigdy nieprzerwanej wizycie”. Zob. P. Lagerkvist, *Karzeł*, tłum. Z. Łanowski, Wydawnictwo Itaka, Poznań 1993, s. 82.

Goffmana, który opisując zachowania i sytuacje społeczne demaskujące starannie zaplanowane występy, a tym samym wywołujące poczucie zakłopotania i wstydu (np. poprzez mimowolne gesty, faux pas itp.) — nawiązuje do tzw. *wejścia nie w porę*:

„Kiedy outsider przypadkowo wkracza do strefy, gdzie odbywa się przedstawienie, lub kiedy członek publiczności niechcący wchodzi za kulisy, intruz najprawdopodobniej złapie obecne tam osoby *in flagranti delicto*. Chociaż nikt tego nie chciał, osoby te zostają zaskoczone na działalności, która nie daje się pogodzić z wrażeniem, jakie z szerszych społecznych względów powinny były zrobić na intruzie. Mamy tu do czynienia z czymś, co niekiedy nazywa się «przybyciem nie w porę»”¹⁶⁰.

Zresztą na aspekt nieoczekiwanego i niezapowiedzianego przyjścia obcego zwrócił uwagę również Bernhard Waldenfels, pisząc:

„Obce, możemy powiedzieć, przychodzi (...) przez drzwi, z zewnątrz jako nieproszony gość, nie należący do nas, ale żądający posłuchu”¹⁶¹.

Czy nie jest to jednocześnie jedna z alternatywnych definicji Innego jako drugoplanowego bohatera teatru życia codziennego? **Inny, ten przedziwny wędrowiec bądź po prostu intruz, który przybywa nie w porę i nie potrafi dostosować się do wymogów porządku rytualnego — wraz z wpisanym w jego strukturę zakłamaniem (obecnym za kulisami), demaskuje swoim wkroczeniem w teatralną przestrzeń umowność ról, zagraża starannie, dzień po dniu odbudowywanej twarzy i mechanizmom obronnym służącym do jej rozpaczliwego podtrzymywania**¹⁶². Pytanie: skoro nie ma ucieczki od ról, czy nie właśnie taka jest rola odmieńca? I czy dlatego zasady gościnności tak często nie są wobec niego respektowane? Zresztą Julia Kristeva podkreśla, iż „(...) bankiet gościnności jest utopią cudzoziemca”¹⁶³.

Czym staje się inność w teatrze życia ponowoczesnego? Anna Wieczorkiewicz w tekście *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczaniem obcości* powołuje się na spostrzeżenia Andrei Stulmat Dennett, która wskazała analogię pomiędzy telewizyjnym talk-show a pokazami osobliwości (tzw. freak show) — niezwykle popularnymi w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX i XX wieku, polegającymi na organizacji publicznych pokazów (spektakli) z udziałem jednostek (fizycznie i psychicznie) odbiegających

¹⁶⁰ E. Goffman, *Człowiek w teatrze...*, s. 236.

¹⁶¹ B. Waldenfels, dz.cyt., s. 89.

¹⁶² Waldenfels podkreśla zresztą, iż łaciński termin *hostis* (tłumaczony najczęściej jako obcy) waha się pomiędzy gościnnością a wrogością, co pokazuje dwuznaczność tego pojęcia i związanych z nim emocji. Zob. B. Waldenfels, dz.cyt., s. 43.

¹⁶³ J. Kristeva, dz.cyt., s. 11.

od normy¹⁶⁴. Nieraz pokazom tego typu towarzyszyła aura „pseudonaukowego” odkrycia, zgodnie z zasadą: im większa deformacja (piętno), tym lepiej¹⁶⁵.

Ale Wieczorkiewicz, analizując studium Davida D. Yuana zatytułowane *The celebrity freak: Michael's Jackson's «Grotesque Glory»*, zwraca również uwagę na dostrzeżone przez tego badacza istotne różnice pomiędzy obiema formami: niegdyś dominowało *udziwacznie statyczne* (tj. wizerunek odmieńca wpisany był w określoną interpretację, np. Człowiek-Słoń), obecnie popularna jest natomiast *dziwaczność plastyczna*, której symbolem staje się Michael Jackson. Oparta jest ona na płynności wizerunku odmieńca, jego przemianach (zob. operacje twarzy, ingerencje w kolor skóry, niejasny status osobowy: ktoś pomiędzy dzieckiem a dorosłym), co uniemożliwia jednoznaczną interpretację¹⁶⁶. I choć rozważania Yuana służą przede wszystkim analizie kreowania scenicznej osobowości przez show-biznes, odnieść można wrażenie, iż *dziwaczność plastyczna* to swoiste przerysowanie, hiperbolizacja (karykatura?) założeń charakterystycznych dla teorii queer, propagujących płynną tożsamość, która podlega nieustannym metamorfozom, a tym samym wymyka się normatywnej funkcji kultury i przemocy symbolicznej.

Kim, w tym kontekście, może okazać się Inny? Brian McNair zwrócił uwagę na coraz większą popularność *kultury obnażania*, która staje się — coraz bardziej żenującym, interaktywnym, ponowoczesnym pokazem (a właściwie transmisją?) osobliwości. Jej bohaterami są nie tylko osoby publiczne, na przykład podejmujące grę z własną cielesnością (zob. *dziwaczność plastyczna*). *Kultura obnażania* bazuje na tzw. zwykłych ludziach, kompletnych amatorach, którzy wraz z czasem nabywają odpowiednich warsztatowych umiejętności i w sposób mniej lub bardziej wyrafinowany korzystają z nich podczas przebywania na teatralnej scenie.

Na czym właściwie polega *kultura obnażania*? Na prezentowaniu własnej egzystencjalnej nagości, dosłownej i symbolicznej, mającej niekoniecznie wymiar erotyczny. Owa prezentacja ma charakter wyreżyserowanej formuły zwierzenia bądź spowiedzi, którym zostaje odebrany charakter intymny poprzez dokonanie tych aktów w środkach masowego przekazu. To coś w rodzaju publicznego (a zarazem wciąż bardzo teatralnego) odrzucenia roli i oficjalnej *twarzy*, pokazania „prawdy” o sobie i o swoim życiu, seksualności itp. — prawdy, która paradoksalnie, jest kolejnym „występem”, prezentuje bowiem intymność zmanipulowaną, dostosowaną do wymogów przekazu telewizyjnego, eksponującą ukrywany

¹⁶⁴ A. Wieczorkiewicz, dz.cyt., s. 146-150.

¹⁶⁵ Zob. analizę powieści *Jarmark odmieńców: 1.1.2. Norma i dewiacja*.

¹⁶⁶ A. Wieczorkiewicz, dz.cyt., s. 151.

głęboko *abject* bądź kreującą go na potrzeby telewizyjnej produkcji. Ale nie zapominajmy o tym, iż istnienie *struktury obnażania* jest możliwe przede wszystkim dzięki publiczności, która takich zwierzeń pożąda:

„To, że taka złożona z podglądaczy publiczność istnieje, wykazują wyraźnie wysokie wskaźniki oglądalności osiągnane przez te programy”¹⁶⁷.

Jaki związek może mieć *kultura obnażania* z innością? Otóż, jak twierdzi Brian McNair:

„Kultura obnażania czyni publicznym to, co tradycyjnie ograniczało się do sfery prywatnej i otwiera dla kobiet, gejów i innych marginalizowanych niegdyś grup przestrzeń zmonopolizowaną dotąd przez męskie heteroseksualne elity”¹⁶⁸, które dodajmy: uważają się za dysponentów sfery publicznej, jej prawowitych właścicieli.

Ale tu przecież nie chodzi tylko o zatarcie granic pomiędzy przestrzenią prywatną a publiczną, lecz również pomiędzy tradycyjnie pojmowaną normą i patologią. Rzeczywiście, analizując programy typu reality show, trudno nie zauważyć, iż bohaterami *kultury obnażania* nieraz stają się odmieńcy, którzy dotąd nie mieli dostępu do środków przekazu i dominującego dyskursu. Czy jednak na pewno otrzymują niepowtarzalną szansę na opowiedzenie swojej historii własnym językiem? Raczej nie — ich prawdziwa historia nikogo nie interesuje. Dlatego bardzo rzadko w ramach *kultury obnażania* dochodzi do autentycznej spowiedzi odmieńca, który chce przerwać mechanizm wykluczenia i stygmatyzacji poprzez wykorzystanie faktu, iż został dopuszczony do głosu i zarazem oficjalnego dyskursu. Mamy bowiem do czynienia ze swoistą patologią obnażania — kulturą nastawioną nie tyle na pokazanie prawdy, co zapewnienie rozrywki.

Inność w tym kontekście okazuje się być kolejnym, medialnym towarem, co zresztą niektórzy sprawnie wykorzystują, podszywając się pod sensacyjną formułę dziwadła. W konsekwencji publiczna autoprezentacja „obcego”, owszem, może stać się spektaklem, który zgromadzi wielomilionową publiczność — ale wzbudzi raczej śmiech niż łzy. Czy starannie zaplanowana i wyreżyserowana spowiedź „odmieńca”, to współczesne, telewizyjne igrzyska, w których ofiara sama prosi o ścięcie? I czy autentyczny głos Innego ma szansę — w tym kontekście — przebić się przez tłum „pseudo-ofiar”, zabrznieć prawdziwie podczas medialnego targowiska?

¹⁶⁷ B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s.181.

¹⁶⁸ Tamże, s. 215.

1.1.8. Inny ponowoczesny, odsłona pierwsza: antyklon i oryginał?

Relacja pomiędzy oryginałem a kopią, ulegająca w kulturze ponowoczesnej specyficznym modyfikacjom, otwiera interesującą perspektywę interpretacyjną w kontekście spojrzenia na Innego. Guy Debord, założyciel Międzynarodówki Sytuacionistycznej — przeczuwający tryumf *hiperrzeczywistości*, jako motto do rozważań zawartych w *Spoleczeństwie spektaklu* (pierwsze wydanie: 1967 rok) wybrał wypowiedź Ludwika Feuerbacha:

„Jest jednak rzeczą jasną, że nasza epoka ceni wyżej obraz niż rzecz, kopię niż oryginał, wyobrażenie niż rzeczywistość, pozór niż istotę”¹⁶⁹.

Spojrzenie Guya Deborda związane z życiem społecznym wpisuje się w perspektywę postmodernistyczną. Debord zwraca uwagę na symptomatyczny brak bezpośredniego przeżywania i doświadczania rzeczywistości, jak również tryumf obrazu i iluzji; podkreśla także, iż obecnie wszystko to, co wokół nas i poza nami dzieje się, wszystko to, czego doświadczamy i jak się zachowujemy — przypomina spektakl, pogrążający swoich bohaterów w iluzji, abstrakcji i naśladownictwie, odgraniczający nas coraz bardziej od rzeczywistości i prawdy. Ponadto autor *Spoleczeństwa spektaklu* zauważa:

„Izolacja ustanawia technikę, a proces techniczny izoluje. Wszystkie dobra wyselekcjonowane przez system spektakularny – od samochodu osobowego po telewizor – są również narzędziami, dzięki którym wytwarza on warunki odosobnienia «samotnych tłumów»”¹⁷⁰.

Kim jest więc Inny; czy po prostu jednym z biernych elementów współtworzących strukturę samotnych tłumów, nie do końca zdających sobie sprawę z owej samotności, która być może jest tak naprawdę ich jednym bezpośrednim doświadczeniem?

Jean Baudrillard również odnosi się do kategorii spektaklu oraz publiczności (tym po części staje się masa — poddawana sondażom, referendum i innym mniej lub bardziej wyrafinowanym formom badań, stanowiąca milczącą większość, zaprzeczenie i symulację społeczności). Określając sytuację ponowoczesną jako *hiperrealność*, zarządzaną przez dyktaturę obrazu, zastępującą realne więzi i pragnienia — relacjami i emocjami o charakterze wirtualnym a jednocześnie wypierającą wyobrażnię na rzecz skrajnej materializacji — autor *W cieniu milczącej większości* wskazuje na jej teatralność, medialność i wirtualność zarazem,

¹⁶⁹ Cyt. za: G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 33.

¹⁷⁰ Tamże, s. 42.

zapośredniczenie jako formę egzystencji, prymat kopii i symulacji, a także odtwarzania zamiast tworzenia. Choć w porównaniu z koncepcją Guya Deborda jest tu widoczna pewna różnica. Otóż, autor *Rozmów przed końcem* przekornie mówi już o „końcu człowieka wyalienowanego”¹⁷¹, spełnionego wirtualnie, wewnątrz pozbawionego sensu, co więcej, nie odczuwającego już nawet jego potrzeby.

W kontekście badań Baudrillarda najciekawszy wydaje mi się jednak problem jednostki określanej jako *ready made*. Jak twierdzi badacz:

„Nie jest to podmiot, to stało się rodzajem kłona. Jego status jest dziwny, jest jak partykuła, cząstka elementarna, molekula, wolny elektron, monada”¹⁷².

Co więcej, owe monady, które stanowią odpowiednik współczesnych jednostek, nie wierzą i nie podlegają w żadnym stopniu przeznaczeniu — jakby powiedział Zygmunt Bauman: nie są pielgrzymami, są turystami, którzy bawią się samą wędrówką jako luksusową formą spędzania czasu wolnego — „w życiu turysty o to tylko idzie, by wędrować — a nie o to, dokąd dotrzeć”¹⁷³.

Jean Baudrillard kreśli przejmujący obraz jednostek typu *ready made*, które sztucznie wytwarzają przeszkody i przeciwności w swojej egzystencji, będące substytutem przeznaczenia i de facto bawią się w „przetrawanie”, eksperymentując z ciałem, psychiką, a nawet genetyką. „Wszystko po to, by przynajmniej ocalić fikcję odmienności, fikcję innego”¹⁷⁴.

Otóż, w epoce ponowoczesnej mamy do czynienia z deficytem prawdziwej odmienności, taki sam paradoksalnie znaczy gorszy. Dominujące obecnie masy składają się z grup skazanych na to, by „być jednym z nieprzeliczonych terminali tych samych modeli (...)”¹⁷⁵, tłum pozbawiony polaryzacji, kontrastu, różnicy staje się systemem uniemożliwiającym wytwarzanie sensu bądź budowanie wartości — ponadto w przestrzeni, w której nie ma Innego, nie ma również szansy na alienację bądź realny bunt. Inność staje się więc ekskluzywnym, pożądanym towarem i w związku z tym na rynku pojawiają się wytwarzane specjalnie dla konsumentów kopie inności, jej symulakry. Lecz, jak podkreśla, autor *Precesji symulaków* nie ma wątpliwości, że „to odmiennosc sztuczna, wzięta

¹⁷¹ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, s. 68.

¹⁷² Tamże, s. 66.

¹⁷³ Z. Bauman, *Rozmowy przed końcem*, s. 145.

¹⁷⁴ J. Baudrillard, dz.cyt, s. 66.

¹⁷⁵ J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 10.

z laboratorium odmienności (...)”¹⁷⁶. *Hiperrealność* pozwala bowiem „jedynie na orbitalną rekurencję modeli i na symulowane generowanie różnic”¹⁷⁷.

Baudrillard stwierdza, iż nadszedł zapowiadany od dawna „kres odrębnego podmiotu”, spełniło się więc proroctwo wielu filozofów, ale jednocześnie ten badacz dodaje, że:

„spełniło się nie w dobrą, lecz w złą stronę: od Innego do takiego samego, od alienacji do identyfikacji (...)”¹⁷⁸.

Jesteśmy tacy sami i to jest dramat, nasze byty można skopiować niemalże jak na taśmie produkcyjnej, mamy dostępne analogiczne wirtualne narzędzia poznawcze, za pomocą których odkrywamy to, co już od dawna jest odkryte.

Czy więc Inny — prawdziwie inny, stanowiący alternatywę dla laboratoryjnie wytworzonych imitacji, nie byłby oryginałem wśród ponowoczesnych kopii, klonów, monad, przerażonych własną powtarzalnością, modelowością, przewidywalnością, homogenicznością; oryginałem, który mógłby skutecznie zakłócić mechanizm symulacji? Jednak, jeżeli prawdziwy odmieniec pojawiłby się, mimo zapowiedzianego kresu odrębnego podmiotu, czy byłby w stanie uchronić się przed śmiertelnym powieleniem¹⁷⁹?

I jeszcze jedna kwestia: w świecie ponowoczesnych monad kontakt ze światem i drugim człowiekiem jest przetransponowany przez formę technologicznego medium. Tymczasem nie zapominajmy, iż kontakt z Innym ma szansę zaistnieć jedynie jako forma relacji bezpośredniej, bez narzędzi podtrzymujących iluzję *hiperrzeczywistości* i bez obserwatorów:

„«Relacja z innym ma wartość o tyle, o ile jest bezpośrednia» — pisze Lévinas. Znaczy to, że docieramy do innego dzięki spotkaniu, w czasie którego możemy nawiązać z innym kontakt bez żadnych zapośredniczeń, kiedy widzimy przed sobą jego twarz”¹⁸⁰.

Inny jest więc tym bardziej pożądanym, ponieważ się wymyka i w swój wariant egzystencji ma wpisane przeznaczenie (bo inność jest przeznaczeniem). Ponadto nie udaje się go spotkać poprzez akty zapośredniczenia, zwabić w sieć wirtualności po to, by później

¹⁷⁶ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, s.66.

¹⁷⁷ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 177.

¹⁷⁸ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, s.66.

¹⁷⁹ Baudrillard dopuszcza możliwość zaistnienia odrębności polegającej na rewolucyjnym wtargnięciu do systemu. Zob. *1.1.3. Inny — awaria systemu?*

¹⁸⁰ M. Murawska, *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Emmanuela Lévinasa*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 47.

go skopiować — choć przecież właśnie wtedy utraciłby swoją inność, stałby się kolejną formą odmienności z wirtualnego laboratorium?

Jean Baudrillard ironicznie pisze o tożsamości jako ponowoczesnym marzeniu i jej pragnienie nazywa wprost obsesją, „marną wartością”¹⁸¹, „metką istnienia”¹⁸². Ale przecież to zdystansowane spojrzenia badacza, który konkluduje: „Obecnie wszystkie energie – narodów, mniejszości i jednostek — skupiają się na zakrawających na kpinę afirmacjach, na pozbawionych ambicji stwierdzeniach: Jestem! Istnieję! Żyję, nazywam się Jakiśtam, jestem Europejczykiem!”¹⁸³, tak naprawdę jest dobitną diagnozą współczesności. Rozpaczliwie chcemy wiedzieć, kim właściwie jesteśmy, ale przede wszystkim pragniemy pozostawić po sobie swój ślad, ślad inności, nasz podpis. Dowód na to, że naprawdę byliśmy.

1.1.9. Inny ponowoczesny, odsłona druga: śmieć i egzotyka

Włodzimierza Pawluczuk stwierdził, iż „Ponowoczesność ogłasza całkowitą i pełną tolerancję wobec wszelkiej odmienności i wszelkiej inności”¹⁸⁴, ale co ukrywa się za tym manifestem pozornej otwartości? Obserwując tendencje społeczne można odnieść wrażenie, iż ponowoczesność, owszem, pożąda inności (traktowanej nieraz jako gadżet tożsamościowy bądź „metka istnienia”, o której wspominał Baudrillard; coś, czego nie można kupić ani podrobić, symbol niepowtarzalności), ale z drugiej strony: mamy do czynienia z radykalną potrzebą odseparowania się od konkretnej grupy odmieńców (na przykład: osób niepełnosprawnych, emigrantów, ludzi leczących się w klinikach psychiatrycznych, żyjących w społecznie nieakceptowanych związkach itp.). Na czym właściwie polega ta ponowoczesna sprzeczność?

Slavoj Žižek podkreślił:

„Ci, którzy traktują globalizację jako szansę, by cała Ziemia stała się zjednoczoną przestrzenią komunikacji łączącą całą ludzkość, nie zauważają ciemnej strony. [...] Jak ujął to Peter Sloterdijk: «Więcej komunikacji oznacza przede wszystkim więcej konfliktów»”¹⁸⁵.

Ogromne migracje społeczne, wielojęzyczność i barwność współczesnych społeczeństw nie wpłynęły na likwidację problemu, jakim jest lęk przed innością i potrzeba dominacji nad nią. Zresztą również Zygmunt Bauman w swoich pracach nieustannie

¹⁸¹ J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, s. 67.

¹⁸² Tamże.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ W. Pawluczuk, *Miłość ponowoczesna*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2005, s. 20.

¹⁸⁵ S. Žižek, dz.cyt., s. 137.

podkreśla rangę tego problemu, pisząc m.in. o miksofobii, która jest związana z paniczną reakcją jednostek stykających się z różnorodnością „typów ludzkich i stylów życia”¹⁸⁶ w przestrzeni współczesnych, wielonarodowych, zatłoczonych miast i osiedli. Miksofobia w konsekwencji nie prowadzi do harmonii i kulturowej, twórczej wielogłosowości w obrębie globalnej wioski, lecz przyczynia się do narastającej irytacji i agresji, dodatkowo powiązanej z dążeniami do separacji od otaczającej zewsząd obcości.

Ponowoczesność, jej status quo polegające na tym, iż jest coraz ciasniej i coraz trudniej się odsunąć — powoduje, iż walka toczy się o wszystko — przestrzeń, zasoby materialne i naturalne, ale również emocje. Zygmunt Bauman w swoich rozważaniach zawartych w *Życiu na przemiał* kilkakrotnie powtarza:

„Nasza planeta jest wypełniona po brzegi”¹⁸⁷. I odpowiada czym i kim.

„Produkcja «ludzi-odpadów», «ludzi-odrzutów» czy też «ludzi na przemiał» («nadliczbowych» i «zbędnych», a więc takich na których obecność nie można było albo nie chciało się przystać), jest nieuniknionym skutkiem modernizacji, (...) nieuchronnym efektem ubocznym zaprowadzania ładu (...) i postępu gospodarczego (...)”¹⁸⁸.

Ale kulturowym śmieciem, odpadem wynikającym z prób realizacji projektu, jakim jest nowoczesność są nie tylko uchodźcy, emigranci, bezdomni, starzy i chorzy. **Na współczesne wysypisko śmieci trafiają wszyscy naznaczeni innością, na której nie da się „zarobić” bądź atrakcyjnie jej skonsumować. Odmieńcy, których nie można sprzedać ani do cyrku ani do telewizji, traktowani są identycznie — jako elementy, które nie pasują do pejzażu wyłaniającego się z ponowoczesnych puzzli.** Zygmunt Bauman rozwiewa nasze wszystkie wątpliwości, konkludując:

„Gdy w grę wchodzi projektowanie form ludzkiego współlbycia, funkcję odpadów pełnią istoty ludzkie. Te, które ani nie pasują, ani nie dają się dopasować do zaprojektowanej formy. Lub te, które brukają jej czystość, pozbawiając ją w efekcie przejrzystości: monstra i mutanci z opowiadań Kafki (...) dziwolągi, wyrzutki i hybrydy mącące pozorną wyrazistość wnętrza i zewnątrz”¹⁸⁹.

I tak dotarliśmy do problemu czystości i brudu. Czystość to ład, bezpieczeństwo, zdrowie, sterylność przestrzeni i emocji, atrakcyjność i pełnia człowieczeństwa. Znak nowoczesności. Mówimy bowiem nie tylko o czystym ciele, ale i psychice. Mam czystą krew, ale mam też czyste ręce. Brak brudnych myśli, brak brudów w życiorysie i historii rodziny;

¹⁸⁶ Z. Bauman, *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 230-231.

¹⁸⁷ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s.12.

¹⁸⁸ Tamże, s. 13.

¹⁸⁹ Tamże, s. 51.

brudów, które, o ile istnieją, trzeba ukryć głęboko przed innymi i przed samym sobą — pod ziemię lub w podświadomość. Ale ten podział nie odgrywa tak istotnej roli jedynie w kontekście ponowoczesności. Mary Douglas w *Czystości i zmacie* podkreśla, iż podział rzeczywistości według kategorii czystość – brud ma, oczywiście, wymiar symboliczny i w pewnym stopniu podlegający kulturowym modyfikacjom, nie mniej jednak to podział uniwersalny, podobnie jak towarzyszący mu wstręt wobec nieczystości. Zarówno rytuały praktykowane w kulturach prymitywnych związane chociażby z podtrzymywaniem sfery tabu, jak i procedury związane z szeroko rozumianą higieną podejmowane obecnie, odnoszą się do tych samych symboli — idei ładu i konieczności jego nieustannego budowania:

„Nieczystość i brud muszą być wykluczone, jeśli porządek ma być utrzymany. Jeśli to zrozumiemy, uczynimy pierwszy krok na drodze zrozumienia nieczystości. Nie wymaga to od nas uznania żadnej wyraźnej różnicy między świętym a świeckim. W obu sferach ma zastosowanie ta sama zasada”¹⁹⁰.

Ale czystość to nie tylko wartość społeczna, kategoria pojawiająca się w sferze sacrum, jak i profanum; czystość przynależy do intymności i własności prywatnej. Dlatego Georges Vigarello w książce *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX w.* podkreślił:

„Historia czystości ujawnia ostatecznie, że dominuje w niej biegunowość: w społeczeństwie zachodnim powstaje sfera fizyczności należąca wyłącznie do podmiotu. Sfera ta rozszerza się, jak również umacniają się jej granice, tak że odsunięte zostaje spojrzenie obcego”¹⁹¹.

Czym więc (a może kim?) jest ponowoczesny brud, obrzydliwy i lepki¹⁹², zmuszający do coraz to bardziej wyrafinowanych form strzeżenia dostępu i ograniczania kontaktu?

„Jeśli «brudem» jest ten składnik rzeczywistości, dla którego nie ma miejsca w zaprowadzonym porządku, i jeśli taki nieprzewidziany w pożądanym schemacie rzeczy składnik, który porusza się o własnych siłach, z własnej inicjatywy przenosi się z miejsca na miejsce i sam obiera sobie kierunek, podważając sens i celowość ładotwórczej krzątaniny — tedy Obcy jest takiego właśnie «brudu» wcieleniem”¹⁹³ — taką konkretną definicję stworzył Zygmunt Bauman, dodając, iż to właśnie obcy, przybysze z nieznanych stron, potencjalni

¹⁹⁰ M. Douglas, dz.cyt., s. 81.

¹⁹¹ G. Vigarello, *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, WAB, Warszawa 1996, s. 242.

¹⁹² Na lepkość jako cechę anomalii, w nawiązaniu do eseju J.P. Sartre’a, zwróciła uwagę M. Douglas, dz.cyt., s. 79.

¹⁹³ Z. Bauman, *Ponowoczesność...*, s. 22.

odmieńcy regularnie oskarżani są o „niechlujstwo, zaśmiecanie okolicy, brak higieny osobistej”¹⁹⁴, a w dalszej konsekwencji roznoszenie chorób, wywieranie złego wpływu na tzw. naszych, itp¹⁹⁵. Brudne są nie tylko ich ciała, ale i umysły. To oni kradną, mordują, gwałcą, sprowadzają na złą drogę, zajmują przestrzeń, wpychają się do kolejek, upominają o swoje prawa. Dlatego potrzebne jest osiedle strzeżone, karta magnetyczna umożliwiająca wejście, alarm, kamera, portier z pozwoleniem na broń, ochroniarze przed klubem dokonujący selekcji potencjalnych gości, prywatne szkoły dla dzieci z naszej sfery itp. Ale w pewnym momencie, jak słusznie sugeruje autor *Ponowoczesności jako źródła cierpień*, nie chodzi już o czystość, ale o sam proces regularnego czyszczenia. Tu gra toczy się o „zmianę zastanego stanu rzeczy, stworzenie nowego ładu, odmiennego od ładu dzisiejszego (...)”¹⁹⁶.

Ingerencja w projekt ponowoczesny musi być więc głębsza niż początkowo zakładano, bo obcy jest dwuznaczny, oślizgły, lepki, natrętny, nie pasuje do mojego świata i chce odebrać mi wolność, a przede wszystkim próbuje „zabrudzić” mnie sobą.

Nie zapominajmy o jeszcze jednym wymiarze ponowoczesnego obcego. Odmieńcy „zatrute owoce czynią ponętymi”¹⁹⁷, są „dostawcami przyjemności”¹⁹⁸, usługodawcami w wiecznej gotowości. Nieraz stają się obiektem pożądania, symbolem nowości, egzotycznego bibelotu, ciekawej nowinki, która przywędrowała z dalekiego kraju. **Inność jako egzotyka, przygoda i źródło niebanalnej rozrywki. Inność jako atrakcja i zdobycz, trofeum upamiętniające udane polowanie.** Zygmunt Bauman podkreśla:

„«Obcy» gotują i podają potrawy o osobliwych i nie doświadczanych jeszcze smakach (...), sprzedają przedmioty o dziwacznych kształtach i tajemniczym przeznaczeniu, którymi można epatować gości na następnym przyjęciu; oferują usługi, do których świadczenia inni ludzie by się nie zniżyli (...)”¹⁹⁹.

Ale najważniejsza wydaje się być zasada towarzysząca kontaktom z egzotyczną obcością, brzmiąca: „obcy zrobił swoje, obcy może odejść”²⁰⁰. A może po prostu obcy to zabawka, która się znudziła w momencie, gdy poznaliśmy jego tajemnicę?

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Zbigniew Benedyktowicz zwrócił uwagę na obecne w kulturze ludowej kategorie: obcy – czarny – brudny oraz na następstwo tego utożsamienia – obserwowane w przezwiskach. Na przykład popularne niegdyś przezwisko „mazur” wywodzi się od słowa „maz-ać”, czyli smolić, brudzić. Cyt. za: Z. Benedyktowicz, dz.cyt., s. 133-134.

¹⁹⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 23.

¹⁹⁷ Tamże, s. 35

¹⁹⁸ Tamże, s. 57.

¹⁹⁹ Tamże, s. 56.

²⁰⁰ Tamże.

Prozaik młodego pokolenia — Mariusz Sieniewicz, autor m.in. powieści *Żydówek nie obsługujemy*, w jednym z wywiadów stwierdził:

„A jeśli mówimy o odmienności, alienacji (...), to dla mnie istotne jest pytanie, czy tym można handlować, czy to jest na sprzedaż. Bo jeśli można, to po prostu kupczymy swoimi wewnętrznymi Żydówkami (...). Wszelkie formy odmienności w kulturze masowej przerabiamy na plastikowe ikony, fetysze, gadżeciarstwo dnia codziennego. Dzisiaj jest bardzo modne być np. gejem, a bardzo banalne – heretykiem. Tyle że to powierzchowne mocno, płytkie, a ja pragnąłem przeprowadzić śledztwo w sprawie inności, która tkwi o wiele głębiej, tam, gdzie człowiek na przemian rzy i płacze nad swoją obcością”²⁰¹.

W tej wypowiedzi młodego pisarza zawarty jest kolejny dualizm ponowoczesnej obcości: niektórzy próbują na niej zarobić, korzystnie ją sprzedać, ładnie zapakować, atrakcyjnie podać, włączyć się w łańcuch konsumpcyjny tak, by stać się jego istotnym elementem; i robią to z wyrachowaniem i pełną świadomością wynikającą z postrzegania samych siebie jako towaru, na który jest popyt. Ale nie zapominajmy, iż jest też druga postawa: obcość nie do sprzedania, nie do odkupienia, ciężąca jak kamień, ściągająca odmienca w dół, na ponowoczesne dno.

Bohater powieści *Karzeł* autorstwa Pära Lagerkvista jest symbolicznym wcieleniem obu fantazmatycznych cech obcego, o których wspominałam: to egzotyczna, dworska zabawka księcia, która nieraz traktowana jest w kategoriach książęcego pupila, innym zaś razem staje się zwykłym śmieciem (karzeł Piccolino nadmienia zresztą, iż spacerując przez miasto jest obrzucany „zdechłymi szczurami i nieczystościami ze śmietników”²⁰²) bądź obiektem anatomicznych analiz (upokarzające, wbrew własnej woli pozowanie do aktu dla dworskiego malarza). Choć powieść rozgrywa się w okresie renesansu i w dużym stopniu skupia się na płaszczyźnie intryg dworskich, zakłamanego życia towarzyskiego w tzw. wyższych sferach i nieczystych taktykach wojennych, nie mamy wątpliwości, iż głównym bohaterem jest karzeł Piccolino, a pod dekoracją renesansowych obyczajów ukrywa się wciąż aktualny obraz odmienca we wrogim obozie ludzkości. W przypadku karła, obserwatora i nieraz głównego inicjatora zamętu na dworze książęcym, zauważalne jest zjawisko związane z redefiniowaniem anomalii podczas bezpośredniego

²⁰¹ M. Sieniewicz, *Rozwalić tchórzliwą literaturę*, rozmowę przeprowadziła Agnieszka Wolny-Hamkało, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 136 [14 czerwca].

²⁰² P. Lagerkvist, dz.cyt., s. 12.

kontakty z nią, o którym pisała Mary Douglas²⁰³. Z tym, że owej redefinicji dokonuje na sobie sam bohater – tworząc mit prastarego rodu²⁰⁴, z którego ma się podobno wywodzić:

„(...) słyszałem, że my, karły, pochodzimy z rasy starszej od tej, która zaludnia dziś świat (...). Nie wiem, czy to prawda, ale w takim razie bylibyśmy praistotami. Nie mam nic przeciwko temu, by należeć do rasy innej niż ta obecna i żeby to było widać po mnie”²⁰⁵.

Piccolino buduje swoją tożsamość na wyraźnej opozycji: do ludzi jako takich — brzydzących go zarówno z powodu niekontrolowanych instynktów (jedzenie, seks), złudzeń i obsesji, które towarzyszą ich egzystencji; jak również do dzieci, obdarzonych wesołością, której on, pogrążony w smutku, nie rozumie oraz błaznów, wzbudzających w nim pogardę. W karle kumulują się więc niebezpieczne, skrajne emocje: żądza zabijania i niszczenia, wstręt do rasy ludzkiej, ale również urojone poczucie wyższości, połączone ze stłumioną nienawiścią do własnego rodu (Piccolino wspomina m.in. o drażniącym go piskliwym głosie karłów) i do samego siebie:

„Zjadam własne przesycone złością ciało. Piję własną zatrutą krew. Co dzień przystępuję do samotnej komunii jako ponury arcykapłan swego ludu”²⁰⁶.

Ale chyba najbardziej przerażające i osobiste wyznanie karła dotyczy interpretacji lęku, który wzbudza w ludziach sama jego fizyczność, zbite, masywne ciało dziecka i jego starcza, zgorzkniała, udręczona twarz:

„Sądzą, że ja ich przerażam, czyni to jednak karzeł kryjący się w nich, człekopodobna istota o małpiej twarzy, wystawiająca głowę z głębi ich duszy. Ogarnia ich strach, bo nie wiedzą, że mają w sobie inną istotę (...). Chodzą wyprostowani i spokojni, pokazując gładkie twarze bez żadnego wyrazu. Ale zawsze jest w nich coś innego, choć udają, że tego nie widzą (...)”²⁰⁷.

Autorzy *Spolecznej psychologii piętna* traktują ten fragment wyznania jako klasyczny przykład tzw. *projekcji piętna*²⁰⁸, ale sens ukryty w wypowiedzi Piccolina wydaje się być o wiele bardziej skomplikowany. Z jednej więc strony, tropem interpretacyjnym jest *inny we mnie*, o którym w swoich pracach badawczych wspominali m.in. Tzvetan Todorov oraz Julia

²⁰³ Szczegółowo omówiłam mechanizmy reakcji na anomalie opisane przez Mary Douglas w podrozdziale 1.1.3. *Inny – awaria systemu?*

²⁰⁴ Pochodzenie z prastarego, pierwotnego rodu jako wytłumaczenie anormalności pojawiło się również w analizowanych przeze mnie powieściach Doris Lessing w podrozdziale 1.1.4. *Inny pierwotny: nieczłowiek, antybrat*.

²⁰⁵ P. Lagerkvist, dz.cyt., s. 3-4.

²⁰⁶ Tamże, s. 22.

²⁰⁷ Tamże, s. 23.

²⁰⁸ *Spoleczna psychologia piętna...*, s. 217.

Kristeva; z drugiej jednak strony — wyznanie karła to potwierdzenie jego wcześniejszych spostrzeżeń, kiedy to tłumacząc płodzenie karłów przez ludzi stwierdził:

„Pozwalamy, by płodziły nas te butne istoty, by wydawało nas na świat to samo łono matczyne, które ich wydaje”²⁰⁹.

Ludzie rodzą karły, które mają w sobie. Dosłownie i symbolicznie.

Emmanuel Lévinas w dziele *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności* zasygnalizował, iż prawdziwa inność nie jest jedną z cech/właściwości, lecz staje się wariantem egzystencjalnym, rdzeniem tożsamości:

„Inność Innego nie wynika tu z jego tożsamości, lecz stanowi jego tożsamość (...)”²¹⁰.

I tak należy rozumieć wyznanie Piccolina: „Nie ma we mnie nic «innego»”²¹¹.

To znaczy zarazem: nie boję się was i nie boję się siebie.

²⁰⁹ Tamże, s. 82.

²¹⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 302.

²¹¹ P. Lagerkvist, dz.cyt., s. 24.

ROZDZIAŁ II

2. Piekło Innego. Przegląd strategii represyjnych wobec inności

„Podbić, skolonizować, opanować, uzależnić – to odruch wobec Innych nieustannie powtarzający się w całej historii świata. Na samą ideę równości z Innym umysł ludzki wpada bardzo późno, wiele tysięcy lat po tym, kiedy człowiek zaczął zostawiać ślady swojej obecności na ziemi”¹.

Ryszard Kapuściński

„Oznacza to, że zjawisko, któremu na imię Auschwitz, wiąże się wprawdzie z nienawiścią do Żydów, lecz sięga daleko poza kwestię żydowską jako globalne dążenie do zagłady, które uznaje tylko większość, a mniejszościom odmawia prawa do życia. Za niegodnych życia uchodzą Żydzi, gdzie indziej Murzyni, jeszcze gdzie indziej (czyli wszędzie) homoseksualiści, kobiety podobne Judyce i Dalili i intelektualiści wierzący w indywidualację i racjonalny wysiłek ducha”².

Hans Mayer

Inność — nieraz definiowana jest w kategoriach patologii i prowokacji, błędu w systemie, brudu, anomalii, piętna, braku. Taki sposób myślenia przekłada się na konkretne zjawiska społeczne — wykluczenie oraz towarzyszącą mu psychozę, syntezę fascynacji i lęku, sprzecznych emocji, które objawiają się w różnych konfiguracjach, pozostając jednak w nierozzerwalnym związku. Ów związek widoczny jest również w naukach humanistycznych. Można odnieść wrażenie, iż nawet podczas interpretacji klasycznych dzieł z zakresu filozofii dialogu, w których inność jest przede wszystkim szansą a nie zagrożeniem, nie da się uciec od dwuznacznych emocji towarzyszących inności, a mianowicie — pożądania powiązanego nieraz z lękiem, odpowiedzialności wobec Innego, która niekiedy przypomina bycie jego zakładnikiem, pragnienia (roz)poznania skonfrontowanego z brakiem zaufania.

Interesuje mnie nie tyle kwestia lęku wobec Innego, co problem będący konsekwencją tych emocji — agresja wobec wszystkiego, co odmienne bądź obce i związana z nią tendencja do stygmatyzacji odmieńców oraz innych działań podkreślających społeczną i kulturową wyższość nad nimi — aż po chęć całkowitej eliminacji.

¹ R. Kapuściński, dz.cyt., s. 17.

² H. Mayer, dz.cyt., s. 535.

Ten proces właściwie zaczyna się już w dzieciństwie. Zbigniew Benedyktowicz słusznie zauważył:

„Specyficzny nastrój grozy związany z obcym powoduje, że od dziecka straszy się dziadem, babą, Cyganem, «bożym worem» – demoniczną istotą porywającą do swego wora dzieci. Czarni są nie tylko przedstawiciele obcych grup etnicznych. Czarnym i obcym jest sam diabeł, płanetnicy, topielcy, czarownice, istoty demoniczne, dusze zmarłych w nienaturalny sposób”³.

Obcy służy więc jako narzędzie wzbudzania strachu wspomagające proces wychowawczy, w trakcie którego dziecko uczy się nie tylko kojarzenia z obcością wszelkich negatywnych emocji i wyobrażeń, ale także zaczyna postrzegać obcość w kategoriach kary i potępienia. Bycie porwanym przez obcego, stanie się jednym z nich — to okrutna kara za nieposłuszeństwo, a jednocześnie przestroga, często stosowana nie tylko przez rodziców, ale również twórców literatury dziecięcej.

Dorośli nie przestają się bać, ich strach przybiera jednak bardziej zdecydowaną postać. *Teoria opanowania trwogi* (Solomon, Greenberg, Pyszczyński, 1991)⁴ zakłada, iż świadomość własnej przemijalności wpływa bezpośrednio na potrzebę utwierdzenia się we własnej wizji świata, a tym samym sprzyja wykluczaniu obcości, odsuwaniu się od napiętnowanych — zwłaszcza chorych i kalekich, przypominających o kruchości ludzkiej egzystencji, ale także wszystkich tych, którzy zakłócają budowany przez lata, z trudem podtrzymywany obraz świata.

Zresztą ta ułuda, jaką jest własna wizja świata, w dodatku zbudowana na fundamencie — tzw. sprawiedliwości, jest wykorzystywana bardzo często w celu usprawiedliwiania agresji wobec Innych. Autorzy *Spolecznej psychologii* opisują dwa podstawowe sposoby „tłumaczenia” aktów piętnowania. Pierwsze podejście, tzw. *atrybucyjne* wynika z prostego założenia: nosiciel piętna jest odpowiedzialny za to, kim jest, zasłużył na to i musi z tym żyć. Druga możliwość jest jeszcze bardziej dyskusyjna, bowiem w ramach podejścia *hierarchicznego* zakłada się, iż ustalony podział społeczny i wynikające z niego przywileje bądź ograniczenia są prawidłowe, naturalne i niezbędne do funkcjonowania społeczeństwa. Owe ideologie traktowane są na zasadzie dogmatów, oczywiście niepodlegających dyskusji, a zarazem wpisujących się w tzw. sprawiedliwą wizję świata⁵. Sprawiedliwą, czyli moją.

³ Z. Benedyktowicz, dz.cyt., s. 190.

⁴ Cyt. za: *Spoleczna psychologia piętna*, s. 110.

⁵ Tamże, s. 129-133.

W rozdziale *Inność — między asymilacją w wykluczeniu* analizowałam różnorodne sposoby definiowania inności (twarze Innego), natomiast w *Piekle Innego* zamierzam dokonać przeglądu metodologii, które służą zwalczaniu inności, usprawiedliwianiu represji. Reakcjom na Innego będę przyglądać się z kilku perspektyw: zarówno analizując specyfikę funkcjonowania tłumu oraz psychoanalityczne koncepcje dotyczące źródeł agresji, jak również interpretując różnice i podobieństwa w kontekście zachowań wobec obcych, obserwowanych w świecie natury i kultury. Interesują mnie zarówno pułapki społecznej kategoryzacji, w tym labelingu, jak również mechanizm kozła ofiarnego, stygmatyzacja i współczesne formy kanibalizmu kulturowego.

Opisując piekło Innego, w którego tworzeniu często mniej lub bardziej świadomie uczestniczymy, nie chcę dokonywać uproszczeń bądź ocierać się o ton oskarżycielski, moralizatorski. Interesuje mnie poznanie specyficznych mechanizmów agresji wobec odmieńca, które tworzą klasyczny model związany z reakcją (kontreakcją) na inność. Przyglądając się zjawisku wykluczenia, próbuję zrozumieć, dlaczego inność/obcość działa aż tak prowokująco na systemy kulturowo-społeczne i to nawet wtedy, kiedy w żaden sposób nie jest w stanie zagrozić ich poprawnemu funkcjonowaniu.

W tym piekle Inny nigdy nie jest sam.

2.1. Inny w tłumie

Agresja wobec Innego bardzo często przybiera formę ataku grupowego, uruchamiającego mechanizm społecznego odrzucenia oparty na zbiorowej negacji jednostki bądź grupy postrzeganej jako obca. Tłum, społeczna masa, a nieraz po prostu skonsolidowana poprzez nienawiść wspólnota — działa automatycznie, instynktownie dobierając dostępne środki i metody. Takiemu zachowaniu z pewnością sprzyja deindywidualizacja.

Ale charakter zjawiska, jakim jest tłum najdoskonalej oddaje sam język. Synonimy słowa „tłum” w języku polskim takie chociażby jak: motłoch, dzicz, bydło, rój, mrowie, chmara — odsłaniają negatywne konotacje tego zjawiska, które wzbudza w jednostce permanentne poczucie zagrożenia, osaczenia⁶. Ponadto warto przyjrzeć się najczęściej używanym zwrotom językowym związanym z rzeczownikiem „tłum”, takim jak chociażby: mieszać się

⁶ Cyt. za: W. Broniarek, *Gdy Ci słowa zabraknie. Słownik synonimów*, Haroldson, Warszawa 2005, s. 854.

z tłumem, wmieszać się w tłum, zginąć w tłumie, gardzić tłumem, ale również wybijać się ponad tłum i szukać poklasku u tłumów⁷.

Język odsłania więc potencjał emocji powiązanych z tłumem, który, owszem, nieraz działa destruktywnie, ale jednocześnie pełni istotną rolę, zwłaszcza z perspektywy osób publicznych — jednostek, które wyniesione przez tłum, pełnią nad nim mniej lub bardziej formalną władzę, wykorzystując ją często w partykularnych celach. Tłum stanowi więc pewien wyobrazeniowy fantazmat, ale zauważmy — o dwóch obliczach: bezimiennej *masy*, która jak zauważył Jean Baudrillard posiada głównie wymiar statystyczny a nie społeczny oraz oblicze tzw. *społeczności*, interpretowanej w sensie wspólnoty opartej na wartościach. Nie sposób, oczywiście, pominąć w tym momencie tezy autora *W cieniu milczącej większości*, według którego dominujące obecnie masy stały się symulacją społeczności, widmem społeczeństwa pozbawionego (a może raczej pozbawiającego?) możliwości przedstawicielstwa i reprezentacji, odrzucającego transcendencję na rzecz niepohamowanej konsumpcji, pogrążonego w ahistoryczności, obojętności i identyczności, która jest wyrokiem⁸.

Czym jednak jest owa tajemnicza więź konsolidująca tłum? Georg Simmel zwrócił uwagę na bardzo ważny fakt, a mianowicie:

„Motywy jednostek uczestniczących w działaniach masowych są często tak różne, że ich zjednoczenie może nastąpić tylko wówczas, gdy treścią działania jest negacja, a nawet destrukcja”⁹.

Negacja bowiem paradoksalnie integruje tłum, tworzy silną więź obecną zarówno w sferze świadomości, jak i podświadomości (choć z wyraźną dominacją w sferze id), przedziwnie łączy ludzi, których nieraz niemal wszystko dzieli — status życiowy, wykształcenie, zasób doświadczeń, charakter, zainteresowania. Benjamin R. Barber, przyglądając się problemowi społeczeństwa obywatelskiego, zauważył, iż obecnie najbardziej trwałe są te wspólnoty, które opierają się na więzi związanej z demonizacją obcych:

„Wspólnoty, które określają się w sposób sztywny, przede wszystkim przez odniesienie do wrogów, potrafią zespolić ludzi w zwartą grupę, której nikt nie jest w stanie rozerwać”¹⁰.

⁷ Cyt. za: A. Sikorska-Michalak, O. Wojniłko (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, tom 2, Przegląd Reader's Digest, Warszawa 1998, s. 427.

⁸ W rozdziale *Inność — między asymilacją a wykluczeniem (1.1.8. Inny ponowoczesny, odsłona pierwsza: antyklon i oryginał?)* nawiązywałam do problemu współczesnej jednostki jako klona, skazanego na To Samo i według autora *Rozmów przed końcem* pożądanego inności, która jest czymś w rodzaju namiastki wyzwolenia z zamkniętego kręgu odtwarzania/powielania bytów.

⁹ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 296.

¹⁰ B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s. 470.

Nienawiść do wroga, konfabulacje dotyczące potencjalnych zagrożeń z jego strony zgodne z tzw. *stereotypem spiskowym*¹¹ (czyli m.in. uczynienie z wroga symbolu zła naznaczonego diabolicznością) — paradoksalnie zapewniają grupie silniejsze podstawy niż jakikolwiek inny system wartości bądź wspólne cele.

Zresztą obcy, czyli diabeł bądź wysłannik diabła to bardzo popularne utożsamienie, podtrzymywane chociażby w kulturze ludowej. Zbigniew Benedyktowicz zwrócił uwagę na fakt, iż wizerunek diabła konsolidował i popularyzował w swojej postaci różne cechy obcości, m.in. cudzoziemskość i czarny kolor skóry¹².

Ale jaki wizerunek ma diabeł obecnie i czy naprawdę nadal jest tak silnie powiązany z szeroko rozumianą obcością? Wydaje się, że tak. Stanley Cohen, w ramach koncepcji *paniki moralnej*, podkreślił, iż grupy dewiacyjne, niewygodne dla społeczności i stanowiące dla niej potencjalne zagrożenie, są „stale obecnym wizerunkiem diabła na użytek ludowy; żywym przypomnieniem tego, czym nie powinniśmy być”¹³, impulsem wpływającym na integrację grupy, a jednocześnie wzmagającym strach i agresję wobec naznaczonych statusem *folk devil*. Utożsamienie Innego ze złem i diabolicznością stwarza więc możliwość odwołania się do pierwotnych lęków i archetypów, a tym samym wywieranie wpływu na zbiorowość poprzez dotknięcie archetypicznego rdzenia ludzkich wyobrażeń, zwłaszcza związanych z piekłem i jego wysłannikami.

Gustaw Le Bon, badacz jedności umysłowej tłumów, podkreślił:

„W duszy zbiorowej zacierają się umysłowe właściwości jednostek oraz ich indywidualności. Różnorodność stapia się w jednorodność, a decydującą rolę odgrywają cechy nieświadome”¹⁴.

Brak panowania nad swymi odruchami, poczucie zbiorowej siły i bezkarności, prostota i przesada, jak również swoista zaraźliwość reakcji i emocji, która niczym infekcja przenosi się w zgromadzonej grupie — te wszystkie elementy zbiorowej duszy tłumy powodują więc, iż agresja wobec innego staje się mechanizmem bardzo trudnym nie tylko do zatrzymania, ale jakiegokolwiek formy kontroli.

¹¹ Stereotyp spiskowy został szeroko opisany w: M. Kofta, *Stereotyp spiskowy jako centralny składnik antysemityzmu*, w: *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, red. M. Kofta, A. Jasińska-Kania, Scholar, Warszawa 2001.

¹² Więcej na ten temat: Z. Benedyktowicz, dz.cyt., s. 141-142.

¹³ Cyt. za: G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 55.

¹⁴ G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Karpocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 18.

Søren Kierkegaard zwrócił uwagę na jeszcze jedną kwestię:

„Niewielką jest bowiem sztuką ovladnąć tłumem, potrzeba do tego odrobiny talentu, pewnej dozy zakłamania oraz pewnego obeznania z ludzkimi namiętnościami. Jeżeli jednak ktoś chce być świadkiem prawdy (...), to nie wolno mu zadawać się z tłumem”¹⁵.

I jeszcze jedna ważna cecha tłumy – zresztą często wykorzystywana przez tych, którzy chcą nim zawładnąć, określona przez Gustawa Le Bona jako podatność na sugestie:

„Jak zaraza rozchodzi się pierwsza lepsza ujęta w słowa sugestia, opanowuje wszystkie umysły, nadaje im pewien kierunek, każe im dążyć do jak najszybszego urzeczywistnienia panujących w danym momencie idei. Nie ma wtedy znaczenia, czy chodzi o podpalenie pałacu, czy o wielkie poświęcenie, gdyż każdej myśli poddaje się tłum z jednakową łatwością”¹⁶.

Wystarczy jedynie impuls, aby skutecznie uruchomić agresję wobec Innego. To może być z pozoru niewinna aluzja, plotka, aż po konkretne, fałszywe oskarżenie. W tej sytuacji iskrą, z której rodzi się pożar, jest tak naprawdę każde słowo.

Na rolę pierwotnej formy społeczeństwa, czyli hordy zarządzanej przez silnego samca — praojca, który wzbudzał strach i szacunek, zwrócił w swoich pracach badawczych uwagę Karol Darwin¹⁷. Owa zależność: masa a horda pierwotna została następnie podjęta w kontekście psychoanalitycznym przez Zygmunta Freuda, którego interesował przede wszystkim problem kompleksu Edypa, poczucie winy w kontekście zabójstwa praojca przez synów, jak również zjawisko tabu, a następnie moralności i prawa w utworzonej totemicznej społeczności braci¹⁸. Ale współczesna masa będąca przetworzoną cywilizacyjnie hordą pierwotną w dużej mierze nadal stosuje mechanizmy pierwotne, kamuflując je i łagodząc poprzez dostępne narzędzia kultury. Jednym z nich jest mechanizm instynktu stadnego — opisany szczegółowo w pracach Wilfrieda Rottera, a następnie poddany analizie przez Zygmunta Freuda:

„Stadny charakter człowieka stanowi, biologicznie rzecz biorąc, analogię i zarazem kontynuację wielokomórkowości, to jest, zgodnie z teorią libido, dalszy przejaw wywodzącej

¹⁵ S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965, s. 55.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ Hordzie pierwotnej przyjrzał się również Bruno Bettelheim w książce *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, tłum. D. Danek, Czytelnik, Warszawa 1989.

¹⁸ Zob. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Instytut Socjologii i Filozofii PAN, Warszawa 2004, 124 -132.

się z libido skłonności wszystkich istot żyjących do łączenia się w coraz to większe jednostki”¹⁹.

Zygmunt Freud dodaje także, iż ludzka podatność na sugestię jest swoistą pochodną instynktu stadnego. Jednak, czy ów instynkt w pewnym sensie powołujący do życia zbiorowość i określający matryce naszych wspólnych zachowań może być jednocześnie dominującym, pierwotnym bodźcem do odrzucania tych, którzy nie są z naszego stada? Idąc tym tokiem myślenia dalej: czy obok wymienianych przez Wilfrieda Trottera w książce *Instincts of the Herd in Peace and War* pierwotnych instynktów, tj. instynktu samozachowawczego, odżywiania się, płciowego i stadnego — nie powinien się pojawić również instynkt wykluczenia (agresji?), a może jest on już integralnie wpisany w tendencje samozachowawcze? W kontekście społecznej kategoryzacji, która m.in. zakłada, iż budujemy własną tożsamość poprzez przynależność do grupy i podnoszenie jej wartości z jednoczesnym mniej lub bardziej świadomym zaniżaniem wartości grupy obcej — teza, sugerowana chociażby w pracach Janusza Reykowskiego, według której mechanizm dyskryminacji innych jest integralną częścią naszej psychiki i struktury życia społecznego, wydaje się być więc oczywista. Ale co decyduje o tym, iż to właśnie tłum tak często uruchamia ów mechanizm i to do takiego stopnia, który właściwie uniemożliwia sprawowanie nad nim kontroli?

Relacja tłum – odmieniec interesowała również autora *Buntu mas*, który, opisując tryumf hiperdemokracji, stwierdził:

„W Ameryce Północnej powiada się: być innym to być nieprzyzwoitym. Masa miażdży na swojej drodze wszystko to, co jest inne, indywidualne, szczególne i wybrane. Kto nie jest taki sam jak wszyscy, kto nie myśli tak samo jak wszyscy, naraża się na ryzyko eliminacji”²⁰.

Inność jako nieprzyzwoitość, społeczne tabu, dewiacja — tym dla masy stają się wszyscy, którzy pojawiają się na jej drodze i nie są w stanie dostosować się do ustanowionych reguł: „Kiedy masa zaczyna działać sama przez się, czyni to w jeden tylko sposób, bo innego nie zna: linczuje”²¹ — podkreśla José Ortega y Gasset. Zresztą charakterystyka człowieka masowego dokonana przez tego autora jest w wielu punktach zbieżna z opisem tłumy i jego specyficznej psychiki, którego dokonał w 1895 r. Gustaw Le Bon. Oto dowody. Le Bon w *Psychologii tłumy* kategorycznie stwierdził:

¹⁹ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 326.

²⁰ J. Ortega Y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002, s. 16.

²¹ Tamże, s. 123.

„Tum to nagromadzenie miernoty, nigdy zaś inteligencji. Niesłuszne jest powiedzenie, że cały świat posiada więcej rozumu ode Woltera. Z pewnością Wolter ma go więcej od całego świata, jeżeli przez cały świat pojmywać będziemy tłumy”²².

Natomiast José Ortega y Gasset, opisując dominowanie człowieka masowego o hermetycznie zamkniętej duszy, pospolitego intelektualnie, będącego jedynie powtórzeniem typu biologicznego — podkreśla: „Otóż, ludzie przeciętni to jakby powierzchnia, po której toczą się dzieje każdej epoki; w historii są oni tym, czym w geografii jest poziom morza”²³ i dodaje: „Masa śmiertelnie nienawidzi wszystkiego, co nie jest nią samą”²⁴.

Jednak, czym podyktowana jest owa nienawiść? Czy można tłumaczyć ją jedynie strachem przed tym, co obce? Jak uzasadnić strach przed innością w kontekście ataków na tych, którzy są po prostu słabsi i swoją odmiennością w żadnym stopniu nie są w stanie zagrozić społeczności? I tu powracamy do źródła ludzkiej agresji.

2.2. Ku zatrutym źródłom agresji

Zygmunt Freud, demaskując napięcie pomiędzy superego, ego i id, ale przede wszystkim walkę instynktu życia i instynktu zniszczenia, odwieczny konflikt popędów destruktywnych i samozachowawczych uświadomił nam, iż ścieranie się pierwotnych instynktów jest integralną częścią naszej psychiki. Agresja to niechciane dziecko tej odwiecznej wojny, kazirodczy owoc Erosa i Tanatosa. Gromadzona wewnątrz energia o charakterze kompulsywnym, nacechowana agresją skierowaną na zewnątrz bądź autoagresją, próby stłumienia popędów i narastająca w związku z tym frustracja powodują, iż zaczynamy atakować innych, często również nie oszczędzając samych siebie — korzystając m.in. z wielu możliwości uruchamianych w ramach działań autodestruktywnych. Kultura, która programowo próbuje zapanować nad popędami, często jest bezradna wobec ich negatywnej siły, ale ten wątek podejmiemy w dalszej części rozważań.

Karen Horney, która zwróciła uwagę na rolę napięcia pomiędzy idealnym obrazem siebie a „ja” rzeczywistym, zasugerowała jeszcze jedną zależność — pojawiającą się na pograniczu wrogości i lęku. Wrogość, która według autorki *Neurotycznej osobowości naszych czasów* ulega bardzo często stopniowemu wyparciu — pozostaje nadal bardzo niebezpieczna

²² G. Le Bon, dz.cyt., s. 18.

²³ J. Ortega Y Gasset, dz.cyt., s.23.

²⁴ Tamże, s. 80.

i silnie powiązana z nieuzasadnionym odczuwaniem lęku, może też w konsekwencji doprowadzić do wybuchu gwałtownej, niekontrolowanej agresji:

„Nie zawsze najszybsza droga do uspokojenia się jest najbezpieczniejsza. Przy wyparciu wrogość znika ze świadomego odczucia, co nie znaczy, że zostaje w ogóle zniesiona. Termin wrogość powinniśmy w tym wypadku zastąpić terminem złość, co lepiej określa jej dynamiczny charakter. Oderwana od kontekstu osobowości jednostki, a co za tym idzie będąca poza jej kontrolą, burzy się w niej w postaci afektu wybuchowego namiętnego, z zatem skłonności do wyładowań na zewnątrz”²⁵.

Mechanizmami, który często towarzyszą agresji jest projekcja, czyli przenoszenie naszych wrogich impulsów, lęków i motywów zachowania na podmiot uznany za wroga oraz racjonalizacja, usprawiedliwiająca naszą agresję wobec danego człowieka, uznanego za potencjalnego krzywdziciela, a tak naprawdę urojonego wroga — co zresztą równie często jest praktykowane w przypadku reakcji na obcych. Agresję wobec odmienca w tym kontekście można zinterpretować jako wyprzedzenie przygotowywanego przez niego ataku. Wówczas możliwe jest usprawiedliwienie niemal każdej formy przemocy — traktowanej konsekwentnie — w kategoriach uzasadnionej obrony własnej.

Według Karen Horney problem agresji jest silnie powiązany z dążeniami neurotycznymi. Autorka *Naszych wewnętrznych konfliktów* nie tylko wyodrębniła trzy podstawowe typy osobowości, które określiła jako: uległą, agresywną i wyizolowaną, ale także zasygnalizowała trzy główne rozgałęzienia w ramach konfliktu podstawowego: *nastawienie ku ludziom, przeciwko ludziom i od ludzi*. Opisując kierunek przeciwko ludziom, badaczka przyjrzała się uważnie postawie agresywnej i wskazała jej najbardziej charakterystyczne właściwości. Istotna w kontekście naszych rozważań jest obserwacja Horney dotycząca wizji świata, którą agresor przyjmuje za rzeczywistość:

„Potrzeby jednostki typu agresywnego powstają z przekonania, że świat jest areną walki o byt, gdzie mocni unicestwiają słabych, a przeżyć mogą jedynie najlepiej przystosowani”²⁶.

Konsekwencją takiego spojrzenia na świat jest nie tylko nieustanna potrzeba eliminowania rywali, ale także okazywania pogardy tym, którzy w walce o byt nie decydują się na przyjęcie postaw dominujących i bezwzględnych.

²⁵ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegółowska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 61.

²⁶ K. Horney, *Nasze wewnętrzne konflikty: konstruktywna teoria nerwic*, tłum. A. Gomoła, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 66.

W przypadku Zygmunta Freuda i Karen Horney interesujące są koncepcje dotyczące zależności pomiędzy strukturą kultury a zachowaniami agresywnymi człowieka. W dziele *Kultura jako źródło cierpień* Freud opisał łańcuch zależności pomiędzy tłumieniem popędów głównie poprzez wyparcie i sublimację, rozwojem kultury i cywilizacji a częstotliwością pojawiania się złożonego problemu nerwic i agresji (w tym autoagresji), jak również postawy melancholijnej — będącej dominantą konstrukcji psychicznej jednostki uwięzionej między kulturą i naturą.

Anthony Elliott, analizując poglądy autora *Kultury jako źródła cierpień*, stwierdził:

„Wysunięta przez Freuda teza, że projektowanie lub wyładowywanie nienawiści bądź agresji na innych, zazwyczaj na obcych, odszczepieńcach bądź grupach mniejszościowych jest sposobem radzenia sobie z konfliktami natury psychicznej, stanowi interesujący punkt oparcia dla zrozumienia wszechobecnej i nieusuwalnej społecznej przemocy”²⁷, jak również przypomniał o koncepcji Wilhelma Reicha, która zakładała, iż jednym z potencjalnych źródeł faszystowskiej struktury charakteru jest stłumienie instynktów seksualnych, co w konsekwencji prowadzi do spełniania się w aktach przemocy i destrukcji.

Jednak interpretator pism Freuda — Paweł Dybel podkreśla, iż sprowadzenie cierpienia człowieka w kulturze do jednoznacznego problemu związanego z brakiem możliwości praktycznej realizacji popędów, to niebezpieczne uproszczenie. Jakże jest więc źródło fundamentalnego cierpienia jednostki w strukturze kultury? Owo cierpienie, według autora książki *Freuda sen o kulturze* bierze się stąd, że:

„człowiek w swojej egzystencji w kulturze będąc skazanym na zakaz i represję, może od nich uciec jedynie w fantazji, kreując w niej iluzoryczną możliwość całkowitego zniesienia tego, co zakazane”²⁸.

Stąd pojawiająca się frustracja, gdyż fantazja, będąc namiastką spełnienia, okazuje się w efekcie kolejnym niespełnieniem, nie wkracza bowiem w rzeczywistość, nie materializuje się. Paweł Dybel, przyglądając się m.in. płynności ludzkich emocji — a głównie miłości przechodzącej w nienawiść, jednocześnie podkreśla, iż koncepcja jednostki według Freuda jest bardzo wyrazista: **narcystyczne „ja” oparte jest na zdecydowanej agresji do wszystkiego, co jest inne.** Freud bowiem:

„(...) za podstawowy warunek konstytucji ludzkiego «ja» uznaje, zakorzenioną w jego narcyzmie, uprzednią negację innego i świata. Inni oraz świat muszą zostać najpierw «znienawidzeni», nijako wyrzuceni na zewnątrz, aby «ja» mogło się ukonstytuować

²⁷ A. Elliott, dz.cyt., s. 86.

²⁸ P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1996, s. 13.

jako takie. To zaś znaczy, iż podstawowym i wyłącznym źródłem konstytucji «ja» jest jego narcystyczne nastawienie na siebie, mające źródło w autonegacyjnej strukturze ludzkich popędów (...)»²⁹.

Zresztą podobne spostrzeżenie dotyczące niebezpieczeństwa narcyzmu i jego bezpośredniego związku z agresją pojawia się u Lacana, który analizując fazę lustra sygnalizował, iż źródłem agresji staje się uznawanie innych za potencjalne zagrożenie dla scalonego „ja”³⁰.

Natomiast Karen Horney, polemizując z koncepcją Freuda i dowodząc, że nie ma jakichkolwiek dowodów historycznych bądź antropologicznych potwierdzających bezpośredni związek między rozwojem kultury a tłumieniem popędów — właściwie potwierdza obserwację autora *Poza zasadą przyjemności* dotyczącą negatywnego wpływu współczesnej kultury na osobowość człowieka i jego skłonność do agresji, wskazuje jednak inne źródło tego problemu:

„Kultura współczesna opiera się na indywidualnym współzawodnictwie. Izolowana od reszty jednostka musi walczyć z innymi jednostkami z tej samej grupy, musi je wyprzedzać, a często zepchnąć na bok. Aby jeden mógł wygrać, inni muszą przegrać. Sytuacja taka prowadzi do (...) wrogiego napięcia między ludźmi”³¹.

Zresztą na podobny problem zwraca uwagę Ruth Benedict, pisząc o narastającym kompleksie niższości związanym z dominującym w kulturze, wszechogarniającym pragnieniem władzy oraz formując hipotezę, iż cywilizacja, „stawiając sobie coraz wyższe i coraz bardziej warte zachodu cele, może zwiększyć liczbę jednostek anormalnych”³².

Także Robert K. Merton, obserwując zależność pomiędzy ambicją a wzrostem zachowań dewiacyjnych, wskazuje główną przyczynę narastania agresji i dewiacji:

„Zachowanie dewiacyjne występuje na szeroką skalę wtedy, kiedy system wartości kulturowych wynosi faktycznie ponad wszystko inne pewne wspólne cele sukcesu dla całego społeczeństwa, podczas gdy struktura społeczna rygorystycznie ogranicza albo całkowicie zamyka dostęp do uznanych sposobów osiągnięcia tych celów znacznej części tego społeczeństwa”³³.

Pytanie więc pozostaje: czy sama struktura współczesnej kultury, jej mechanizm systemowy, życie społeczne oparte na rywalizacji i dążeniu do władzy nie wpływa wprost na

²⁹ P. Dybel, dz. cyt., s. 72.

³⁰ Zob. P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000, s. 231.

³¹ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, s. 235.

³² R. Benedict, dz. cyt., s. 367.

³³ R. K. Merton, dz. cyt., s. 210.

zjawisko odrzucenia i wykluczenia — i to nie tylko jednostek z tej samej grupy, o których wspomina Karen Horney? Co wynika z przyjęcia tej tezy za słuszną; czy kultura współczesna w sposób naturalny nie staje się źródłem represji odmieńców, a może po prostu wszystkich tych, którzy nie chcą bądź nie potrafią walczyć, stosując dostępne obecnie narzędzia psychicznego i fizycznego podporządkowywania Innych?

Oczywiście, walka pomiędzy słabymi i silnymi — nie jest charakterystyczna jedynie dla świata kultury, choć to właśnie we współczesnym społeczeństwie dostrzegamy jej spotęgowaną, zmodyfikowaną formę, związaną z dominantą idei sukcesu.

Wróćmy do źródła problemu. Karol Darwin w dziele *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* zasygnalizował, iż agresja jest naturalną, integralną częścią mechanizmu związanego z doborem naturalnym i walką o przetrwanie gatunku. Selekcja naturalna opierająca się na eliminacji słabych oraz rozwoju najsilniejszych i najzdrowszych przedstawicieli gatunku jest sprawnie działającym prasysemem, pierwotnym narzędziem wstępnej segregacji, egzystencjalnej preselekcji. Owa zasada, przetransponowana wprost na życie społeczne, umożliwia doraźne usprawiedliwianie wszelkich nierówności społecznych pod hasłem walki o byt i ideę przetrwania najsilniejszych. Ale zwolennicy tzw. *społecznego darwinizmu* w swoich interpretacjach posuwają się znacznie dalej, co doprowadza do przekonania, iż darwinizm de facto:

„(...) wynosi hierarchię do stanu, w którym gorsze traktowanie piętnowanych jednostek (należących do „niższej” rasy lub kultury) jest nie tylko naturalne, ale także moralnie dobre, a nawet konieczne – jako efektywny sposób uwznioślenia ludzkości poprzez dobór naturalny”³⁴.

Dyskusji tej towarzyszy podkreślanie roli dziedziczenia genetycznego (także w kontekście tzw. dobrych i złych genów) oraz traktowanie bezwzględnej walki o przetrwanie jako wyniku presji środowiska naturalnego; presji, która powraca w nieco zmodyfikowanej formie chociażby w kapitalizmie. Interesujące i w dużej mierze zbieżne z założeniami społecznego darwinizmu jest podejście biokulturowe, zauważalne chociażby w badaniach nad piętnem. Biokulturowa analiza potencjalnych przyczyn piętnowania uświadamia nam, iż eliminowanie odmieńców traktowane jest jako konieczność usuwania ze struktury społecznej elementów nieużytecznych, utrudniających funkcjonowanie bądź bezpośrednio stanowiących zagrożenie dla przetrwania grupy. Oczywiście, dzieje ludzkości pokazują

³⁴ *Społeczna psychologia piętna*, s. 133.

płynność i umowność kryteriów związanych z przyczynami eliminowania jednostek bądź grup ze struktur społecznych.

Przyjrzyjmy się jednak mechanizmom agresji w kontekście badań nad procesem wykluczenia i obcości. Konrad Lorenz, badacz zajmujący się psychologią behawioralną, twierdził, iż agresja jest wrodzonym instynktem, wbudowanym w kod genetyczny nie tylko zwierząt, ale także człowieka³⁵. Wyróżniając agresję międzygatunkową oraz wewnątrzgatunkową, której celem jest zapewnienie dla każdego z przedstawicieli tego samego gatunku odpowiedniej przestrzeni do życia i przetrwania zwrócił uwagę na fakt, iż agresja wewnątrzgatunkowa najczęściej kończy się okazaniem uległości a nie śmiercią pokonanego zwierzęcia. Ten temat podjął w swojej książce David Clarke, który stwierdził:

„Według Lorenza dzieje się tak dlatego, że groźne drapieżniki z łatwością mogą zabijać i dlatego są wyposażone w biologicznie wbudowane mechanizmy hamujące (inhibitory), które zapobiegają niszczeniu swojego gatunku (...). U ludzi w procesie ewolucji taki mechanizm zabezpieczający nie wykształcił się, ponieważ nie mamy naturalnych narzędzi mordy (...). Wraz z pojawieniem się broni ludzie — niewyposażeni w żadne wrodzone inhibitory — dostali do rąk środki umożliwiające wyrządzanie innym poważnych krzywd fizycznych”³⁶.

I choć wielu badaczy zwraca uwagę na fakt, iż koncepcja Konrada Lorenza była wielokrotnie podważana, zwłaszcza hipoteza mówiąca o tym, iż zwierzęta w przeciwieństwie do ludzi starają się nie zabijać przedstawicieli swojego gatunku (co bowiem z przemilczanym przez badacza problemem zabijania potomstwa wśród zwierząt, nieraz śmiertelną walką o teren, pożywienie itp.?), to jednak porównywanie agresji u człowieka i zwierząt nie jest bezzasadne, niektóre z mechanizmów zachowań agresywnych są bowiem niezwykle zbliżone³⁷. Nie przez przypadek termin mobbing, oznaczający pierwotnie atak dzikiej sfory zwierząt na słabszego przedstawiciela gatunku w celu wyeliminowania go ze stada, został wprowadzony przez Heinza Leymanna jako określenie analogicznych agresywnych zachowań ludzkich. Nie przez przypadek również potwierdzona badaniami teza o wpływie przegęszczenia na wzrost zachowań agresywnych i patologicznych, którą przedstawił

³⁵ Dla porównania: M.P. Ghiglieri w *Ciemnej stronie człowieka* twierdzi, iż agresja jest naturalną, genetyczną cechą mężczyzn, wbudowaną w kod DNA i będącą konsekwencją doboru naturalnego i strategii reprodukcyjnej.

³⁶ D. Clarke, *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*, tłum. M. Bianga, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s.97-98.

³⁷ Pojawiały się również inne koncepcje związane z potencjalnymi różnicami instynktów ludzkich i zwierzęcych. Na przykład H. Plessner zwrócił uwagę na fakt, iż byt człowieka różni się od bytu zwierzęcego ze względu na właściwą człowiekowi autorefleksyjną strukturę namiętności. Zob. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, s. 73.

w książce *Ukryty wymiar* Edward T. Hall, jest adekwatna zarówno do zachowań ludzi, jak i zwierząt.

Z czego jednak wynika banalne stwierdzenie, iż pod względem agresji, mimo wszystko, już dawno wyprzedziliśmy świat zwierząt? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w pracach badawczych Zygmunta Freuda. Paweł Dybel słusznie zauważył, iż zgodnie z koncepcją autora *Kultury jako źródła cierpień*:

„(...) podstawowe popędy tkwiące u podłoża ludzkiego bytu — popęd zniszczenia, kazirodczy i kanibalistyczny — posiadają zupełnie inną strukturę niż odpowiadające im instynkty zwierzęce. Podstawowym rysem tej struktury jest ciągle nienasycenie tych popędów, niemożność znalezienia pełnego zaspokojenia jakimkolwiek obiektem. Popędy te cechuje swoisty «nadmiar» obecnego w nich elementu agresji w porównaniu z wymogami przyrodniczego bytu oraz z faktycznymi potrzebami życiowymi człowieka»³⁸.

Stąd pojawiająca się w konsekwencji hipoteza, iż gdyby nie zostały wprowadzone zakazy takie jak: totemizm, egzogamia oraz negacja kanibalizmu — niezaspokojone, niekontrolowane, obsesyjne popędy ludzkie doprowadziłyby do tryumfu hobbesowskiej wojny każdego z każdym, prowadzącej do samozniszczenia. Paweł Dybel podkreślał zresztą, iż Freud w *Totem i tabu* wyraźnie sugeruje, że człowiek zdecydował się żyć z innymi ludźmi właśnie w strukturze kultury, ponieważ był zdecydowanie bardziej zwierzęcy niż zwierzęta i wprowadzenie zakazów okazało się w tej sytuacji po prostu ratunkiem własnego gatunku³⁹.

Janusz Reykowski, przyglądając się podziałowi agresji na obronną, zdobywczą i immanentną, zwrócił uwagę na istotną kwestię związaną ze specyfiką agresji immanentnej, a mianowicie ukrytą motywację — czyli satysfakcję agresora, „bawiącego się” ze swoją potencjalną ofiarą. I tu pojawia się pytanie: czy ten rodzaj agresji, opierający się z jednej strony na przemocy, a z drugiej na wnikliwej obserwacji psychicznych i fizycznych strat doznawanych w aktach agresji przez ofiarę nie jest znacznie bardziej charakterystyczny dla człowieka niż dla świata zwierząt, zwłaszcza w aspekcie zaspakajania podczas tego aktu specyficznych, patologicznych potrzeb psychicznych agresora? Odpowiedź pojawia się w pismach Antoniego Kępińskiego, który stwierdza:

„Zwierzęta są «moralniejsze» od ludzi, gdyż na ogół nie zabijają i nie dręczą dla samego dręczenia i zabijania, ale też nie tworzą kultury, ponieważ nie są zdolne do tworzenia dla samego tworzenia»⁴⁰.

³⁸ P. Dybel, *Urwane ścieżki...*, s. 168.

³⁹ P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, s. 169.

⁴⁰ A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, red. Z. Ryn, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 21.

Chciałabym poruszyć jeszcze jeden aspekt problemu agresji i obcości, który został opisany przez Janusza Reykowskiego. Badacz ten analizował zjawisko wyolbrzymiania znaczeń rzeczywistych i wyimaginowanych różnic, które pojawiają się między „swoimi” a „obcymi”. Hiperbolizacja tych różnic i nadawanie im symbolicznego, kategoriowego wydźwięku jest widoczna zwłaszcza u jednostek o autorytarnej strukturze charakteru. Jakie są jednak konsekwencje tego zjawiska?

„Izolacja, poniżanie, zwalczanie innych stają się nakazem moralnym — sposobem obrony porządku normatywnego i porządku wartości. Stoi za tym poczucie, że agresja wobec obcości i inności to spełnienie życzeń tych, którzy pełnią rolę grupowych autorytetów, czyli realizacja misji. I odwrotnie, autorytet (osobowy, instytucjonalny) posiada moc definiowania, kogo i jak należy zwalczać”⁴¹.

Prześladowanie wroga-obcego-odmieńca traktowane w kategoriach misji, obowiązku społecznego, niezbędnej reakcji obronnej, pozwala uniknąć osobistej odpowiedzialności bądź ewentualnie skutecznie przenieść ją na przywódcę — autorytet grupowy. I tu pojawia się kolejny problem towarzyszący aktom przemocy wobec odmieńców.

2.3. Zakłęty krąg — stereotypy, etykiety, wykluczenie

Spółeczna kategoryzacja polegająca na automatycznym przypisywaniu zestawu cech charakterystycznych dla danej kategorii społecznej w momencie dostrzeżenia przynajmniej jednej z właściwych cech z tego zestawu u danej jednostki bądź grupy — uświadamia nam, iż etykietowanie to zjawisko naturalne dla życia społecznego. Mechanizmowi społecznej kategoryzacji towarzyszy w sposób mniej lub bardziej świadomy zasada zestawień oraz porównań z samym sobą i jednocześnie grupą, którą współtworzymy. Należy również mieć świadomość, iż sam proces porównawczy nie opiera się na kryteriach obiektywnych i jego integralną częścią jest potrzeba dowartościowania i usprawiedliwienia własnej grupy oraz jej postępowania⁴².

Robert K. Merton podkreślił, iż grupa własna wykorzystując skutecznie tzw. *moralną alchemię* dokonuje płynnych, elastycznych przekształceń wad w zalety i zalet w wady — w zależności od tego, czy dane zachowanie dotyczy grupy macierzystej, czy też grupy obcej. Ponadto, zgodnie z tzw. *teorią akcentuacji* wszelkie realne bądź wyimaginowane różnice

⁴¹ Tamże.

⁴² Mechanizmy związane z porównywaniem grupy własnej i obcej omawia szczegółowo w ramach tzw. *teorii grup in i out* Elżbieta Czykwin. Zob. E. Czykwin, *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Trans Humana, Białystok 2000.

między grupami są wyolbrzymiane, ponieważ perspektywa ich postrzegania jest od początku do końca stronnicza⁴³. W znacznie trudniejszej sytuacji jest więc zawsze grupa opozycyjna, tzw. obcych, choć i ona musi się wykazać stosowną elastycznością w kreowaniu własnego wizerunku; elastycznością wymuszoną przez formę ataku:

„Kiedy Murzynom stawia się zarzut «niższości» i na potwierdzenie tego oskarżenia przytacza się ich rzekomy brak wkładu w kulturę światową, ludzka potrzeba bezpieczeństwa i szacunku dla samego siebie skłania ich często do defensywnego wyolbrzymiania wszystkich możliwych osiągnięć członków swojej rasy. Kiedy się oskarża Żydów o nadmierne osiągnięcia (...), ta sama potrzeba bezpieczeństwa skłania ich do defensywnego pomniejszania rzeczywistych osiągnięć członków grupy własnej»⁴⁴.

Tak więc grupa obca, której zależy na bezpieczeństwie, kreując swój autowizerunek musi nieustannie konfrontować go z wizją grupy dominującej, nieraz za cenę rzeczywistej prawdy o samych sobie. Wojciech Burszta, opisując rozwój badań związanych z antropologią kultury, podkreśla znaczenie etnocentryzmu, kształtującego relacje międzygrupowe i kulturowe:

„Przekonanie, że społeczeństwo, z którego się wywodzi obserwator, zajmuje centralne, «środkowe», a więc zawsze uprzywilejowane miejsce w świecie, a inne społeczeństwa i kultury leżą na rubieżach «naszego świata», towarzyszy ludzkiej świadomości od zarania dziejów. Obfite materiały antropologiczne i językoznawcze dostarczają bogatej dokumentacji wskazującej na etnocentryzm jako główny wyznacznik samowartościowania grup społecznych i podstawę ich samoidentyfikacji»⁴⁵.

W tym kontekście określanie jednostki mianem odmienca, obcego, Innego itp., a właściwie swoiste naznaczanie innością, jest integralną częścią narzędzia porządkującego rzeczywistość społeczną, ale przede wszystkim wiąże się z jej bezpośrednimi konsekwencjami, takimi jak wykluczenie i stygmatyzacja. Czy ów mechanizm „porządkowania” rzeczywistości społecznej poprzez etykietowanie, zresztą dodajmy — nie tylko odmieńców, jest uniwersalny? Wydaje się, że tak. Pojawiają się wprawdzie koncepcje, w ramach których badacze sygnalizują, iż na przykład: tzw. *kultury/społeczeństwa kobiece* są strukturami, w których akceptacja inności, sympatia dla słabych i odmiennych, troska o drugiego — „innego” człowieka jest bardziej rozwinięta niż w tzw. *kulturach męskich*,

⁴³ Więcej o teorii akcentuacji: *Społeczna psychologia piętna*, s. 80.

⁴⁴ R. K. Merton, dz. cyt., s. 474.

⁴⁵ W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 13.

ale przecież sam mechanizm etykietowania pozostaje. Różnica odnosi się jedynie do jego intensywności i ewentualnie wymiaru konsekwencji wynikających z jego stosowania⁴⁶.

Kluczowym problemem jest w tym przypadku kwestia stereotypizacji⁴⁷, lecz zanim przejdziemy do jej omówienia, konieczne jest wyjaśnienie fenomenu stereotypu, czym właściwie różni się on od innych konstrukcji myślowych i skąd wynika jego niebezpieczna popularność⁴⁸. Mirosław Kofta zwrócił uwagę na dwa fundamentalne wyróżniki stereotypu: po pierwsze jest to „znaczna siła wiązania między etykietą kategorii a cechami wchodzącymi w skład stereotypu grupy obcej”⁴⁹; po drugie: „wysoka dostępność poznawcza stereotypowej reprezentacji (decydująca o łatwości aplikacji stereotypu jako heurystyki poznawczej i sprzyjająca jego bezrefleksyjnemu użyciu jako przesłanki sądów i ocen)”⁵⁰.

Nie możemy również pominąć faktu, iż stereotyp to nie tylko kategoria czysto poznawcza, uruchamia ona również cały zasób reakcji afektywnych — ocen, emocji, nastrojów⁵¹. Andrzej Siemaszko zasygnalizował, iż za główne źródło stereotypów możemy uznać brak wiedzy, sięgamy bowiem po stereotyp jak po koło ratunkowe, kiedy to nie dysponując własnymi informacjami i doświadczeniami na temat danej kategorii osób, zaczynamy odczuwać niepewność, a tym samym uruchamiać wiedzę potoczną, plotki, fragmenty usłyszanych przypadkowo konfabulacji itp.:

„Korzenie stereotypów tkwią w niewiedzy. [...] Im większy jest dystans społeczny między nami a daną kategorią osób, tym większe jest prawdopodobieństwo, że nasz wizerunek tej kategorii będzie stereotypowy”⁵².

Z kolei Zbigniew Benedyktowicz doszedł do wniosku, iż „Stereotyp jest odwróconym symbolem; symbolem o odwróconych i zakłóconych proporcjach”⁵³. W jaki sposób badacz broni tej koncepcji? Autor *Portretów obcego*, wskazując niewątpliwą bliskość stereotypu i symbolu, zauważa jednocześnie, że stereotypy, w przeciwieństwie do symboli, nie służą „podtrzymywaniu przyjaźni, odnalezieniu wspólnej tożsamości, lecz podtrzymują wrogość

⁴⁶ Więcej informacji na temat kultur męskich i kobiecych odnaleźć można w: G. Hofstede, tłum. M. Durska, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000, s. 157.

⁴⁷ Wiele cennych uwag na temat stereotypów znajduje się w: A. Schaff, *Stereotyp: dewiacja i teoria*, „Kultura i społeczeństwo”, t. XXII, lipiec – wrzesień 1978, nr 3.

⁴⁸ Problem stereotypizacji jest również powiązany ze skłonnością do ulegania przesądom. Właściwie możemy zaryzykować tezę, iż zjawiska te wzajemnie się inspirują i należą do tej samej grupy schematów myślowych. Na znaczącą rolę przesądów w kontekście reakcji na obcego zwrócił uwagę Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 54-55.

⁴⁹ M. Kofta, *Percepcja społecznego konsensusu, myślenie stereotypowe, a skłonność do uprzedzeń*, w: *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 162.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Zob. *Spoleczna psychologia piętna...*, s. 101-102.

⁵² A. Siemaszko, dz.cyt., s. 124.

⁵³ Z. Benedyktowicz, dz.cyt., s. 192.

i w tej funkcji różniłyby się od symbolu, byłyby jego odwróceniem”⁵⁴. Czyżby więc stereotyp to symbol przetransponowany przez dyskurs nienawiści?

Pojawiają się również głosy badawcze sygnalizujące, iż terminowi „stereotyp” przypisuje się zbyt szeroki semantyczny zasięg, nieraz stosując go błędnie i nieodpowiedzialnie. Bardzo często pomijany jest również fakt, iż w obrębie stereotypu funkcjonują nie tylko stricte negatywne treści, ale pojawiają się także te o charakterze zdecydowanie pozytywnym. Stąd, jak podkreśla Zbigniew Bokszański, rodzą się pomysły na wprowadzenie alternatywnych pojęć, nie tak szerokich jak stereotyp. Jednym z nich jest przywoływany w książce *Stereotypy a kultura* termin autorstwa Bar-Tala *delegitymizacja* — oznaczający negatywną kategoryzację osób, która opiera się na radykalnym zanegowaniu przynależności tychże grup do zbiorowości ludzkiej⁵⁵.

Interesujące jest również powiązanie pomiędzy stereotypem a poczuciem równowagi i bezpieczeństwa społecznego. Stereotypy uruchamiamy bardzo często w momencie, gdy czujemy zagrożenie związane z poczuciem własnej wartości, ale problem jest znacznie bardziej złożony. Janusz Erenc i Piotr Pankiewicz stwierdzili:

„Zgoda na taką uproszczoną wizję świata nie wynika tylko z braku informacji, lecz także z ich selekcji, której dokonuje każdy człowiek. Łatwiej przyjmujemy te informacje, które są potwierdzeniem już istniejących w naszym środowisku poglądów. Przyjęcie stereotypów środowiskowych działa tu jak nagroda, przywraca bowiem równowagę między wartościami i normami, które akceptujemy a rzeczywistością”⁵⁶.

Stereotyp zapewnia nam odzyskanie utraconej chwilowo stabilności, ale nie tylko. Autorzy *Społecznej psychologii piętna* podkreślają, iż w przypadku stereotypów ważną rolę odgrywa przede wszystkim funkcja usprawiedliwiająca:

„Jost i Banaji twierdzą, że stereotypy pełnią trzy funkcje: usprawiedliwianie Ja (by można było lepiej myśleć o sobie samym i swojej pozycji w społeczeństwie); usprawiedliwienie grupy (by usprawiedliwić zachowania grupy, w szczególności wobec obcych grup; usprawiedliwienie systemu (by usprawiedliwić istniejący porządek społeczny, instytucje, organizacje, rząd itd.)”⁵⁷.

Tak więc stereotyp jako proste i wygodne narzędzie skojarzeniowe towarzyszy na stałe naszemu patrzeniu na świat i otaczających nas ludzi, jest również punktem

⁵⁴ Tamże, s. 106.

⁵⁵ Cyt. za: Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2001, s. 9-10.

⁵⁶ J. Erenc, P. Pankiewicz, *Stygmatyzacja osób niepełnosprawnych psychicznie*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. LV, suppl. VII, 9, sectio D, Lublin 2000, s. 40.

⁵⁷ *Społeczna psychologia piętna*, s. 134-135.

odniesienia umożliwiającym potwierdzenie bądź weryfikację naszych poglądów, a przede wszystkim rozgrzesza negatywne emocje, słabości, błędy. Problem pojawia się wówczas, kiedy staje się on jedynym rozwiązaniem wszelkich wątpliwości o naturze społecznej bądź czysto osobistej, ostateczną odpowiedzią na wszystkie pytania, metodą do bezwzględnej segregacji jednostek i wyboru potencjalnych ofiar (odbiorców?) naszej agresji.

Stereotyp jest ściśle powiązany z obcością i innością, co więcej korelacja pomiędzy zjawiskiem stereotypizacji a wykluczeniem i stygmatyzacją odmięca — jest właściwie nie do uniknięcia. Być może dzieje się tak dlatego, iż jak pisze Marta Kamińska-Feldman owe uproszczone, stereotypowe kryteria klasyfikowania „dotyczą raczej obcych, gdzie istotną rolę odgrywają właściwości łatwo percepcyjnie dostępne, obserwowalne, jak na przykład cechy fizyczne (kolor skóry, kalectwo) czy położenie w strukturze społecznej (...)”⁵⁸.

Nie bez znaczenia jest również mechanizm dostosowywania rzeczywistości do sztywnego schematu myślowego, który pojawia się w przypadku stereotypizacji. Wspomina o tym problemie Mirosław Kofta:

„Kiedy stereotypy na temat obcych są — w opinii jednostki — podzielane przez członków grupy własnej, stereotypy te mówią po prostu o tym, jacy ci obcy naprawdę są (a nie o tym, jakie są moje poglądy na ich temat), co sprzyja stereotypizacji”⁵⁹.

I w ten sposób dochodzimy do teorii labelingu (*labelling theory*), która choć bezpośrednio nie odnosi się do problemu inności, demaskuje jednak znaczącą i niedocenianą rolę etykietowania jednostek. Koncepcja ta, określana również jako teoria społecznego naznaczania bądź etykietowanie, stanowi przedmiot zainteresowania socjologów, psychologów, kryminologów i opiera się na tezie, iż dewiacje społeczne mogą być nie tyle efektem biologiczno-osobowościowych cech poszczególnych osób, co w dużej mierze konsekwencją skutecznego przypisywania przez społeczeństwo danemu osobnikowi roli dewianta. Elżbieta Czykwin, analizując zagadnienie labelingu, podkreśla, iż według zwolenników tej koncepcji:

„łamanie zasad ma rutynowy i endemiczny charakter i może przerodzić się w dewiację tylko wtedy, kiedy jest autorytatywnie etykietowane jako stygmat”⁶⁰.

Etykieta złooczyńcy, odrzutka, szaleńca narzucona jednostce wraz z wszystkimi konsekwencjami zjawiska labelingu, o których wspomnę w dalszej części rozważań,

⁵⁸ M. Kamińska-Feldman, *Związki poznawczej indywidualności z efektem asymetrii w spostrzeganiu dystansów ja – inni jako miara stereotypów społecznych*, w: *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 187.

⁵⁹ M. Kofta, dz.cyt., s.162.

⁶⁰ E. Czykwin, *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, s. 71.

w przypadku wielu osób staje się samospełniającą przepowiednią. Główny amerykański prekursor tej koncepcji Howard S. Becker, który problem labelingu poruszył w publikacji z 1963 r. zatytułowanej *Outsiders*, zaryzykował wręcz tezę, iż za dewianta uważa się po prostu jednostkę, której konsekwentnie i skutecznie została przypisana etykieta dewianta. Stąd pojawia się daleko idące uproszczenie: zachowanie dewiacyjne jest po prostu takim zachowaniem, które ludzie etykietują jako dewiacyjne⁶¹. Autor *Outsiders* sugerował, iż w powstawaniu dewiacji uczestniczy również społeczeństwo — poprzez tworzenie zasad, których naruszenie konstytuuje dewiację (zresztą podobna hipoteza pojawia się chociażby u Zygmunta Baumana, który stwierdził: „Reguła poprzedza rzeczywistość. [...] To prawo stwarza bezprawie, wykreślając linię oddzielającą wewnątrz od zewnątrz”⁶²).

Badacze ponadto podkreślają, iż etykietowanie jednostek, które wiąże się m.in. z ich symbolicznym naznaczeniem poprzez przypisanie na stałe określeń typu: wariat, dziwak, złodziej, ćpun itp. — nieraz paradoksalnie wzmacnia zachowania uznawane społecznie jako dewiacyjne. Osoby, którzy otrzymują ww. etykiety są izolowane przez poszczególne grupy społeczne, ponadto zaczynają definiować siebie samych jako dewiantów (wchodzić w rolę), zacieśniać więzy z osobami w podobnej sytuacji i w konsekwencji nieraz łamać kolejne zasady, których przekroczenie będzie potraktowane jako ponowne odchylenie od społecznej normy. Teoria labelingu spotkała się z gruntowną krytyką opartą głównie na zarzucie, iż zwolennicy tej socjologicznej koncepcji skupiają się bardziej na szukaniu możliwego usprawiedliwienia dewiacyjnych zachowań niż zrozumieniu rzeczywistych przyczyn ich powstawania i rozwoju, a konsekwencją takiego myślenia może okazać się absurdalne przekonanie, iż wielu dewiantów to po prostu poszkodowani a nie sprawcy. Przeciwnicy koncepcji społecznego naznaczania twierdzili, iż „w ujęciu karykaturalnym można przyjąć, że teoria etykietowania tworzy prosty model przestępstwa: «brak dewiacji, narzucenie etykiety, dewiacja»”⁶³.

Zwracano także uwagę na fakt, iż labeling jako koncepcja badawcza nie sprawdza się w przypadku wszystkich zachowań dewiacyjnych, zwłaszcza tych z gatunku ciężkich, w trakcie których dochodzi do zbrodni.

Przeciwników labelingu najbardziej jednak irytował fakt, iż badacze popierający teorię naznaczania formułowali oskarżenia w kierunku instytucji kontroli społecznej; kontroli, którą

⁶¹ Informacje na temat *labelling theory* zostały zaczerpnięte z: *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, red. G. Marshall, Oxford University Press, New York 1994.

⁶² Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 53.

⁶³ Cyt. za: G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 85.

często traktowali jako umowną i nieuzasadnioną, a także przedstawiali osoby uznane za dewiantów jako jednostki wyzyskiwane, zdegradowane i represjonowane⁶⁴.

Dawid Bordua stwierdził, iż w najbardziej radykalnej postaci teoria labelingu wydawała się być przedstawiana jako proces nieuchronny, w ramach którego „dewianci tracą indywidualność, stają się niczym «puste organizmy» skutecznie naznaczone przez innych”⁶⁵.

Wydaje się więc, iż labeling, mimo wielu słabych punktów w zarysie badawczym (choć nie zapominajmy, iż żaden ze zwolenników tej koncepcji nie uważał, iż społeczne naznaczanie jednostek jako dewiantów to jedyna przyczyna ewentualnych zachowań dewiacyjnych), stanowi ważną podpowiedź nie tylko dla antropologów kultury. Nie doceniamy roli społecznego kategoryzowania jednostek, zwłaszcza wówczas, gdy ów proces konotuje negatywne skojarzenia i w konsekwencji uruchamia określony i przewidywalny szablon zachowań, interakcji i emocji — zarówno w przypadku naznaczonego, jak i naznaczających. To zjawisko nabiera również szczególnego znaczenia w przypadku problemu inności. Biorąc pod uwagę unifikujące tendencje kultury, jak również konformizm społeczny nie trudno jest otrzymać etykietę odmienca, znacznie trudniej z nią żyć. Problemem staje się niejednokrotnie kompleks wywołany narzuconą etykietą społeczną bądź zagrożenie, o którym wspominali twórcy labelingu, a mianowicie wejście w rolę, dostosowanie się do negatywnego wzorca, a tym samym potwierdzenie słuszności społecznego wyroku, jakim staje się etykieta „odmienca”.

Wielu badaczy zajmujących się problemem wykluczenia społecznego i związanej z tym procesem tendencji do etykietowania jednostek — próbuje wyjaśnić genezę tego zjawiska, m.in. poszukując potencjalnych źródeł wykluczenia — praprzyczyn tkwiących zarówno w samej strukturze społecznej, jak również w osobowościach jednostek, które wykluczają i są wykluczane. Ryszard Szarffenberg, przyglądając się problemowi marginalizacji i wykluczenia, sformułował cztery główne hipotezy próbujące wyjaśnić, dlaczego dane zjawisko dotyka konkretnych jednostek i powoduje ich odseparowanie od życia społecznego. Pierwsza z hipotez opiera się na przekonaniu, iż:

„przyczyny wykluczenia społecznego są w samych wykluczonych i ewentualnie ich bliskich, spowodowane są ich wewnętrznymi deficytami, np. nie mieli wykształcenia, byli

⁶⁴ Więcej o labelingu: E. M. Lemert, dz.cyt., s. 16-17.

⁶⁵ D. Bordua, *Recent Trends*. Cyt. za: E. M. Lemert, dz. cyt., s. 18.

niepełnosprawni, nie byli dość dynamiczni i elastyczni, byli leniwi, za mało się starali, za szybko zrezygnowali, mieli wady genetyczne, mieli złych rodziców itd.”⁶⁶.

Druga hipoteza uwzględnia przeciwstawny punkt widzenia, czyli:

„przyczyny wykluczenia społecznego są w innych, w ich złośliwych działaniach, w egoizmie, oni wykluczają, żeby zachować swoją uprzywilejowaną pozycję (...)”⁶⁷.

Na podobnej polaryzacji oparte są dwie pozostałe hipotezy, w ramach których przyczyną wykluczenia społecznego jest sama struktura społeczna — nieposiadająca wystarczających możliwości i konkretnych zasobów, by umożliwić pełne funkcjonowanie wszystkim jej członkom bądź odwrotnie:

„przyczyny wykluczenia są poza wykluczonymi i poza „regularną i zorganizowaną społecznością”, to bezosobowe procesy (np. gospodarcze), które przekształcają dom społeczny i jego strukturę w wyniku czego, pewne pokoje, a może nawet piętra znikają na zawsze i trzeba zasiedlić powstające w ich miejsce nowe, co wiąże się z większą liczbą wykluczonych”⁶⁸.

Oczywiście, każda z tych hipotez jest prawdopodobna. Jednak przyglądając się czynnikom wewnętrznym/interpersonalnym oraz zewnętrznym/społeczno-gospodarczym, które mogą wywierać wpływ na pojawienie się i rozwój zjawiska wykluczenia społecznego, zastanawia mnie najbardziej hipoteza związana z przyczyną wykluczenia, która tkwi w samej jednostce.

Co bowiem oznacza stwierdzenie, iż jednostkami wykluczonym stają się ci, którzy „nie byli dość dynamiczni i elastyczni”? Czy wykluczeni to po prostu uboczny produkt, pozostałość po obsesyjnym współzawodnictwie w kulturze — opisanym przez Karen Horney?⁶⁹

Jeżeli, rzeczywiście, elastyczność tożsamości jest obecnie jednym z podstawowych kryteriów kategoryzacji społecznej, to kto wie, czy umiejętność podmiotowej „zmienności” — nie stanowi już ponowoczesnej formy instynktu samozachowawczego.

⁶⁶ R. Szarfenberg, *Marginalizacja i wykluczenie społeczne. Wykłady*, Instytut Polityki Społecznej Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006, s. 15.

⁶⁷ Tamże, s. 16.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Na ów brak elastyczności zwracała uwagę również Ruth Benedict.

2.4. Blizny odmienia

Nie zapominajmy, iż wykluczeniu oraz zjawisku dewiacji interpretowanemu jako naruszenie wzorów normatywnych, towarzyszy mniej lub bardziej ekspansywna stygmatyzacja wraz z charakterystycznym dla siebie dyskursem⁷⁰.

Sam mechanizm stygmatyzacji⁷¹ pozornie wydaje się prosty: negatywne naznaczenie wybranych przez osobę/grupę jednostek, powoduje, iż zostają one wykluczone z obszarów życia społecznego. Niegdyś temu zjawisku towarzyszyły symbole zewnętrzne, obecnie dominującym narzędziem stygmatyzującym jest język — specyficzny, wykluczający dyskurs opierający się na werbalnej agresji, hiperbolizacji, mniej lub bardziej ukrytych aluzjach, kliszach językowych i stereotypach. To język nienawiści, który, niestety, dla nikogo z nas nie jest językiem całkowicie obcym.

Jednostki podlegające stygmatyzacji, które często zaczynają funkcjonować zgodnie z narzuconym im wizerunkiem, przechodzą kilkuetapowy proces: od nieraz drastycznej zmiany pozycji społecznej i doświadczenia odrzucenia, poprzez poczucie utraty własnej tożsamości na rzecz nowej formy tożsamości nadanej przez instytucje kontroli społecznej (tzw. *ceremonia degradacji statusu*)⁷², wyuczoną bezradność, aż po tzw. *efekt Golema*, który prowadzi do utożsamienia się ze stygmatem bądź tzw. *syndrom stygmatu jemioly* (termin zaproponowany przez Elżbietę Czykwin), w ramach którego stygmat wywiera dominujący, destruktywny wpływ na kształtującą się tożsamość jednostki⁷³. Temu procesowi towarzyszy wiele sprzeczności: z jednej strony, na co zwróciła uwagę Ellen J. Langer, osoba stygmatyzowana chce być uznana za zwykłego człowieka, z drugiej jednak strony — w wielu momentach pragnie, by traktowano ją wyjątkowo, ze względu na ciężar stygmatu⁷⁴.

⁷⁰ Pisząc o stygmatyzacji, będę posługiwać się zamiennie terminami: stygmat i piętno, które są synonimami (choć w praktyce terminu „piętno” używa się znacznie częściej w kontekście zjawisk negatywnych z obszaru profanum, a określenie „stygmat” jest rezerwowane dla zjawisk z pogranicza sacrum). Po drugie: nie zapominajmy, iż w znaczeniu bezpośrednim stygmat oznacza ślady przypominające rany zadane Chrystusowi. Właściwie już sama etymologia stygmatu (greckie słowo „stigma”, czyli ślad ukłucia, rana kluta) wskazuje na istotę tego zjawiska. Ale zwróćmy uwagę, stygmat to również symbol szczególnej relacji z Bogiem, dowód bycia wybranym.

⁷¹ Autorka *Stygmatu społecznego* zwróciła uwagę na istotną różnicę pomiędzy stygmatyzacją a dyskryminacją: „(...) dyskryminacja dotyczy zjawisk społecznych szerszej natury, przeważnie instytucjonalnej. [...] Stygmatyzacja natomiast ma charakter interakcyjny, odnosi się do perspektywy *face to face*, do intymnego charakteru relacji międzyludzkich”. Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, s. 36.

⁷² Więcej informacji na temat koncepcji Harolda Garfinkela: A. Siemiaszko, dz.cyt., s. 127-128.

⁷³ Zob. E. Czykwin, dz.cyt., s. 224.

⁷⁴ E. Langer, *Sigma, staring and discomfort. A novel-stimulus hypothesis*, „Journal of Experimental Social Psychology”, supplement. Cyt. za: E. Czykwin, dz.cyt., s. 172.

Zacznijmy jednak od krótkiego zdefiniowania piętna/stygmatu. Erving Goffman, opisując zjawisko stygmatyzacji, wskazuje jego początki. Grecy traktowali piętno jako rzucający się natychmiast w oczy zewnętrzny symbol wewnętrznego skażenia, niskiego statusu społecznego bądź niechlubnej przeszłości. Dlatego wypalano bądź wycinano na ciele znaki sygnalizujące, że „ze statusem moralnym ich nosiciela wiąże się coś nadzwyczajnego i złego zarazem”⁷⁵. Autor *Rozważań o zranionej tożsamości* zwraca ponadto uwagę na specyficzną kategoryzację piętna i wymienia trzy jego rodzaje: deformacje fizyczne (kalectwo, choroby, brzydota), następnie wady charakteru, nieujarzmione namiętności, niebezpieczne przekonania (np. zaburzenia psychiczne, nałogi, przestępczość, homoseksualizm, próby samobójcze, bezrobocie itp.) oraz trzeci rodzaj — piętna określane często jako grupowe: rasy, narodowości i wyznania. Stygmaty mogą mieć również wymiar jawny bądź ukryty; ta ostatnia forma tylko z pozoru wydaje się być mniej niebezpieczna, bowiem psychiczna cena, którą płaci nosiciel piętna ukrytego, jest nieraz dużo większa⁷⁶.

Czym jest piętno obecnie? Na ile współczesne przemiany społeczno-kulturowe zweryfikowały sposób myślenia o mechanizmie stygmatyzacji? Erving Goffman podkreśla, iż piętno nadal jest swoistym symbolem hańby, ale jego związek z fizycznym oznakowaniem — cielesnymi znakami nie jest już tak istotny. W jego rozważaniach powraca myślenie o piętnie jako „atrybucie dotkliwie dyskredytującym”⁷⁷, przy czym, jak podkreślają interpretatorzy koncepcji Goffmana, znacznie istotniejszy jest tu problem międzyludzkich relacji niż samego atrybutu. Podobna perspektywa pojawia się w pracy *Spoleczna psychologia piętna*, w której badacze stwierdzają, iż piętno nie jest „powszechnie piętnowaną cechą fizyczną”⁷⁸, to rodzaj konstrukcji społecznej istniejącej w świadomości tych, którzy piętnują i tych, którzy są napiętnowani, a także źródło permanentnego stresu. W związku z tym, iż piętno jako definicja ma obecnie zakres bardzo szeroki, pojawia się możliwość dookreślenia tego terminu, wykorzystywania jego umowności i płynności:

„Niepostrzeżenie konstruujemy własną teorię piętna — ideologię tłumaczącą niższość napiętnowanego i świadczącą o niebezpieczeństwie, jakie on sobą reprezentuje”⁷⁹.

⁷⁵ E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 31.

⁷⁶ Interesujący jest również alternatywny podział stygmatów, o którym wspomina autorka *Białoruskiej mniejszości narodowej jako grupy stygmatyzowanej*, zakładający istnienie stygmatów wrodzonych (czytaj: niezawinionych) oraz nabytych, które z kolei dzielimy na zawinione i niezawinione. Zob. E. Czykwin, dz.cyt., s. 177-178.

⁷⁷ Tamże, s. 33.

⁷⁸ *Spoleczna psychologia piętna*, s. 74.

⁷⁹ D. Riesman, *Some Observations Concerning Marginality*, „Phylon” 1955, nr II, s. 122. Cyt. za: E. Goffman, *Piętno...*, s. 35.

W ten oto sposób budujemy własną koncepcję Innego, tworzymy portret pamięciowy wroga i kodujemy go w swojej świadomości. Pojawia się pytanie: po co? Jaka jest praktyczna rola stygmatyzacji? Autor *Piętna* zwraca uwagę na trzy hipotezy. Po pierwsze stygmatyzacja jako „środek służący formalnej kontroli społecznej”⁸⁰, umożliwiający rozpoznanie i odseparowanie ludzi naruszających w przeszłości normy, w tym normy moralne. Drugi trop, wskazywany przez Goffmana, odzwierciedla doraźne i egoistyczne używanie tego mechanizmu, zgodnie z aktualnymi zapotrzebowaniami społecznymi⁸¹:

„Stygmatyzacja osób w określonych grupach rasowych, religijnych i etnicznych była najwidoczniej sposobem na usunięcie tych mniejszości z różnych dziedzin rywalizacji”⁸².

Natomiast ten ostatni, trzeci trop Ervinga Goffmana odsłania kolejną, utylitarną funkcję stygmatyzacji. Tu mechanizm jest prosty: „dewaluację osób ze zniekształceniami ciała być może można traktować jako ograniczenie liczby ludzi mogących stać się obiektem zalotów”⁸³.

René Girard zasygnalizował jeszcze jeden ważny aspekt stygmatyzacji, a mianowicie zauważył istnienie schematyczności i powtarzalności prześladowań, swoisty łańcuch agresji. Interpretując poemat *Sąd króla Nawarry*, badacz dokonał dekonstrukcji procesu wykluczenia — z wykorzystaniem mechanizmu kozła ofiarnego. Punktem wyjściowym jest *stereotyp kryzysu*, który demaskuje zależność pomiędzy niepowodzeniami, klęskami, nieszczęśliwymi wypadkami a natężeniem aktów agresji wobec obcych. Kolejny etap w łańcuchu agresji to *stereotypowość oskarżenia*, której towarzyszy nieustanne poczucie zagrożenia, nawet gdy nie ma żadnych przesłanek, by ten stan odczuwać i potęgować:

„Prześladowcy zawsze dochodzą do przekonania, że niewielka grupa indywidualów — czy nawet pojedyncza jednostka — mimo swojej względnej słabości może stać się niebezpieczna dla całej wspólnoty”⁸⁴.

Tutaj nie ma szans na obronę poprzez przedstawianie racjonalnych argumentów, wiarygodnego alibi, zeznań świadków. Uruchomienie *stereotypu oskarżycielskiego* powoduje, iż nie istnieje żadna inna logika niż ta, którą reprezentuje wzburzony tłum. On już wie, kto jest winny. Próby obrony i przytaczania argumentacji nasilają tylko agresję

⁸⁰ E. Goffman, dz.cyt., s. 182.

⁸¹ Znakomitym przykładem instrumentalnej stygmatyzacji są średniowieczne oskarżenia o czary, które służyły jako narzędzie zdyscyplinowania i eliminacji kobiet próbujących zachować niezależność. Elżbieta Czykwin zauważyła, iż bardzo często oskarżenia tego typu stanowiły całkowitą odwrotność rzeczywistych, charakterystycznych cech stygmatyzowanych jednostek. Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, s. 426.

⁸² E. Goffman, dz.cyt., s. 182.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ R. Girard, dz.cyt., s. 25.

oskarżających⁸⁵. Ponadto w sytuacjach tego typu uruchamiany zostaje proces, opisany przez Johna I. Kitsuse w ramach tzw. *teorii retrospektywnych interpretacji*, polegający na tym, iż cała przeszłość jednostki ulega reinterpretacji w świetle sformułowanego wobec niej grupowego oskarżenia, a tym samym okazuje się, iż wszystkie jej zachowania z przeszłości zdecydowanie potwierdzają słuszność reakcji oskarżycieli⁸⁶.

Jak dokonywana jest selekcja ofiarnicza będąca kolejnym etapem stereotypu prześladowań? Właściwie poglądy René Girarda są analogiczne do teorii piętna Ervinga Goffmana. Kozioł ofiarny zostaje wybrany spośród konkretnego grona, do którego zaliczają się wszelkie mniejszości (religijne, rasowe itp.), osoby chore psychicznie i kalekie, nieprzystające do wzorca społecznego i dominującego modelu życia, ale także — na co słusznie zwraca uwagę Girard, podkreślając specyfikę stanów kryzysowych — są to niekiedy osoby z uprzywilejowanych klas społecznych (np. mordy na królach, ataki na szlachtę itp.). Owej selekcji towarzyszy oczywiście identyfikacja tzw. znaków ofiarniczych (znak choroby, kalectwa, ułomności psychicznej, skazy), ale historia ludzkości uczy, iż nawet jeżeli ów znak bądź, jakby powiedział Goffman, piętno — nie jest widoczne, a co więcej nie ma żadnych dowodów na jego istnienie, proces stygmatyzacji z reguły i tak nie zostanie przerwany. Ostatni, czwarty *stereotyp prześladowań* to akty przemocy.

Ale mechanizm kozła ofiarnego, agresja wobec oskarżonych i poczucie oczyszczenia, które pojawia się po eliminacji potępionych — nie jest produktem kultury współczesnej. Geneza tego zjawiska sięga o wiele głębiej. Girard podkreśla: „mimesis i gwałt należy uznać za początek wszystkiego”⁸⁷ i dodaje, iż „wieczyste aktualnym powołaniem ludzkiej kultury jest ukrywanie własnych początków, a więc kolektywnego gwałtu”⁸⁸.

Jaka hipoteza dotycząca początków ludzkiej zbiorowości kryje się za tymi słowami? Otóż, Girard stwierdził, iż człowiek rozwijając się dzięki mimesis, która jest formą twórczego naśladownictwa natury i szansą na uczenie się i postęp, wpadł w pułapkę, związaną z dezintegrującą społeczność siłą, a mianowicie *mimesis przywłaszczania*. Mirosława Goszczyńska, tłumaczka *Kozła ofiarnego*, zauważyła:

„Są więc podstawy, aby sądzić, że działanie tej siły już w przededniu homonizacji

⁸⁵ Również u René Girarda pojawia się problem tłumy i jego skłonności do prześladowań. Zob. R. Girard, dz. cyt., s. 26.

⁸⁶ Więcej na temat *teorii retrospektywnych interpretacji*: A. Siemiaszko, dz. cyt., s. 130.

⁸⁷ R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 85.

⁸⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 147.

musiało wywoływać coraz gwałtowniejsze konflikty w miarę wzrostu ilości obiektów będących przedmiotem rywalizacji”⁸⁹.

W ten sposób rozpoczęło się błędne koło agresji i walk bratobójczych opartych na instynktach pożądania, przywłaszczania i przemocy, które być może doprowadziłyby do samozniszczenia ludzkości, gdyby nie pojawienie się mechanizmu kozła ofiarnego. Wybranie przez społeczności jednostki winnej chaosowi i złu, oskarżenie jej o spowodowanie kryzysu i kolektywny mord umożliwiający wyzwolenie zbiorowości z obsesyjnej nienawiści — to swoisty mechanizm obronny, który paradoksalnie umożliwił rozwój kultury⁹⁰.

Odtąd ofiara, która jest traktowana dwuznacznie: jako dobroczyńca, odkupiciel a jednocześnie „ten winny”; ten, który popełnił zbrodnię i poniósł za nią karę — daje początek istnienia sacrum, przetwarzanego następnie w rytuałach, mitach i religiach. I w ten oto sposób kolektywny mord zostaje wyparty przez narzędzia wytwarzane przez system religijny i kulturowy. Stąd wniosek sformułowany przez Macieja Kociubę:

„Jeżeli każda kultura, tkwiąca w pierwszej epoce bytowania człowieka, opiera się na przewyciężaniu destrukcyjnej przemocy, to trzeba pamiętać, że to przewyciężanie opiera się z kolei na kłamstwie”⁹¹.

Wielokrotnie sugerowałam, iż mechanizm wykluczania i naznaczania odmieńców ma tendencję generalizującą i służy nieraz błędnej klasyfikacji jednostek. Stanowi jednak integralną część systemu, jakim jest kultura. Koncepcja René Girarda potwierdza to przypuszczenie, a także uświadamia, iż odmieńcy, wobec których mechanizm kozła ofiarnego jest nieustannie uruchamiany — również współcześnie, nie rozwiążą problemu prześladowań nawet najdoskonalszymi strategiami obronnymi. Autor *Kozła ofiarnego* zwrócił uwagę na łańcuch stereotypów, który objawia się w przypadku ataku na wybraną jednostkę bądź grupę, ale istnieje również inny łańcuch — potencjalnych reakcji i kontrreakcji pomiędzy atakującym i atakowanym, analizowany przez antropologa Gregorego Batesona. Przypomina on misternie konstruowaną strategię wojenną i opiera się na dwóch podstawowych, destruktywnych układach: *symetrycznej secesjogenezie*, zgodnie z którą na każdy przejaw agresji — przeciwnik (atakowany) odpowiada automatycznie (symetrycznie) wzmożonym atakiem oraz *komplementarnej secesjogenezie*, polegającej na tym, iż paradoksalnie, to właśnie każdy przejaw słabości prowokuje odpowiedź w postaci

⁸⁹ M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 312-313.

⁹⁰ Wiele cennych spostrzeżeń dotyczących agresji na etapie początków kształtowania się społeczności znajduje się w: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954.

⁹¹ M. Kociuba, *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9.

wzmoczonego ataku agresji⁹². Zygmunt Bauman sygnalizuje, iż Gregory Bateson wskazał jeszcze jedną alternatywę — *układ wzajemności*, w ramach którego mimo wzajemnej niechęci utrzymywany jest swoisty status quo ze względu na to, iż każda z walczących grup zaspakaja wzajemnie grupowe potrzeby i symetryczne atakowanie po prostu się nie opłaca. Ale niechęć i agresja wciąż głęboko tkwi, w umysłach, pod skórą.

Trudno, mówiąc o problemie inności, odciąć się od metafor wojennych i militarnych porównań. Dlaczego? Być może dlatego, iż bycie Innym jest prowokacją a zarazem wyzwaniem, którego podjęcie oznacza odpowiedzialność za własne życie i walkę o jego świadomy kształt — podkreślmy jeszcze raz: oznacza walkę — bo inność jest permanentną konfrontacją. Inny jest zawsze na linii wroga.

2.5. Inność jako przystawka. Kilka uwag na marginesie kanibalizmu kulturowego i problemów z tożsamością

Problematyka dotycząca inności jest powiązana zarówno z kanibalizmem kulturowym, jak i szeroko rozumianym kryzysem tożsamości. Lance Rhoades w tekście *Widmo i widowisko kanibalizmu w społeczeństwie konsumpcyjnym* zdefiniował kanibala w kulturze popularnej jako „niewybrednego i niepohamowanego konsumenta, który przedkłada swą podmiotowość ponad wszystko i dąży do pochłonięcia wszystkiego, co zewnętrzne”⁹³.

Towarem są przedmioty, pożywienie, usługi, ale również ludzie i ich tożsamości. Czy Inny jest przystawką bądź deserem podczas tej konsumpcyjnej, egotycznej uczty? I jaki ma właściwie smak?

Na początku przyjrzyjmy się jednak współczesnym problemom związanym z tożsamością⁹⁴, która jak podkreślają Wojciech Burszta i Waldemar Kuligowski, jest nie tylko orężem indywidualizmu, ale również źródłem samoidentyfikowania się z daną wspólnotą⁹⁵. W procesie jej kształtowania ogromną rolę odgrywają reakcje innych osób na jednostkę (tzw. *jażń odzwierciedlona*); to właśnie owe impulsy płynące ze środowiska

⁹² Szczegółowo koncepcję G. Batesona opisał Z. Bauman, *Socjologia*, s. 58-60.

⁹³ L. Rhoades, *Widmo i widowisko kanibalizmu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, tłum. S. Masłoń, „Er(r)go” 2003, nr 7, s. 27.

⁹⁴ Warto spojrzeć na współczesny kryzys dotyczący tożsamości — chociażby przez pryzmat globalizacji i makdonaldyzacji kultury, upadku autorytetów, obsesji narcyzmu (opisanej przez Christophera Lascha) czy też *technopolu* — zdiagnozowanego przez Neila Postmana.

⁹⁵ Problematyka dotycząca tożsamości, enkulturacji oraz zjawisk towarzyszących *metakulturze nowości* — została szczegółowo opisana w: W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2005.

zewnątrznego w znaczącym stopniu wpływają na samoocenę i kształtowanie wewnętrznego wizerunku. Charles Cooley, twórca koncepcji *looking glass self*, zauważył, iż jaźń odzwierciedlona prowadzi do wyraźnego konformizmu, jednostka podnosi bowiem swoją samoocenę głównie spełniając oczekiwania innych, a właściwie dostosowując się do zewnętrznych wyobrażeń na temat samego siebie. Jakie ta koncepcja ma zastosowanie w przypadku odmienca? Czy odpowiedzią na nią paradoksalnie nie jest właśnie owe wejście w rolę i przyjęcie tożsamości negatywnej?

Anthony Giddens w swoich pracach badawczych⁹⁶ opisuje dylematy tożsamościowe, ale przede wszystkim zwraca uwagę na refleksyjny aspekt tożsamości, która podlega nieustannemu procesowi samoidentyfikacji — na bieżąco, obserwując i kontrolując informacje płynące z zewnątrz. Jakie są jednak konsekwencje myślenia o tożsamości jako procesie, mikroświecie otwartym na działanie czynników zewnętrznych, podlegającemu permanentnej modyfikacji? Zygmunt Bauman odpowiada:

„Innymi słowy: «odkrywamy» tożsamość, gdy nie jest już dana, lecz zadana. Gdy trzeba ją dopiero osiąść, gdy nie da się jej osiąść raz na zawsze, ale trzeba ją brać w posiadanie wciąż na nowo, za każdym razem wybierając z innego zestawu możliwości, o jakim wiadomo, że się będzie zmieniał, ale nie wiadomo w jakim kierunku”⁹⁷.

Dominująca w epoce ponowoczesnej obsesja nowości, kryzys wartości powiązany ze skrajnym relatywizmem, jak również konsekwencje konsumpcyjnego sposobu życia, do których należy zaliczyć m.in. materialne i emocjonalne niezaspokojenie, przerost pożądania związanego z instynktem posiadania, jak również postępujący proces alienacji i pustki własnej egzystencji powodują, iż tożsamość nie znajduje stałego oparcia ani w systemie społeczno-kulturowym, ani religijnym. Zaczyna funkcjonować na zasadzie towaru o krótkim terminie ważności, który można spontanicznie i bezrefleksyjnie nabyć i sprzedać. Prowadzi to do sytuacji absurdalnej: tożsamość staje się czymś w rodzaju najnowszego kroju sukienki i kiedy „wychodzi z mody”, zaczyna być postrzegana jako przestarzała i zbędna. Zygmunt Bauman pisze wprost o egzaminie polegającym na wykorzystywaniu możliwości „wdziewania i odrzucania na przemian coraz to innych tożsamości”⁹⁸, ale jednocześnie podkreśla, że ci, którzy nie są w stanie zdać tego egzaminu i aktywnie uczestniczyć w maskaradzie tożsamości, interaktywnej grze o własne „ja”, stają się zniechęconym

⁹⁶ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

⁹⁷ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, „Er(r)go” 2003, nr 6, s. 18.

⁹⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 28.

„ponowoczesnym śmieciem”⁹⁹. Czy właśnie ci Inni, obcy, których tożsamość wydaje się nie być atrakcyjna, wystarczająco płynna i otwarta na zmianę, nie należą do tej kategorii? Ale spójrzmy na ten problem jeszcze inaczej: czy pojawiająca się również w przypadku odmieńców skłonność do metamorfoz tożsamości, na przykład uniezależnienia tożsamości od dyktatury płci (*queer theory*), nie wzbudza jeszcze większego lęku u tzw. normalnej części społeczeństwa, która może mieć problemy z automatycznym, jednoznacznym kategoryzowaniem jednostek?

W rozdziale dotyczącym definicji inności przytaczałam opinię Zygmunta Baumana dotyczącą braku przejrzystości współczesnych obcych w przeciwieństwie do stałej, skonsolidowanej kategorii odmieńca, która funkcjonowała w przeszłości. W tym kontekście trudno nie zauważyć pewnej zależności — **coraz bardziej płynne kategorie obcości powodują, iż lęk przed niezidentyfikowanym do końca obcym narasta.**

I druga zależność: **im bardziej nie wiem, kim jestem, kim właściwie mam być, tzn. im głębszy kryzys tożsamościowy mnie dotyka — tym bardziej przerażają mnie Inni, ich niebezpieczna bliskość.** Autor *Ponowoczesności jako źródła cierpienia* zwraca uwagę na prosty mechanizm — projekcji własnego lęku i wewnętrznego chaosu:

„Niepowodzenia mozolnego wysiłku konstruowania klarownej a miłej w wyglądzie tożsamości nie musimy się już wstydzić, o winę za niepowodzenia siebie pomawiając. To nie w nas mętność i zamęt — a na ulicy, w sąsiednich blokach, w tej masie obcych, trudnych do strawienia (...)”¹⁰⁰.

Ta sytuacja powoduje, iż możliwość funkcjonowania Innych w obrębie społeczności jest uzależniana od wielu, nieraz absurdalnych i wymagowanych czynników. To „my” stawiamy warunki — „oni” mają się dostosować. Kinga Dunin, pisząc o asymilacji osób homoseksualnych, podkreśliła, iż społeczeństwo nieraz oferuje przyjęcie odmieńców na swoje łono na tzw. specjalnych zasadach, nie tylko za cenę akceptacji jego norm, ale:

„podporządkowania się im nawet z większym zaangażowaniem niż «normalni» członkowie zbiorowości (tak jak asymilujący się Żydzi musieli być lepszymi Polakami od zwykłych)”¹⁰¹.

Kanibalizm kulturowy to kolejna forma reakcji na obcego, której warto przyjrzeć się nieco bliżej, zwłaszcza z perspektywy ponowoczesnej. Przypomnijmy, iż kanibalizm to obok instynktu zabijania i kazirodztwa jedno z wcieleń Tanatosa — popęd, który według Zygmunta

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości...*, s. 23.

¹⁰¹ K. Dunin, *Fałszywi przyjaciele. Pożądana asymilacja czy asymilacja pożądana?*, w: *Homofobia po polsku*, red. Z. Sypniewski i B. Warkocki, Sic!, Warszawa 2004, s. 22.

Freuda, ujawnił się już w załączku społeczności ludzkiej¹⁰². Ale kanibalizm ma nie tylko swoją odrębną historię, uzależnioną od kultur danych plemion, ale również dwa fundamentalne wymiary: kanibalizm w obrębie grupy własnej i wobec grupy obcej¹⁰³.

I tak oto w ramach *endokanibalizmu*, określmy go jako wewnętrzny, matki zjadały martwe noworodki, by odzyskać siłę po porodzie, ale także utraconą część duszy, natomiast rodzice prosili, aby w przypadku swojej śmierci, nie porzucać ich ciał w lesie, ponieważ wolą znaleźć bezpieczne schronienie w żołądkach swych dzieci. Ponadto zjedanie zmarłego członka rodziny uważane było za szczególny akt żałoby, zatrzymania części umarłego w swoim wnętrzu. Ale kanibalizm wewnętrzny mógł być także formą kary — w takiej funkcji pojawiał się najczęściej w przypadku osób, które złamały ważne społeczne tabu, wówczas zgodnie z przekonaniem, iż duch ulegnie zniszczeniu tylko przez całkowitą eliminację ciała — zdecydowano się na kanibalizm jako formę ostatecznego wygnania wyklętej ze społeczności jednostki. Uczty kanibalistyczne towarzyszyły również szamańskim ceremoniałom (wówczas m.in. pojawiały się akty zabijania dzieci i składania ich w ofierze)¹⁰⁴.

Co ciekawe, kanibalizm wobec obcych (tzw. *egzokanibalizm*) traktowany był jako największa zniewaga dla wroga i najdoskonalszy sposób zemsty oraz jego odstraszenia. Na przykład chińscy żołnierze pili żółć zabitych wrogów, by wzmocnić swoje męstwo, a jednocześnie dokonać całkowitej eliminacji wroga, bo przecież owa żółć traktowana była przede wszystkim jako symbol duszy. Wróg został więc nie tylko zabity, ale i strawiony¹⁰⁵.

Natomiast Claude Lévi-Strauss, który opisywał m.in. formy ludożerstwa związane ze zjadaniem części ciała przodka bądź nieprzyjaciela, sugerował, iż intencją tych aktów było zazwyczaj pragnienie wcielenia, a właściwie przejęcia cnót zmarłej osoby bądź ewentualnie zneutralizowania jej władzy. Ale autor *Smutku tropików* zwrócił również uwagę na fakt, iż potępiając kanibalizm powinniśmy mieć świadomość, że niektóre ze zwyczajów naszego społeczeństwa mogą — w innych kulturach — wydać się tak samo sprzeczne z moralnością i cywilizacją jak dla nas ludożerstwo (przykładem takim, według Lévi-Straussa, są specyficzne zwyczaje sądowe i penitencyjne).

¹⁰² Zob. P. Dybel, *Urwane ścieżki...*, s. 167.

¹⁰³ Informacje dotyczące form kanibalizmu zostały opracowane na podstawie: W.G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie: studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, tłum. M. Kempny, K. Romaniszyn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 297-301.

¹⁰⁴ Dokonywane w kulturach prymitywnych mordy na ludziach bądź zwierzętach, których krew jako synonim życia bądź duszy ofiarowywana była bogom, przybrały w przypadku kultury chrześcijańskiej postać baranka bożego, kultu niewinnej ofiary, odkupującej grzechy innych.

¹⁰⁵ Akty kanibalistyczne interpretowano zresztą bardzo różnorodnie, tłumacząc je m.in. nakazem bogów i chęcią ich uspokojenia / zaspokojenia (kultura Azteków).

Co więcej, badacz dokonał przeciwstawienia dwóch typów ludzkiej zbiorowości: wyróżnił społeczeństwa, „które praktykują antropofagię, tzn. widzą w pochłanianiu niektórych jednostek władających groźnymi siłami jedyny sposób zneutralizowania tych sił, a nawet ich wykorzystania”¹⁰⁶ oraz społeczności, które przyjęły „coś, co można nazwać «antropoemią» (od greckiego «emein» wymiotować) i w obliczu tego samego problemu wybrały odwrotne rozwiązanie, polegające na wyrzucaniu tych niebezpiecznych istot poza obręb ciała społecznego, trzymając je w terminowym lub dożywotnim odosobnieniu bez kontaktu z ludźmi, w zakładach przeznaczonych dla tego użytku”¹⁰⁷.

Lévi-Strauss podkreśla również, iż ów izolacyjny, „wymiotny” odruch społeczeństw uważanych za wysoko umiejscowione w strukturze rozwoju cywilizacyjnego — wywołałby ogromne oburzenie w społeczeństwach określanych jako prymitywne.

Podobny dualizm odnajdziemy w pracach Floriana Znanieckiego, który zamiast terminu „odmieńcy” używał zróżnicowanego wewnętrznie określenia „zboceńcy”, o którym wspominałam w rozdziale podejmującym próbę przeglądu sposobów definiowania inności. W rozprawie *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości* stwierdził:

„Wspólnoty i grupy ludzkie dwojako radzą sobie ze zboceńcami. Albo traktują ich jako bezwzględne wyjątki, a wtedy wyłączają ze społeczności normalnej, zawieszając względem nich wszystkie reguły, albo też traktują samo ich zboczenie jako zjawisko typowe, jako odkrywanie swoistej roli społecznej, a wtedy znajdują lub tworzą dla nich jako dla zboceńców specjalne miejsca w obrębie społeczności normalnej”¹⁰⁸.

Czy określenie dotyczące „zawieszenia wszystkich reguł” nie jest na tyle pojemne, iż może objąć wszelkie, choćby najbardziej represywne formy kanibalizmu kulturowego, aż do skrajnej, patologicznej postaci asymilacji, którą jest eliminacja? I druga wątpliwość: Florian Znaniecki, o czym już wspominałam, dzielił zboceńców na *podnormalnych* (niskie formy odmienności: przestępcy, osoby chore itp.) oraz *nadnormalnych* (np. wybitni twórcy). Czy więc jego uwaga odnosząca się do „specjalnych miejsc w obrębie społeczności normalnej” (miejsc, które umożliwiają kontakt i interakcje ze społeczeństwem), nie ma zastosowania przede wszystkim do grupy tzw. *nadnormalnych*? Trudno bowiem nie odnieść wrażenia, iż formuła tworzenia tzw. specjalnych miejsc w obrębie społeczności — jest niepopularna, a tzw. „specjalne miejsca” sytuowane są najczęściej poza obszarem życia zbiorowego, na społecznej pustyni.

¹⁰⁶ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 416-417.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, s. 309.

Oczywiście, najbardziej powszechną formą izolacji jest separacja terytorialna. Mamy więc obozy dla imigrantów (obcy z zewnątrz, głównie uchodźcy) oraz specjalne dzielnice, getta (obcy wewnątrz)¹⁰⁹ — wyraźnie oddzielone murem, drutem kolczastym, wieżą ze strażnikiem bądź po prostu odpowiednim znakiem informującym o strefie skażonej obcością. Separacji terytorialnej towarzyszy separacja duchowa — czyli, jak twierdzi Zygmunt Bauman: „Kontakty z obcymi ograniczają się do spraw ściśle zawodowych, unika się wszelkich bardziej generalnych umów społecznych”¹¹⁰, a w sytuacji, gdy formalna separacja terytorialna okazuje się niemożliwa pojawia się jej forma zastępcza, tj. segregacja, zwłaszcza przestrzenna — z domofonami, kamerami, strzeżonymi osiedlami, elektronicznymi kartami wstępu itp.

Dwie możliwości w podejściu do problemu jednostki zidentyfikowanej jako inna bądź po prostu bytu niewygodnego społecznie, są symbolem dwóch mechanizmów reakcji na inność: całkowite wchłonięcie, likwidacja różnic, a nieraz w przypadku braku uległości — fizyczna likwidacja, dosłowny kanibalizm bądź druga z alternatyw: „zwymiotowanie” obcego, odizolowanie go, zachowanie przy życiu — z jednoczesnym odsunięciem jednostki z naszego pola widzenia, odseparowaniem od gatunku ludzkiego.

Zygmunt Bauman podkreśla jeszcze jeden ważny aspekt koncepcji Lévi-Straussa, a tym samym definiuje istotę kanibalizmu kulturowego:

„Kiedyś ponoć strategia antropofagiczna przybierała postać kanibalizmu. W erze nowoczesnej odrodziła się w kształcie asymilacji — kanibalizmu kulturowego: czynienia jednakim tego, co różnym zastano, tępienia odmiennych sposobów życia, odmiennych osądów pamięci czy odmiennych języków, zakazywania wszelkich tradycji i lojalności poza tymi, które służyć miały autorytetowi zaprowadzonego ładu (...)”¹¹¹.

Stygmatyzacja, prześladowanie oraz tendencje do bezwarunkowej asymilacji odmienca i dostosowania go do funkcjonującego systemu społecznego i dominującej kultury realizowane są chociażby w ramach tzw. *kolonializmu wewnętrznego* przejawiającego się jako ogólna, wewnętrzna tendencja do unifikacji, zwłaszcza likwidacji odrębności regionalnych w obrębie danego kraju oraz *rasizmu wewnętrznego*, na który zwrócił uwagę

¹⁰⁹ Zjawisko separacji i segregacji jest szczegółowo opisane w: Z. Bauman, *Życie na przemiale*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004 oraz Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

¹¹⁰ Z. Bauman, *Socjologia*, s. 69.

¹¹¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 38.

Michel Foucault, określając go jako „rasizm nieustannego oczyszczania, które stanie się jednym z podstawowych wymiarów społecznej normalizacji”¹¹².

Co łączy wszystkie te procesy? Otóż to, iż stają się więc współczesną formą kanibalizmu kulturowego¹¹³, który przez wielu badaczy traktowany jest jako współczesna mutacja instynktu agresji. Odnieść więc można wrażenie, że nawet w sytuacji, kiedy to kanibalizm kulturowy nie próbuje odebrać Innemu/obcemu — człowieczeństwa jako takiego, to i tak drastycznie redukuje prawa przysługujące jednostce, nieraz ograniczając je do minimum umożliwiającego fizyczne przetrwanie.

Thomas S. Szasz, który zauważył, iż to właśnie kozioł ofiarny jest we współczesnych społeczeństwach niekanibalistycznych symbolem (i warunkiem!) wypartego kanibalizmu¹¹⁴, zwrócił uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię, a mianowicie:

„Człowiek usprawiedliwia swój symboliczny kanibalizm i pastwienie się nad innym, traktując je jako akty samopotwierdzenia. W polityce usprawiedliwienia do pastwienia się nad innymi dostarcza mit «dobra ludu»; w życiu rodzinnym — «miłość»; w medycynie — «leczenie»”¹¹⁵.

Owe mity traktowane w sposób czysto użytkowy, partykularny umożliwiają nadanie aktom przemocy, na których opiera się kanibalizm, charakteru uzasadnionej, społecznej bądź po prostu interpersonalnej interwencji, zresztą realizowanej wielokrotnie pod szyldem czynienia dobra także dla samego obiektu podlegającego kanibalizmowi; dobra, którego sama „ofiara” nie jest w stanie docenić.

Problem pożądania inności, zapanowania nad nią, rozwikłania jej niczym równania matematycznego, także przy użyciu mitu „czynienia dobra dla Innego” powraca w przypadku postaci Kaspera Hausera, tajemniczego młodzieńca, który pewnego dnia pojawia się w Norymberdze, nie potrafiąc wyjaśnić, skąd konkretnie przybywa i kim jest.

Kasper, w którego biografii — jak zauważyła Maria Janion — odnajdziemy zarówno motyw tajemniczego podrzutka, jak również eksploatowany przez oświecenie i romantyzm mit

¹¹² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 70.

¹¹³ Interesujące spostrzeżenia dotyczące natury kanibalizmu odnajdziemy w teorii przemocy Eli Sagana. Marcin Sarnek, analizując poglądy Sagana, podkreśla, iż pierwotna agresja o charakterze kanibalistycznym poddawana jest wraz z rozwojem cywilizacji korektom w postaci kulturowej sublimacji. Jaką może ona przybrać formę? Eli Sagan skupia się przede wszystkim na sublimacji dokonywanej przez agresywny z natury system kapitalistyczny i atakuje „społeczeństwo, które swą wysublimowaną zinstytucjonalizowaną agresję kieruje przeciwko grupom marginalnym”. Zob. M. Sarnek, *U źródeł agresji. Eli Sagana psychoantropologiczne spojrzenie na przemoc w kulturze*, „Er(r)go” 2003, nr 7, s. 167.

¹¹⁴ Zob. R. Jaccard, dz.cyt., s. 16.

¹¹⁵ T.S. Szasz, *Diabeł, masturbacja, choroba psychiczna. Aforyzmy*, w: *Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981, s. 277.

dziecka natury¹¹⁶, staje się lokalną atrakcją i zarazem własnością publiczną — w konsekwencji do wieży, w której chłopiec jest trzymany ściągają tłumy gapiów. Ale wkrótce, po wnikliwej obserwacji przybysza, nieudanych próbach nawiązania rozmowy, zenujących aktach prowokacji wobec znajdy, widzowie okazują daleko idące rozczarowanie, zachowują się wręcz tak, jakby „zapłacili za bilet i zostali oszukani”¹¹⁷. Tajemniczy przybysz, określany przez nich jako zezwierzęcony dziwak, nie przeraża, nie do końca śmieszy, nie ma cudownych właściwości, pogardza przyniesioną szynką i wódką, przestraszony bawi się w kącie dziecinną zabawką. Poza tym, mimo że dotychczas żył w zamknięciu i całkowitej izolacji, a obecnie stoi przed nim szansa doświadczenia prawdziwej wolności — nie popada w euforię. W tym stanie Hausera nie da się „skonsumować”, ani sensownie, społecznie wykorzystać.

Pojawiają się jednak śmiałkowie, którzy podejmują ambitne próby wtargnięcia do wnętrza Kaspra i skutecznego skolonizowania jego ducha, ciała i wyobraźni. Jakie jest źródło owego pożądanego Hausera i ukrytej w nim tajemnicy? Pomińmy całą spiskową otoczkę związaną z głównym bohaterem powieści, sugerującą, iż jest on dziedzicem odsuniętym od tronu, który teraz, gdy wymknął się swoim krzywdzicielom, będzie mógł powrócić do matki i swojego rodu. Opieka nad Hauserem w kontekście owego spisku wydawała się być, owszem, niebezpieczna, lecz również, biorąc pod uwagę jego potencjalne szlacheckie pochodzenie, stanowiła szansę na uzyskanie w przyszłości dowodów wdzięczności od księżęcej rodziny.

Ale Kasper wzbudzał takie emocje nie tylko ze względu na domniemane więzi rodzinne.

Spójrzmy na jego postać chociażby z perspektywy odtwarzanego na potrzeby literatury bądź antropologii kultury mitu człowieka nieskalanego zakłamanem i zawiścią — immanentną dla świata kultury, będącego harmonijną częścią natury, pozbawionego kajdan obyczajowości i ambicji. Już Jakub Rousseau pisał:

„(...) dziki żyje nijako sam w sobie, człowiek uspołeczniony zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swojego istnienia”¹¹⁸.

Kasper wydawał się być początkowo wcieleniem owej czystej, nieskalanej jednostki, mityczną tabulą rasą, którą można zapisać tak, jak się chce, na własne podobieństwo bądź

¹¹⁶ Zob. *Galernicy wrażliwość*, s. 151-155.

¹¹⁷ J. Wassermann, *Kasper Hauser*, tłum. D. Sochacka-Csato, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 29.

¹¹⁸ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 229.

niepodobieństwo, ale w każdym razie zgodnie z osobistą wizją. Profesor Daumer widział w chłopcu nie tylko ową czystość i nieskalaność, ale również potencjał związany z cudownymi zdolnościami i szansą na ich efektowne odkrycie i wykorzystanie. Daumer stwierdził wprost:

„Jego dusza podobna jest do kosztownego kamienia szlachetnego, którego nie dotknęła jeszcze żadna chciwa ręka. Ale ja chcę sięgnąć po nią, mnie usprawiedliwia szlachetny cel. A może nie jestem godny?”¹¹⁹.

Profesor „konsumuje” Hausera i zaprasza innych na ucztę — i tak oto chłopiec czyta Biblię w całkowitych ciemnościach bądź też wskazuje na barwę poszczególnych, przyniesionych przez gości przedmiotów — mimo że w pomieszczeniu nie ma światła. Tradycją staje się fakt, iż zaproszone przez Daumera osobistości jedzą obiad oraz w ramach stałego punktu programu przyglądają się Kasprowi i jego przedziwnym właściwościom, które wraz z czasem przestają jednak wystarczająco satysfakcjonować profesora i jego gości, nużą swoją powtarzalnością i brakiem spektakularności. Daumer niczym bóg nauczył chłopca nazywać świat, łączyć elementy rzeczywistości ze słowami, i niczym bóg odpycha go i skazuje na wygnanie w momencie, gdy pojawia się realne niebezpieczeństwo związane z atakiem na Kaspra, a on sam odczuwa rozczarowanie tajemniczą znajdą:

„Nigdy nie zapomnę, czym był dla mnie Kasper, któż zresztą mógłby go zapomnieć. Ale cud minął, pożarł go czas”¹²⁰.

Skonsumowany, przetrawiony, wydalony. „Inny” niedostateczny, nieużyteczny. Zresztą podobny mechanizm odrzucenia zastosuje wobec Hausera lord Stanhope, wcielający się w rolę dobrodusznego opiekuna, inspirującego wyobraźnię chłopca i jego marzenia związane z powrotem na łono księżęcej rodziny. To właśnie lord, przeglądający się w czystej duszy Kaspra jak w krzywym zwierciadle, złamie wszystkie obietnice, a tym samym zada jemu ten najgłębszy, choć jeszcze nieśmiertelny cios. Norymberdzka znajda, nosiciel nieskonsumowanej tajemnicy trafia więc do kolejnych osób, które próbują zdominować Kaspra, a przy okazji poznać bądź unieważnić jego tajemnicę, włamać się do jego „inności” i rozbroić ją jak niebezpieczny ładunek wybuchowy. Ale on się wymyka zarówno pani Behold — spragnionej salonowej atrakcji i nowej, seksualnej zabawki, jak również dla surowego, pozbawionego emocji formalisty — Von Tucher’a, czy też zupełnie bezradnego wobec tajemnicy Hausera, podejmującego nieustanne, coraz bardziej rozpaczliwe próby jej sforsowania — historycznego pana Quandt. Jednak siła Hausera, by tak konsekwentnie strzec

¹¹⁹ J. Wassermann, dz.cyt., s. 34.

¹²⁰ Tamże, s. 119.

swojej zagadki, wynika paradoksalnie z jego osobistej słabości: owa tajemnica, którą wszyscy chcą poznać, wchłonąć i skonsumować pozostaje do końca nienaruszona także dla tego, który ją w sobie przechowywał.

Kasper usłyszawszy niegdyś słowo „człowiek” doświadczył przedziwnej wizji:

„Ujrzał stworzenie, gdzieś w głębokościach uwikłane w pęta, przykute, patrzące z owej głębi w górę, obce samo sobie, obce innym, stworzenie, do którego zawołano słowem «człowiek» i które nie mogło odpowiedzieć niczym innym, jak tym właśnie pełnym treści słowem: «Człowiek»”¹²¹.

To stworzenie samo dla siebie pozostaje również tajemnicą. Nie wiemy, skąd tak naprawdę przybywamy i po co. Stąd nasz głód.

2.6. „Osobni” — razem czy osobno?

Podsumowując analizę strategii represyjnych wobec inności, chciałabym przyjrzeć się temu zagadnieniu z jeszcze innej perspektywy, a mianowicie od wewnątrz, pytając o to, co dzieje się w wytworzonej (mniej lub bardziej sztucznie) „społeczności odmieńców”.

Erving Goffman, opisując różne strategie zachowań osób napiętnowanych, zwrócił uwagę na jednostki, które w wyniku procesu normifikacji starają się żyć „pomimo piętna”, przedstawiając siebie jako osobę całkowicie zwyczajną. Znane są również przypadki sprawnego, choć absorbującego procesu kamuflowania własnej tożsamości, któremu nieraz towarzyszy chęć odseparowania się od tych „innych” — mentalnych współtowarzyszy, nosicieli piętna. Jednak, czy sami wykluczeni chcą tworzyć własne grupy, czy zamknięte społeczności odrzuconych mogą zapewnić im większy komfort psychiczny związany z przebywaniem wśród „swoich”?

Janusz Erenc i Piotr Pankiewicz, analizując status osób niepełnosprawnych i ich relacje z otoczeniem, dochodzą do wniosku, iż:

„to ludzie zdrowi postrzegają często tę zbiorowość jako odrębną grupę, mimo że jej członkowie zwykle nie odczuwają więzi grupowej i nie łączą ich ani wspólne systemy wartości ani przeszłość z innymi niepełnosprawnymi”¹²².

Czy zaobserwowana przez badaczy tendencja nie dotyczy w równym stopniu wszystkich innych, obcych, wykluczonych, których mimo ich wewnętrznego zróżnicowania traktuje się jako całość, swoistą „społeczność poza społecznością”? Na ile zidentyfikowanie

¹²¹ Tamże, s. 96-97.

¹²² J. Erenc, P. Pankiewicz, *Stygmatyzacja osób niepełnosprawnych psychicznie*, s. 39.

jednostek odrębnych, odmiennych, obcych jako przedstawicieli tej samej kategorii, członków skonsolidowanej, konkretnej grupy — jest egoistycznym odruchem społeczeństwa odczuwającego potrzebę separacji? I jak w kontekście tworzenia specjalnych grup dla odmieńców zachowują się osoby, których ten problem bezpośrednio dotyczy?

Niekiedy Inni wchodzą w rolę, zgadzają się na izolację i narzucają im konsolidację w ramach grupy naznaczonych. Badacze Janusz Erenc i Piotr Pankiewicz podkreślają również, iż często osoby te traktują izolację nie tylko jako konieczność, ale normę. Towarzyszy im ona bowiem od pierwszych, świadomych wspomnień z dzieciństwa, wydaje się być naturalną, bezwarunkową reakcją na ich istnienie.

Trudno w tym momencie pominąć koncepcję Erika Eriksona, który zwrócił uwagę na fakt, iż przyjęcie tzw. *tożsamości negatywnej*, symbolizującej świat wartości wyraźnie negowanych przez społeczeństwo, nie zawsze jest wyrazem buntu, formą odwetu na otoczeniu — pojawiającą się w okresie dorastania bądź w trakcie wyraźnego kryzysu osobowości. Nieraz, w sytuacji wyzysku, nierówności społecznej bądź analogicznie w momencie wykluczenia — „człowiek skłonny jest przyjmować negatywny obraz siebie za swój własny, narzucany mu przez dominujących nad nim i wyzyskujących go”¹²³.

Zdarza się, iż osoby wykluczone nieraz interpretują nadaną im tożsamość negatywną jako stan w pełni naturalny, immanentny dla ich egzystencji. Lech Witkowski dodaje:

„Ludzie ci często po prostu uczą się z tym żyć, bez świadomości ani samodegradacji, ani ścisłego lokowania ich źródła. Można wiązać to ze stanem tzw. «świadomości skolonizowanej»”¹²⁴.

Z drugiej strony Erving Goffman zauważa jeszcze jedną tendencję, a mianowicie osoby z piętnem osiągające sukces zawodowy, finansowy bądź polityczny są automatycznie traktowane jako tzw. reprezentanci swojej kategorii. Co więcej jednostki walczące o społeczną akceptację własnej inności zauważają, iż ich życie i indywidualna walka zostaje upolityczniona:

„(...) zwracając uwagę na sytuację podobnych do siebie osób, jednostka pod pewnymi względami utrwala publiczny wizerunek swojej odmienności jako czegoś rzeczywistego, a wizerunek swoich współtowarzyszy niedoli — jako tworzących prawdziwą grupę”¹²⁵.

¹²³ E. Erikson, *Identity, psychosocial*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, McMillan and Free Press, New York 1968, s. 64. Cyt. za: L. Witkowski, dz.cyt., s. 69.

¹²⁴ K. Liebkind, *Minority identity and Identification processes: a social psychological study*, Commentationes Scientiarum Socialium, vol. 22, Helsinki 1984, s. 39. Cyt. za: L. Witkowski, dz. cyt, s. 71.

¹²⁵ E. Goffman, *Piętno...*, s. 156.

Ale czy jest to na pewno prawdziwa grupa, a jeżeli tak, w jakim stopniu stanowi ona strukturę zamkniętą? Autor *Piętna* wspomina chociażby o tzw. *zorientowanych* — czyli osobach, które mają życzliwy stosunek do napiętnowanych, odczuwają pewną formę więzi, znają tajemnice piętna poszczególnych jednostek i pod wpływem doświadczeń życiowych oraz otwartości i tolerancji są w stanie wzajemnie się zrozumieć. Takimi osobami mogą być na przykład jednostki pracujące z osobami chorymi, heteroseksualni barmani pracujący w barach dla homoseksualistów itp. Ale *zorientowani* choć są nieformalnymi członkami grupy odrzuconych i czują się w swoim towarzystwie swobodnie i w pełni bezpiecznie, mogą stanowić swoistą grupę wsparcia dla napiętnowanych, rzadko jednak mają na tyle siły, by umożliwić im naturalną rotację i analogiczne funkcjonowanie w grupie społecznej, z której wywodzą się sami. Wymiana nie jest więc dwustronna.

Zastanawiająca jest jeszcze jedna alternatywa związana z zachowaniem się odmieńca, któremu bardzo zależy na przynależności do społeczności tzw. *normalsów*. Jednostka, która ma świadomość, że jest w pewnym sensie odmieńcem, zaczyna robić wszystko, by tylko jej inność nie została zdemaskowana. Mirosław Kofta, analizując tego typu przypadki, stwierdził:

„Świadomość bycia różnym może bowiem pobudzać konformizm grupowy, co będzie się manifestowało między innymi w nasileniu myślenia stereotypowego w zakresie przekonań tworzących światopogląd grupy własnej”¹²⁶.

Dochodzi więc do paradoksu: jednostka zdająca sobie sprawę z własnej odmienności (na przykład z powodu piętna ukrytego) i obawiająca się wykluczenia — podejmuje próby mające na celu demonstrację swojej przynależności do grupy, podkreśla podobieństwo do jej poszczególnych członków i otwarcie przyznaje się do światopoglądu grupowego, manifestując chociażby — na co zwrócił uwagę Mirosław Kofta — „uzgodnione w niej stereotypowe opinie na temat obcych”¹²⁷. Tym samym odmieńca, co prawda zatajający własną odrębność, może stać się jednostką najbardziej radykalnie i agresywnie atakującą grupę osób de facto podobnych do siebie. Ale często, co sugeruje Erving Goffman, nosiciel piętna nie odczuwa potrzeby symulowania ataku na Innych, lecz nie ma jednocześnie odwagi i determinacji, by sprzeciwić się i zanegować opinie wygłaszane w jego grupie na temat ludzi, do których on poprzez swoje piętno nieoficjalnie się również zalicza. Konsekwencją takiej postawy staje się narastająca pogarda do samego siebie oraz poczucie funkcjonowania w nieustannym zakłamaniu. To zjawisko może skomplikować się jeszcze bardziej

¹²⁶ M. Kofta, dz. cyt., s. 182.

¹²⁷ Tamże.

w przypadku, kiedy to ktoś z zewnątrz, zaliczany do grupy odmieńców, rozpozna kamuflującą się jednostkę, która będąc „inną” usilnie trzyma się tzw. normalnej grupy, stanowiącej symboliczną większość. Odmieńcy wytwarzają własny system zachowań chroniący ich przed zdemaskowaniem, ale to właśnie dzięki wytworzeniu tegoż systemu, zawierającego zasób potencjalnych możliwości zatajania piętna, osoby uznawane za odmienne znakomicie rozpoznają wszystkich tych, którzy są tak naprawdę obcy, lecz bardzo starają się to ukryć.

Z czego wynika towarzysząca często odmieńcom niechęć do tworzenia własnych grup, a także wzajemna wrogość i agresja, która często wytwarza się pomiędzy odrzuconymi?

Georg Simmel, zwracając uwagę na rolę tzw. reakcji progowej, podkreślił, iż wspólne doznawanie krzywd niekoniecznie wywiera integrujący wpływ na grupę ofiar, które są przecież wewnętrznie zróżnicowane:

„Istnieje taki stopień niezgody między elementami społecznymi, która przy wspólnie doznawanym ucisku zostaje zniesiona i ustępuje miejsca zewnętrznej a nawet wewnętrznej harmonii. Jeśli jednak owa pierwotna niechęć przekracza pewną określoną granicę, podleganie wspólnemu uciskowi daje odwrotny skutek (...). Aczkolwiek wspólne cierpienie z konieczności zbliża różne elementy, to owo wymuszone zbliżenie ujawnia jednak dopiero w pełni dzielące je nieprzezwyciężalne różnice”¹²⁸.

I tak oto wszelkie różnice, zatajana niechęć, przedawnione konflikty w sytuacji wspólnego zagrożenia i towarzyszącej temu stanowi bezradności mogą odrodzić się z niespotykaną dotąd intensywnością. Co więcej, zamiast integracji i dynamicznej współpracy pojawia się wówczas dezintegracja — oparta o wewnętrzne, chroniczne rozdrażnienie grupy, a zarazem redukująca szansę na przezwyciężenie doznawanego ucisku.

Ten paradoks jest widoczny chociażby w kontekście opisywanej przez Joannę Mizielińską piętrowości wykluczenia, której badaczka przygląda się z perspektywy homogenicznego podmiotu feministycznego. Rozważanie Mizielińskiej zawarte w *(De)konstrukcjach kobiecości* ukazują iluzję feminizmu związaną z mówieniem w imieniu wszystkich kobiet¹²⁹. Ta iluzja, oparta na powołaniu do życia podmiotu z założenia konsolidującego w swojej strukturze problemy wspólne dla całej grupy represjonowanej, okazała się bardzo niebezpieczna, bowiem kobiety:

¹²⁸ G. Simmel, *Socjologia*, s. 146.

¹²⁹ Krytyka podmiotu feministycznego jako kategorii niespójnej została szczegółowo opisana w pracach Judith Butler. Podobne zastrzeżenia, co do istnienia homogenicznej tożsamości gejowskiej zgłaszał również Michel Foucault.

„(...) nie dość, że pominięte w stworzonej przez mężczyzn kategorii prawdziwej kobiecości, zostały wykluczone z kategorii kobiecości zrodzonej przez sam feminizm”¹³⁰.

Joanna Mizielińska, opierając się na koncepcji Judith Butler¹³¹, konsekwentnie demaskuje piętrowość wykluczenia¹³², ukazuje obóz skłóconych odmieńców i uświadamia, iż walce o równorzędność kobiecości w męskim świecie – towarzyszyły nieraz zupełnie odmienne intencje i priorytety. I tak oto historia feminizmu odsłania kolejne etapy wewnętrznego wykluczenia: kobiet czarnoskórych, które uważały, iż feminizm staje się dyskursem białych, heteroseksualnych przedstawicielek klasy średniej i nie uwzględnia problemów grup wykluczonych podwójnie z powodu płci i koloru skóry. Następny poziom wykluczenia: próba wyraźnego odseparowania się od problemów mniejszości seksualnej poprzez oskarżenie lesbijek o niszczenie wizerunku ruchu feministycznego. I kolejny etap: odcięcie się lesbijek od biseksualistek i transseksualistów, któremu towarzyszył, na co słusznie zwróciła uwagę autorka *(De)konstrukcji kobiecości*, stygmatyzujący dyskurs, służący uprzednio do naznaczania tych grup, które następnie zaczynają wykluczać same za pomocą identycznych narzędzi. Owa piętrowość wykluczenia towarzysząca narodzinom, życiu i śmierci (?) podmiotu feministycznego to nie tylko znakomity przykład „reakcji progowej” i ekspansji wewnętrznego zróżnicowania w grupie represjonowanej, o którym wspominał Georg Simmel, to również dowód na ujawnianie się w sytuacjach kryzysowych teorii spiskowych, uaktywnianie poszukiwań potencjalnych zdrajców wśród swoich, girardowskiego kozła ofiarnego. Konkluzja Mizielińskiej jest więc bardzo czytelna:

„A zatem, paradoksalnie, dążenie do jedności podmiotu, do zakreślenia granic tożsamości, wynikające z potrzeby przeciwdziałania stygmatyzacji i marginalizacji społecznej, przyczynia się nie tylko do marginalizacji czy wykluczenia Innych z własnych szeregów, ale też często do podtrzymania własnej marginalizacji”¹³³.

Skłócenie wewnątrznie, nieraz odizolowani od życia społecznego – odmieńcy, inni, obcy — często nie są w stanie zaakceptować narzuconej im z zewnątrz wspólnej przynależności do grona odrzuconych, ani też wytworzyć alternatywnej zbiorowości rządzącej się własnymi prawami i walczącej o ich egzekwowanie. Bezpośrednim następstwem tego zjawiska staje się błędne koło wykluczeń, wzajemna wrogość, nieraz powiązana z nasilającą się autoagresją.

¹³⁰ J. Mizielińska, dz.cyt, s. 8.

¹³¹ Zob. J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London & New York 1990 oraz J. Butler, *Bodies that matter*, Routledge, London & New York 1993.

¹³² Interesujące może być zestawienie tego problemu ze stygmatem piętrowym, o którym wspomina w swojej publikacji E. Czykwin. Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, s. 67.

¹³³ Tamże, s. 183.

Problem ten został poruszony przez Hansa Mayera, który zwrócił uwagę na następujące zależności:

„André Gide nie chce mieć nic wspólnego z Jeanem Cocteau i jemu podobnymi, i to nie z literackich względów. Zasymilowany Żyd berliński z Paryża czy Nowego Jorku dziś jeszcze brzydzi się Ostjuden, Żydami ze Wschodu. Sodomita pod presją zachowania dyskrecji z odrazą odwraca się od ciot”¹³⁴.

Autor *Odmieńców*¹³⁵, przyglądając się uważnie bohaterom literackim oraz tym, którzy powołali ich do życia dochodzi w konsekwencji do wniosku, że „z żydowską nienawiścią do Żydów koresponduje nienawiści homoseksualistów do homoseksualistów”¹³⁶, a tym samym odsłania prawdę o autoagresji w środowiskach intelektualnej i artystycznej forpocztę, jak również zakłamaniu tych, którzy w swoich faktycznych bądź urojonych, literackich bytach uznawali siebie samych za wojowników prawdy.

I jeszcze jeden głos dotyczący tworzenia grup przez odmieńców, tym razem podkreślający ich utylitarną rolę. Elżbieta Czykwin, analizując badania dotyczące grup wsparcia oraz ich znaczenia w kontekście *self esteem*, zwraca uwagę na fakt, iż:

„ludzie, którzy są w określony sposób społecznie opresjonowani przejawiają skłonność do stowarzyszania się w grupy złożone z osób mających te same stygmaty”¹³⁷.

Autorka *Stygmatu społecznego* na poparcie zaprezentowanej tezy wymienia organizacje typu Stowarzyszenie Osób Niepełnosprawnych, Stowarzyszenie Samotnych Ojców itp. Jaką jednak funkcję spełniają te grupy? Jest to funkcja w pewnym sensie podwójna: z jednej strony trudno nie zauważyć potencjalnego aspektu roszczeniowego (łatwiej egzekwować swoje prawa jako grupa niż jednostka), natomiast z drugiej strony: przynależność do owych grup przynosi konkretne korzyści psychologiczne. Elżbieta Czykwin, przytaczając wyniki badań Jennifer Crocker i Brendy Major, podkreśla, iż znacznie bezpieczniejsze okazuje się porównywanie z przedstawicielami tej samej, stygmatyzowanej

¹³⁴ H. Mayer, dz. cyt., s. 213.

¹³⁵ Mayer w *Odmieńcach* opisał modelowe rozwiązania dotyczące problemu odmienności. W ramach *modelu liberalnego*, odmieńcy egzystencjalni pozornie funkcjonują na zasadach równorzędnych w porównaniu z tzw. normalną częścią społeczeństwa, natomiast pod propagandą równości nadal ukrywane są tendencje naznaczające. W ramach *wariantu faszystowskiego* mechanizm jest prosty: inność trzeba za wszelką cenę niszczyć, a nierówność jest naturalną dominantą społeczną. Natomiast trzeci *wariant marksistowski* wybiórczo akceptuje odmieńców, co prowadzi do paradoksu: równouprawnienie płci tak, ale niekoniecznie powiązane z oddelegowaniem władzy. Trudno nie zauważyć, iż tak naprawdę żaden z tych modeli nie jest w stanie nieważnić stygmatyzującej mocy społecznej kategoryzacji, *model liberalny* ją zaledwie kamufluje, *faszystowski i marksistowski* nie wysiła się nawet na to. Tak jak Joanna Mizielińska ukazała porażkę uniwersalnego, homogenicznego podmiotu feminizmu, tak Hans Mayer zdemaskował klęskę dyskursu mieszczańskiego oświecenia. Zob. H. Mayer, dz. cyt., s. 543-549.

¹³⁶ Tamże, s. 212.

¹³⁷ E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, s. 280.

grupy niż ze środowiskiem zewnętrznym. Owo porównanie wewnątrzgrupowe, z reguły wzmacniające poczucie własnej godności u jednostki stygmatyzowanej, spełnia swoją rolę z trzech powodów: *efektu sąsiedztwa/bliskości*, *efektu podobieństwa*, jak również *efektu wsparcia*. *Ja*, który umożliwia „uniknięcie niekorzystnych i urażających pozagrupowych porównań”¹³⁸. Spostrzeżenia Jennifer Crocker i Brendy Major są z pewnością cenne i pokazują to drugie, bardzo racjonalne i pozytywne (czytaj: wspierające) oblicze grup stygmatyzowanych.

Na koniec rozważań dotyczących wykluczenia, pozwolę sobie na małą dygresję, stanowiącą jednocześnie egzemplifikację i uzupełnienie dotychczasowych uwag związanych z „piekłem Innego”, czyli aktami wykluczenia. W powieści *Pachnidło* Patric Süskind przedstawił obraz odmieńca — Jeana Baptiste Grenouille, urodzonego pod ladą wśród odpadów rybich wnętrzności, przeznaczonego przez własną matkę na śmierć, której paradoksalnie uniknął – demaskując jednocześnie zamiary swojej matki i w ten sposób przyczyniając się do jej skazania. Pomijając sensacyjne aspekty fabuły, nie sposób zapomnieć o wyłaniającym się z *Pachnidła* obrazie świata — obserwowanego z perspektywy traktowanego jak zwierzę odmieńca, który patrzy na rzeczywistość poprzez swój głód — rozumiany wieloznacznie, zwłaszcza w kontekście niezaspokojenia fundamentalnych emocji. Ten bohater poznaje świat nie poprzez rozmowy z ludźmi, interakcje społeczne i emocjonalne, naukę bądź sztukę. Grenouille, który zresztą ma problemy z mówieniem (to zrozumiałe, biorąc pod uwagę jego dzieciństwo i fakt, że nikogo nie interesowałoby to, co mówi, więc po co mówić?), tak naprawdę poznaje świat poprzez zapach, to on jest jego narzędziem komunikacji, systemem znaków, kodem dla wtajemniczonych, namiastką człowieczeństwa. Ale problem jest głębszy: bowiem do Grenouille poprzez zapachy mówi świat, mówią ludzie, ale on sam nie ma swojego rozpoznawalnego, ludzkiego zapachu, nie odpowiada światu tym samym, nie nawiązuje rozmowy. Jego poszukiwania zapachu, który mógłby stać się zapachem idealnym i zarazem zapachem własnym, to tak naprawdę poszukiwanie tożsamości i własnego języka, jak również pożądanie piękna, którego chciałby być częścią. Eksperymenty prowadzące do odnalezienia właściwego zapachu — za wszelką cenę, nawet ludzkiego życia, nie są więc jedynie przejawem sublimacji instynktów i szansą na dowartościowanie, zdobycie społecznego szacunku, prestiżu, władzy. To przede wszystkim rozpaczliwa próba nawiązania ze światem i ludźmi komunikacji, zaspokojenia naturalnych, emocjonalnych potrzeb — takich chociażby jak samoidentyfikacja i akceptacja.

¹³⁸ Tamże, s. 286. Badaczka opiera się na koncepcji J. Crocker i B. Major zawartych w artykule *Social Stigma and Self-esteem. The Self-protective Properties of Stigma* (1989).

Lecz kiedy bohater znajduje poszukiwany przez lata zapach i wzbudza ekstazę w zgromadzonej na placu egzekucyjnym społeczności, nagle zdaje sobie sprawę, że odkryty zapach nie należy w pełni do niego, jest tylko maską ukrywającą prawdziwą twarz Odmienca — nienawidzonego i nienawidzącego:

„Najchętniej zgładziłby ich wszystkich z powierzchni ziemi (...). I pragnął, aby zauważyli, jak bardzo ich nienawidzi, i aby odwzajemnili to jedyne uczucie, którego naprawdę w życiu doznawał, i aby go zgładzili, jak pierwotnie planowali. Chciał raz w życiu odsłonić swoje wnętrze. Chciał raz w życiu być jak inni ludzie i uzewnętrznić swoje wnętrze: jak oni uzewnętrzнили swoją miłość i swoje głupkowane uwielbienie, tak on chciał uzewnętrznić swoją nienawiść. Chciał, by raz, jeden jedyny raz, rozpoznano jego jestestwo, i chciał, by ktoś odpowiedział mu na jedyne uczucie, jakie naprawdę żywił – nienawiść”¹³⁹.

Wykluczenie jako takie jest komunikacją zawieszoną, opartą na jednostronnym komunikacie. Odmieniec z powieści *Pachnidło*, doświadczający życia właśnie jako wykluczenia, poznaje tylko jedno uczucie — nienawiść i w konsekwencji uświadamia sobie, że tylko w tej przestrzeni może doświadczyć jakiegokolwiek wzajemności. Bo, paradoksalnie, tylko wówczas, na chwilę staje się podmiotem, uczestnikiem aktu komunikacji, podczas którego ofiarowuje światu dokładnie to, co od niego otrzymał. Tu gra toczy się więc o odwzajemnienie, dialog, prawdziwe spotkanie twarzą w twarz, nawiązanie autentycznego kontaktu, choćby w odwzajemnionej nienawiści.

W ten oto sposób *Pachnidło* okazuje się przede wszystkim opowieścią o rozpaczliwych próbach nawiązania relacji ze światem; relacji, która nie sprowadzałaby się do jednoznacznego gestu odrzucenia. Ale to jednocześnie historia, która ilustruje następstwo wykluczenia, jakim może stać się upośledzenie emocjonalne, tj. niemożność odczuwania miłości, czułości, współczucia oraz radykalne poszukiwanie środków zastępczych — umożliwiających choćby częściowe spełnienie.

Lekcja wynikająca z wykluczenia uświadamia nam coś jeszcze. Otóż, inność w drugim człowieku tak naprawdę chce być rozpoznana i nazwana, a przede wszystkim zaakceptowana jako integralna część jego tożsamości, nieraz jako jej rdzeń. Dlatego nie oszukujmy się, żaden odmieniec nie chce się wiecznie ukrywać. Pytanie to należy odwrócić: czy ukryć przed nim chcemy się my?

¹³⁹ P.Süskind, *Pachnidło*, tłum. M. Łukaszewicz, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 240.

ROZDZIAŁ III

3. „Cała nie stąd”. Kategorie: inna – obca – wykluczona w tekstach wybranych poetek współczesnych

„źle przyjęta, źle weszła, źle wszyta, cała w igłach, lala w igłach, cała nie stąd (...)”¹.

Krystyna Miłobędzka

„ – Patrzy jak poeta – wyrwało się jednej.
– Jest pijany – powiedziała inna. [...]
– Patrzy jak poeta – powtórzyła pierwsza. –
Widzi inaczej. Uczyli nas tego na kursie w kuratorium”².

Darek Foks

Analiza tekstów poetyckich w oparciu o kategorię *inność – obcość – wykluczenie* może okazać się dość ryzykowna, zwłaszcza w przestrzeni metodologicznej. Po pierwsze zagrożeniem jest pułapka związana z semantyczną pojemnością terminu „inność”. Zasygnalizowanie, iż interesuje nas funkcjonowanie tego zjawiska w literaturze, paradoksalnie, niczego nie wyjaśnia i nie ukonkretnia. Krzysztof Kłosiński, przyglądając się problemowi inności z perspektywy koncepcji Jacquesa Derridy, przypomina, iż samo określenie „Inne” stanowi według autora *Pisma i różnica* „istotę rozprężenia pojęciowości”³, jest bowiem wyraźnym przekroczeniem tzw. „pojęciowości” Zachodu opartej na tendencji do stopniowego redukowania inności, dostosowywania jej do Tego Samego. Tymczasem, jak zauważa Krzysztof Kłosiński, to, co absolutnie Inne jest nieredukowalne (sygnalizuje to przede wszystkim używany przez Derridę termin *irreductible*), nieujarzmione i nieprzejednane w swojej odrębności⁴. Inność trwa w uporze, którego nie potrafimy przełamać, ale nie jest to upór bezsensowny, syzyfowy. Jak podkreśla Derrida w tekście

¹ K. Miłobędzka, *** (*źle przyjęta...*), w: Tejże, *po krzyku*, Biuro Literackie, Wrocław 2004, s. 46.

² D. Foks, *Orcio*, Pomona, Wrocław 1998, s. 22.

³ J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 177.

⁴ K. Kłosiński, *W stronę inności. Rozbiory i debaty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 8.

poświęconym dekonstrukcji pojęcia inwencji: „Inne jest tym, co nie odkrywa samego siebie (...)\", ale staje się „*naszym* odkryciem, które jednocześnie odkrywa *nas* samych”⁵.

Jednak jak mówić o inności i to w dodatku tak, by ustrzec się przed pokusą jej asymilacji, zbanalizowania, unieważnienia? Jeżeli zakładamy, iż jest ona potencjalnym kluczem do tekstu, narzędziem jego analizy — to zapytajmy wprost: jakie możliwości interpretacyjne otwierają się przed nami, jako czytelnikami i badaczami poezji współczesnej, jeżeli zdecydujemy się na interpretację utworów przy użyciu tego kryterium?

Po drugie — inność w przypadku literatury wydaje się być zjawiskiem oczywistym, artystycznym znakiem rozpoznawczym, immanentnie wpisanym w tę dziedzinę ludzkiej aktywności. Pojawia się więc wątpliwość: w jaki sposób prowadzić dyskusję o inności, w dodatku przebywając w królestwie Innych, którym przecież jest literatura; królestwie, gdzie inność staje się swoistą normą? Tu przecież innością w pewnym stopniu naznaczeni są wszyscy (w sensie zarówno podmiotów czynności twórczych, autorów wewnętrznych, podmiotów lirycznych itp.). Czy inność w ogóle podlega gradacji, czy można ją zmierzyć, zważyć, wymiennie określić jej intensywność? Czy w grę wchodzi inność opisywanego świata, doświadczenia, inność bohaterów, czy też po prostu inność jednostki, która powołuje tekst do życia?

We wstępie rozprawy zasugerowałam, iż w poezji współczesnej interesują mnie przede wszystkim świadectwa obcości. Poszukuję więc na mapie lirycznych tekstów takich zapisów, w których pojawia się inność jako odrębność egzystencjalna. Czym ona właściwie jest? Przede wszystkim literacko udokumentowanym, „odwzajemnionym” poczuciem obcości, dostrzegalnym zarówno w relacjach: jednostka – świat zewnętrzny, jak również świat zewnętrzny – jednostka. **Poezja, w tym kontekście, staje się językiem obcych, dialektem wykluczonych.** Posługując się terminologią Hansa Mayera, mam w tym momencie na myśli zarówno objawiających się w tekście *odmieńców intencjonalnych*, świadomie decydujących się na radykalny gest odrzucenia kultury dominującej (autowykluczenie), jak również *odmieńców egzystencjalnych*, których istnienie determinuje „obcość”, stanowiąc kwintesencję ich bytu, a tym samym automatycznie uruchamiając proces wykluczenia i stygmatyzacji. To permanentne poczucie bycia „nie stąd”, nieodnajdywanie się w zasadach systemu społeczno-kulturowego, a także kwestionowanie go — nieraz znajduje odzwierciedlenie w tekstach literackich, które stanowią próbę powołania alternatywnego porządku bądź przynajmniej świadectwo wyraźnego buntu wobec systemu

⁵ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm...*, s. 105.

dominującego. **I temu właśnie przyglądam się — doświadczeniu obcości, które jak rdzeń tkwi w poetyckiej tkance tekstu; permanentnemu funkcjonowaniu jako obcy, z obcym w sobie.**

Interpretując teksty poetyckie wybranych polskich autorek, debiutujących głównie w latach 80. i 90. (z wyjątkiem Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej i Edy Ostrowskiej, które zadebiutowały w prasie w latach 70.), chcę przyjrzeć się problemowi inności przede wszystkim z dwóch perspektyw. Pierwsza z nich dotyczy utrwalonego w świadomości społecznej obrazu **twórcy jako Innego**, z którym wiążą się zjawiska takie jak: szaleństwo, transgresja, mistyka⁶. Spojrzenie na inność twórcy przy uwzględnieniu powyższego kontekstu uruchamia dwie możliwości interpretacyjne: z jednej więc strony artysta może być uznawany za symbol duchowej elity, emocjonalnej forpoczty, bohemy, staje się kimś z pogranicza, pośrednikiem, który przebywając w sferze profanum doświadcza sacrum; z drugiej natomiast strony twórcy, który jest narażony na utożsamienie z szaleńcem i dziwadłem, może być traktowany jako exemplum skupiające w swojej postaci zarówno elementy społecznego nieprzystosowania, dziecinne marzycielstwo, nadmierną wrażliwość, jak i egotyzm oraz śmieszność. Ale pytać możemy dalej: czym w tym kontekście staje się sama twórczość? Darem, przekleństwem a może symbolem i zarazem próbą unicestwienia wewnętrznego *abjectu*⁷?

Druga perspektywa, która pojawi się podczas analizy tekstów poetyckich pod kątem świadectw „obcości” dotyczy **odmieńców podejmujących (skazanych na?) grę z płcią**. Nie chcę zamykać się jedynie w obrębie fantazmatu **kobiety jako Innej**, interesuje mnie szersza refleksja o społecznych oczekiwaniach i represjach związanych z płcią, seksualnością i tożsamością; tożsamością, która wydaje się być zatrzaśnięta w symbolicznej pułapce spolaryzowanej wyobrazeniowo kobiecości i męskości. Tu również pojawia się problem transgresji odmieńca — rozumianej jako przekroczenie granic wyznaczonych przez schematy płci. Ślady po takich transgresjach odnajdziemy chociażby w obrębie *queer theory*⁸.

Dlaczego jednak zdecydowałam się analizę problemu, jakim jest doświadczenie obcości w oparciu o poezję współczesną? Trudno nie zauważyć, iż prowadzone aktualnie

⁶ Podejmując problematykę *twórcy jako Innego*, opieram się m.in. na pracach takich badaczy jak: M. Foucault, R. Jaccard oraz pracy zbiorowej pod redakcją M. Janion i S. Rosiek *Galernicy wrażliwości*. Wiele cennych wskazówek odnalazłam również w analizach m.in. J. Kozielskiego, J. Trzebińskiego, S. Jaworskiego, W. Stróżewskiego.

⁷ Do koncepcji J. Kristeovej będę wracała w tym rozdziale kilkakrotnie.

⁸ Podczas analizy problematyki płci, tożsamości i fantazmatu *kobiety jako Innej* cennym źródłem inspiracji okazały się dla mnie prace: S. de Beauvoir, H. Cixous, M. Duras, J. Butler, jak również polskich badaczek i badaczy zajmujących się krytyką feministyczną oraz *teorią queer*. Opierałam się także na spostrzeżeniach zawartych w książce *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, której autorami są P. Bourdieu i J. Wacquant.

w tym obszarze badania sprawiają wrażenie rozproszonych, wydają się tkwić w swoistym krytycznoliterackim zawieszeniu, niedopowiedzeniu. Jest to spowodowane zarówno ilością publikowanych książek poetyckich przez wydawnictwa profesjonalne, jak i amatorskie, domy kultury, stowarzyszenia, pisma literackie, media sieciowe; jak również brakiem konkretnych kryteriów oraz dystansu badawczego — wszak opisywana jest tkanka żywa, pulsująca, która na naszych oczach ulega przeobrażeniom. Mimo tych trudności, krytycy podejmują liczne próby opisu poetyckiej rzeczywistości, formułowane są również manifesty — chociażby postulujące zaangażowanie twórców we współczesne problemy społeczne i przemiany kulturowe⁹. Badacze, przyglądając się współczesnej poezji, zwracają ponadto uwagę na wpisana w najnowszą twórczość nieokreśloność i brak wspólnoty, zgodę na fragment (mimo głodu Całości)¹⁰, „kopiowanie skóry świata” oraz oddanie głosu „faktom i rzeczom”¹¹. W przypadku autorów reprezentujących roczniki 70. podkreślany jest także brak gestu odrzucenia¹², dominujące poczucie alienacji¹³, jak również powielanie poetyki brulionowej¹⁴. Ale w młodej poezji pojawiają się również inne tendencje, chociażby postmodernistyczna gra z popkulturą¹⁵ i nowymi mediami¹⁶.

Owo literackie rozproszenie, problemy z kanonem i jednoczesna tęsknota za nim, krytycznoliteracki wielogłos oraz przymus zajmowania się fragmentami, wycinkami, mikropoetykami (przymus, który jest konsekwencją braku wyraźnych cech pokoleniowych i tendencji wspólnotowych) powodują, iż wzrasta ilość różnorodnych tropów interpretacyjnych i wciąż odkrywane są nowe przestrzenie lirycznych wypowiedzi.

Mimo świadomości wydawniczego i krytyczno-literackiego rozproszenia, wielu badaczom towarzyszy przekonanie o swoistej jedności literatury, wspólnocie piszących i czytających. Michał Paweł Markowski, analizując dzieła Julii Kristej, stwierdził:

„Literatura jest przestrzenią wyobrażonej wspólnoty, w której nikt nie jest sam. Tym samym są, powinny być nauki humanistyczne: nie tyle przestrzenią obiektywnego

⁹ Zob. I. Stokfiszewski, *Polska poezja uników*, „Gazeta Wyborcza” 2007 [8 lutego].

¹⁰ P. Śliwiński, *Przygody z wolnością. Uwagi o poezji współczesnej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 5.

¹¹ K. Maliszewski, *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Instytut Wydawniczy Świadectwo, Bydgoszcz 1999, s. 9.

¹² M. Stala, *Czy coś się zaczyna?*, rozmowę przeprowadził Piotr Marecki, w: *Tekstyli o rocznikach „siedemdziesiątych”*, red. P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski, Krakowska Alternatywa & Rabid, Kraków 2002, s. 512.

¹³ Zob. R. Wiśniewski, *Alienanci. Wyznanie idioty*, w: *Tekstyli...*, s. 550-571.

¹⁴ Na przykład: P. Śliwiński, *Dehnelizacja*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 16.

¹⁵ Idealnym przykładem jest twórczość Jasia Kapeli, który opublikował dwa tomy wierszy *Reklama* (Kraków 2005) oraz *Życie na gorąco* (Kraków 2007).

¹⁶ Zob. B. Bodzioch-Bryła, *Ku ciału post-ludzkiemu...Poezja polska po 1989 roku wobec nowych mediów i nowej rzeczywistości*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006.

poznawania, co budowaniem wspólnoty osób mówiących i czujących”¹⁷.

I mam wrażenie, iż właśnie temu ma służyć analiza świadectw obcości, której się podjęłam.

Ale pojawia się kolejne pytanie: dlaczego analizuję to zjawisko przede wszystkim na podstawie twórczości kobiet? Jest to wybór w dużej mierze umotywowany przekonaniem, iż w przypadku wielu tekstów wpisujących się w nurt poezji kobiecej możemy zaobserwować podwójność wykluczenia — związaną z wciąż aktualnymi, także w przestrzeni literackiej, fantazmatami płci¹⁸. Ale nie ten argument był najważniejszy. Sądzę bowiem, iż utwory wybranych przeze mnie autorek, które jak podkreślałam we wstępie rozprawy — w większości nie są znane szerszemu gronu czytelników, ze względu na „inność” poetyk i poruszanej problematyki, stanowią niezwykle, literacki dokument opowiadający o obcości jako karze i nagrodzie.

I jeszcze jedna kwestia. Moim rozważaniom będą towarzyszyły spostrzeżenia Karola Maliszewskiego, który przypominał:

„Nie biorę do ręki kupy zszytego papieru ze słowami zapisanymi w maniakałnych rządках, biorę do ręki człowieka, który wysiła z głębi swej inności (bo zawsze jest inność, odrębność, chociaż pokusy homogenizacji są wielkie) sygnały stanowiące o jego istnieniu, to istnienie scalające”¹⁹.

Interpretacja lekceważąca tę perspektywę, jest bowiem lekturą niepełną, przerwany komunikatem i zerwaną więzią.

3.1. Twórca jako Inny

Michel Foucault w *Szaleństwie i literaturze* podkreślił:

„Geniusz daje się poznać już w dzieciństwie: nie w psychologicznej formie przedwczesnej dojrzałości, lecz w świetle osobistego prawa niewczesności, bycia nie na czasie w stosunku do epoki, choć absolutnego spełnienia w stosunku do samego siebie”²⁰.

¹⁷ M. P. Markowski, *Przygody ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristewej*, w: J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Ryziński, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007, s. 45.

¹⁸ Choć podczas interpretacji tekstów przyglądam się represjom związanym z płcią, które dotyczą zarówno kobiecości, jak i męskości, to jednak nie da się ukryć, iż to płeć kobieca podlega im w znacznie szerszym wymiarze i ma (niestety) bogatą historię, stąd swoiste „potęgowanie” wykluczenia, o którym wspominam.

¹⁹ K. Maliszewski, dz.cyt., s. 5.

²⁰ M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, P. Pieniążek, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1999, s. 18.

Owo bycie nie na czasie, stygmat odmieńca, a przede wszystkim inność rozpoznawalna w najmłodszych latach i rzucająca światło (czy cień?) na całe dorosłe życie — powraca w kontekście analizy wizerunków wybitnych twórców. Dziecko jest inne z kilku powodów: nie przynależy w pełni do świata dorosłych, nie posługuje się jeszcze narzędziami i mechanizmami, które umożliwiają sprawne dostosowanie się do otoczenia, ale inność dziecka to również tkwiący w nim potencjał medium, symbioza intuicji, instynktu i wyobraźni, a także duchowej i cielesnej czystości. Natomiast dziecko genialne, kwestionujące swoim istnieniem stereotyp dziecka jako taki, po części traci przypisaną mu bezbronność, wydaje się być stare i młode zarazem, a więc obce. W *Nie-Boskiej Komedii* spotykamy chyba najdoskonalszą charakterystykę dziecka-poety, twórcy-odmieńca:

„Czemu, o dziecię, nie hasasz na kijku, nie bawisz się lalką, much nie mordujesz, nie wbijasz na pal motyli, nie tarzasz się po trawnikach, nie kradniesz łakoci, nie oblewasz łzami wszystkich liter od A do Z? — Królu much i motyli, przyjacielu poliszynela, czarcie maleńki, czemuś tak podobny do aniołka? — Co znaczą twoje błękitne oczy, pochylone, choć żywe, pełne wspomnień, choć ledwo kilka wiosen przeszło ci nad głową? — Skąd czoło opierasz na rączkach białych i zdajesz się marzyć, a jako kwiat obarczony rosą, tak skronia twoje obarczone myślami? — [...] Tymczasem wznosisz i piękniejesz — nie ową świeżością dzieciństwa mleczną i poziomkową, ale pięknnością dziwnych, niepojętych myśli, które chyba z innego świata płyną ku tobie [podkreśla — K.Z-C.] — bo choć często oczy masz gasnące, śniade lica, zgięte piersi, każdy, co spojrzy na ciebie, zatrzyma się i powie: „Jakie śliczne dziecię!” — Gdyby kwiat, co wędnie, miał duszę z ognia i natchnienie z nieba, gdyby na każdym listku, chylącym się ku ziemi, anielska myśl leżała miasto kropli rosy, ten kwiat byłby do ciebie podobnym [...]”²¹.

Orcio: dziecko poety i dziecko-poeta, staje się wcieleniem fantazmatu twórcy jako Innego, zdystansowanego do rzeczywistości, naznaczonego obcością niczym chorobą, mówiącego jakby nie w swoim języku, zaabsorbowanego myślami — które nie tyle odrywają od codzienności, lecz demaskują jej przemijalność, uzmysławiają nieważność. Owa klątwa wisząca nad Orciem, który staje się poetą z woli umierającej matki, łączy twórczość z przeznaczeniem — a talent z przekleństwem i darem.

Ale fantazmat twórcy jako Innego objawia się nie tylko w dziełach artystycznych, lecz jest równie silnie zakorzeniony w praktyce społecznej, stanowiąc element stereotypu twórcy. Jest to stereotyp oparty na wyraźnym dualizmie: ziemskości i boskości, geniuszu i obłąkania. W wyobraźni społecznej, wzorach kultury, ale także historii sztuki utrwalony jest symbol twórcy wybrańca, naznaczonego boskością i talentem, dysponującego kluczem

²¹ Z. Krasiński, *Nie-Boska Komedia*, Dom Książki, Kraków 1991, s. 22-23.

do tajemnicy ludzkiej egzystencji, prawdy i piękna; geniusza oderwanego od tego, co przyziemne i materialne. Stanisław Jaworski w znakomitej, syntetycznej analizie procesu twórczego *Piszę, więc jestem* przytacza fragmenty badań Claude Abastado, który zauważył, iż wśród mnożących się mitów poety po 1750 r. dominowała właśnie idea „geniuszu”, która stała się:

„(...) członem dyskursu filozoficznego (jako jeden ze składników trójcy: geniusz «duch» języków, geniusz ludów i geniusz inwencji»²².

Kim jednak byli pierwsi twórcy, pod jaką postacią (w sensie aktów i wytworów) przejawiał się ich geniusz? Szamani, kapłani, wróżbici — poprzez doświadczane wizje, więź ze sferą mistyczną, zdolności profetyczne stali się pratywórcami, łącznikami z nieznaną sferą nadrzeczywistości, a przede wszystkim tłumaczami języka bogów. Takim pośrednikiem był właśnie Orfeusz — książę muzyki i poezji, który swoją sztuką łagodził instynkty drapieżnych zwierząt, uspakajał wzburzone morza, wydawało się, iż niemal kruszył serca nieprzejednanych bogów. Gdy grał, otaczali go wyznawcy — ziemi i nieba; kiedy milczał stawał się opuszczoną świątynią. Zresztą ten specyficzny, pierwotny obraz twórcy — mistyka i kapłana odrodził się jako element mitu poety romantycznego²³, w ramach którego twórca uosabiał duchową forpocztę, był metafizycznym buntownikiem, kimś na tym świecie, lecz nie z tego świata, przewodnikiem dla zagubionych, lekarzem dla chorych, „bogiem” opuszczonych. Już Novalis w *Kwietnym pyłe* podkreślał:

„Poeci i kapłani tworzyli początkowo jedność i tylko czasy późniejsze ich rozdzieliły. Ale prawdziwy poeta zawsze pozostaje kapłanem, podobnie jak prawdziwy kapłan poetą”²⁴.

Lecz romantyzmowi zawdzięczamy odkrycie jeszcze innego wymiaru twórcy, który tworząc — mierzy się z wewnętrzną ciemnością, będąc we władaniu natchnienia, owszem, zbliża się do sacrum i tajemnicy, lecz nieraz ulega również pokusie pychy i żądzy władzy. W micie poety romantycznego odżywa bowiem odwieczny dualizm twórcy i zarazem jego dramat: jest ziemski i boski, nieśmiertelny poprzez dzieło, lecz śmiertelny w swojej cielesności. „Przez ciebie płynie strumień piękności, ale ty nie jesteś pięknnością. — Biada ci — biada!”²⁵ — twórca jest więc jedynie skałą wydrążoną przez ów strumień, kruchym naczyniem dla przychodzącego z zewnątrz natchnienia, formą dla „nawiedzającej” go treści.

²² Cyt. za: S. Jaworski, *Piszę, więc jestem. O procesie twórczym w literaturze*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1993, s. 20.

²³ Romantyzm reaktywuje mit orficki, ale rozbudowuje go m.in. o samotność twórcy w społeczeństwie i jego symboliczne wygnanie i problem (auto)wykluczenia.

²⁴ Novalis, *Kwietny pył*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830*, oprac. A. Kowalczykova, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 179.

²⁵ Cyt. za: Z. Krasiński, *Nie-boska komedia*, Dom Książki, Kraków 1991, s. 5.

Motyw twórcy-kapłana powróci w nieco zmodyfikowanej formule w okresie dekadentyzmu, kiedy to wyartykułowana zostanie wyższość artysty nad społeczeństwem — traktowanym w kategoriach mieszczańskiej zbiorowości, pozbawionej duszy w sensie dosłownym i metaforycznym (dusza jako symbol poezji, ale i absoliutu). Stanisław Przybyszewski w *Confiteorze* podkreśli, iż artyści, pierwszego proroka i maga, nie obchodzą „ani prawa społeczne, ani etyczne [...]”²⁶, jest on bowiem „Panem Panów”²⁷, kapłanem jedynej religii — sztuki. Ponadto poeta jest:

„(...) zarówno święty i czysty, czy odtwarza największe zbrodnie, odkrywa najwstrętniejsze brudy, gdy oczy w niebo wbija i światłość Boga przenika”²⁸.

I tak oto mit poety romantycznego przechodzi modernistyczną rewitalizację, w ramach której spotęgowane napięcie pomiędzy społeczeństwem a twórcą będzie traktowane jako źródło inspiracji i zarazem egzystencjalnego dramatu artysty, natomiast prawo do amoralności stanie się symbolem twórczej niezależności. Temu procesowi towarzyszyć będzie reaktywacja i popularyzacja symbolu „poety wyklętego”, buntownika i idealisty zarazem, melancholijnego rycerza-włóczęgi, wizjonera wyprzedzającego epokę. Ale, jak twierdzi Zofia Rosińska, obraz twórcy jako Innego ukształtowany w okresie dekadentyzmu, w pewnym stopniu odpowiadał nie tylko samym artystom, lecz również społeczeństwu, bowiem: „(...) zaspakajał pragnienia różnych grup ludzkich”²⁹.

Z jednej więc strony twórca powracał do swoich praźródeł: duchowości, nawiedzenia i profetyzmu:

„Miał kontakt z siłami duchowymi; czerpał stąd zdrowie moralne. Paradoksalnie więc, mit chorego-artysty dla niego samego przynajmniej zawierał także obraz chorego ładu społecznego”³⁰.

Z kolei z perspektywy społeczeństwa, korzystającego również z tegoż mitu, dopuszczalna była akceptacja odrębności twórców, ale akceptacja na specjalnych warunkach — związana z możliwością niedostrzegania ich istnienia, lekceważenia głosu twórcy jako chociażby symptomu choroby. Autorka *Psychoanalitycznego myślenia o sztuce* podkreśla, iż tzw. filisterska społeczność:

²⁶ S. Przybyszewski, *Confiteor*, zbiory „Wirtualnej Biblioteki Literatury Polskiej” Instytutu Filologii Polskiej UG [on-line] [dostęp 1 czerwca 2007].
Tekst dostępny w sieci: <http://f.polska.pl/files/47/106/100/Confiteor.pdf>, s. 47.

²⁷ Tamże, s. 49.

²⁸ Tamże.

²⁹ Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 91.

³⁰ Tamże.

„Zabezpieczała przez to swój sposób życia, istniejący ład, a zarazem — jeśli chciała — mogła uczestniczyć w artystycznych dokonaniach”³¹.

Analizując czynniki wpływające na ukształtowanie się stereotypu twórcy jako Innego, zauważyliśmy, iż niemalże równoległe do wyobrażenia twórcy jako naznaczonego boskością geniusza, elity duchowej i intelektualnej, pośrednika i tłumacza, pojawiała się zupełnie inna perspektywa związana ze społecznym odbiorem artysty, skupiająca się przede wszystkim na jego związku z szaleństwem, chorobą i skazą³². Przyglądając się swoistej archeologii twórczości rozumianej jako proces recepcji nie tylko dzieł artystycznych, ale również samego artysty jako członka społeczeństwa, zauważymy, iż geniusz twórcy ulegał kwestionowaniu wielokrotnie — czynili to nagminnie chociażby filozofowie.

Sokrates podkreślał, iż umiejętności poetów nie są konsekwencją rozbudzonego intelektu, lecz tzw. „przyrodzonej zdolności”³³, która sprawia, iż są „nawiedzani” przez bogów. Natomiast, jak sygnalizuje słynny myśliciel, sami twórcy do końca nie mają świadomości tego, co właściwie mówią i wcale nie są najmądrzejszymi ludźmi, choć próbują tegoż pozoru bronić. Natomiast Platon, pisząc o poetach i pieśniarzach, zwraca uwagę na ich stan odejścia od zmysłów, szału i zachwyty, które towarzyszą procesowi twórczemu³⁴:

„Jak korybanci nie przy zdrowych zmysłach tańczą, tak i pieśniarze nie przy zdrowych zmysłach piękne pieśni owe składają”³⁵.

Źródłem tego przedziwnego stanu był, według filozofów, akt wstępowania w poetę boga, który używał twórcę jako swoistego narzędzia umożliwiającego przemówienie wprost do ludzi, w znanym im języku („to nie oni sami mówią te bezcenne rzeczy: nie ci, których rozum odszedł, tylko bóg sam mówi i przez nich się do nas odzywa”³⁶).

Stąd późniejsze określenia procesu twórczego w kategoriach intuicji bądź instynktu, jak pisał Pierre Emmanuel — wiersz przychodzi do twórcy nocą, „(...) To chce się wypowiedzieć w nim”³⁷.

³¹ Tamże.

³² Władysław Stróżewski twierdzi natomiast, iż „Gdy mówimy o osobowości artysty, nie wolno oddzielać jej od osobowości człowieka będącego artystą”. Badacz widzi w osobowości twórcy swoistą jedność, której nie można rozbić, na przykład na wybitnego artystę i marnego człowieka. Jeżeli jednak mamy do czynienia z sytuacją, w której to spotykamy artystę tworzącego, według nas, wspaniałe dzieła i będącego zarazem nieciekawym człowiekiem, jest to zapewne wynik naszej błędnej perspektywy: albo mylimy się w ocenie dzieła albo człowieka. Zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007, s. 218-222.

³³ Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, s. 188.

³⁴ Platon, *Ijon*, w: Tegoż, *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ijon*, tłum. W. Witwicki, Książnica Polska, Lwów – Warszawa 1921, s. 156-157.

³⁵ Tamże, s. 156.

³⁶ Tamże, s. 157.

³⁷ P. Emmanuel, *Le goût de l'Un*, Paris 1964, s. 29. Cyt. za: S. Jaworski, dz.cyt., s. 11.

Poezja staje się więc tajemnicą, która szuka swojego języka. Zresztą w podobny sposób odczytywane były słowa wypowiedane w transie przez kapłanów, szamanów i wizjonerów — bogowie, duchy, przodkowie używali ich ciał jedynie jako narzędzia umożliwiającego nawiązanie kontaktu z żyjącymi. Ale zauważmy, szaleństwo interpretowane w tym kontekście, nie było jeszcze stanem deprecjonującym, lecz swoistym symbolem naznaczenia, wizytówką boskiego wybrańca.

Michel Foucault podkreślił, iż już w końcu XVIII wieku doszło do ustanowienia szaleństwa jako choroby umysłowej. Wraz z redefinicją szaleństwa w kategoriach jednostki chorobowej oraz w konsekwencji rozwijającego się od połowy XVII wieku procesu izolowania i internowania szaleńców w miejsca tzw. odosobnienia, stopniowo coraz bardziej widoczna stawała się więc zmiana dotycząca interpretowania szaleństwa, a także jego związku z twórcą. I tak oto, w ramach społecznego osławiania „inności” twórcy, poszukiwano analogii między artystycznym „szaleństwem” a jednostką chorobową. Cesare Lombroso przeprowadził dyskusyjne i z dzisiejszej perspektywy dość groteskowe badania dotyczące powiązań między geniuszami a ludźmi obłąkanymi (1864 r.), w wyniku których stwierdził, iż czynniki typu: krajobraz górzysty, wyższa temperatura, przebywanie w krajach nadmorskich i wulkanicznych wpływają na wzrost występowania na danym terenie zarówno geniuszy, jak i szaleńców. I choć badacz był daleki od stwierdzenia, że wszyscy geniusze są obłąkani (Lombroso sygnalizował, iż możemy spotkać zarówno genialnych szaleńców, jak i geniuszy obłąkanych oraz nieobłąkanych), to jednak wielokrotnie wymieniał wspólne cechy dla osób naznaczonych geniuszem i szaleństwem:

„egzaltacja połączona z wrażliwością i przerywana stanami znużenia, wyczerpania, które są jej następstwem, oryginalność utworów artystycznych i odkryć, mimowolność i bezwiedność twórczości, używanie specjalnych wyrażań, wielkie roztargnienie, silna skłonność do samobójstwa, wreszcie dosyć często – alkoholizm i olbrzymia próżność”³⁸.

Funkcjonuje przekonanie, iż swoistą więź pomiędzy szaleństwem a sztuką podtrzymała psychoanaliza, której zwolennicy skupiali się na ujawnianiu kryzysu wpisanego w egzystencję autora, posługując się psychoanalitycznym *leitmotivem*: trauma zaistniała w dzieciństwie, zahamowania seksualne, w konsekwencji nieudane związki, nerwica oraz kompleksy jako mechanizm uruchamiający proces twórczy. Definiowanie konfliktów wewnętrznych twórcy w kategoriach niespełnienia, melancholii i stłumienia spowodowało, iż upowszechnił się stereotyp twórcy jako neurotyka. Tymczasem Zygmunt Freud

³⁸ C. Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*, tłum. J. L. Popławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 336.

był wyraźnie zdystansowany wobec bezpośredniego utożsamiania twórczości i neurozy. Zofia Rosińska jako dowód przytacza następujący fragment *Tabu i ambiwalencji uczuć*:

„Z jednej strony neurozy wykazują uderzającą i daleko sięgającą zgodność z wielkimi społecznymi wytworami — sztuką, religią i filozofią, podczas, gdy z drugiej strony wydają się ich zniekształceniem”³⁹.

Badaczka jednocześnie podkreśla, iż uznanie twórczości za przejaw nerwicy, które nastąpiło w ramach recepcji psychoanalizy, było bardziej efektem dominującego na przełomie XIX i XX wieku stereotypu twórcy jako Innego (chorego?) niż wnioskiem wyprowadzonym bezpośrednio z badań Freuda. Oczywiście, pomiędzy neurotykiem a twórcą istnieje szereg punktów stycznych (wewnętrzne konflikty, niespełnienie, nadwrażliwość itp.)⁴⁰, ale jak słusznie zaznaczył Otto Rank — różnice są fundamentalne. Jeżeli, porównując twórcę i neurotyka, przyjmiemy za wspólny punkt wyjścia: brak satysfakcji z samego siebie i w związku z tym uruchomienie procesu destrukcji (dekonstrukcji) własnej osoby, to zauważymy, iż neurotyk zatrzymuje się w fazie destrukcyjnej, tymczasem artysta dzięki silnej woli przekracza etap destrukcji i podejmuje wysiłek konstrukcji własnego ja, na zgliszczach ja zniszczonego⁴¹.

Artysta, w tym kontekście, to przede wszystkim człowiek, który jest w stanie w sposób praktyczny wykorzystać swoją nerwicę — według Zofii Rosińskiej prawdziwy twórca jest więc „utalentowanym zdrowym nerwicowcem”⁴², obdarzonym silnym ego, umiejętnością uwznioślenia (sublimacji) oraz biseksualnością (interpretowaną jako łączenie „żeńskiej” pasywności — patrz: poddanie się natchnieniu, inspiracja sferą id oraz męskiej „aktywności” — kontrolującej treści stłumione i wykorzystującej je w sferze ego). Za przejaw twórczej osobowości traktowana jest również zdolność związana z elastycznością represji (kontrolowany przepływ treści ulegających stłumieniu) i regresją (powrót do wcześniejszego etapu rozwoju psychicznego). W przypadku artysty procesy te, kontrolowane i twórczo wykorzystywane, mogą stać się źródłem artystycznej inspiracji⁴³.

Twórczość jest, oczywiście, interpretowana jako jedna z form sublimacji (uwznioślenia) popędu, przetransponowania instynktów na nowe cele i wartości, ale drugim

³⁹ Z. Freud, *Tabu i ambiwalencja uczuć*, w: Tegoż, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, KIW, Warszawa 1967, s. 82. Cyt. za: Z. Rosińska, dz.cyt., s. 92-93.

⁴⁰ Autor *Psychologii twórczości* podkreślił: „Podobieństwo między twórczością a zaburzeniami z kręgu schizofrenii jest więc podobieństwem podstawowych sposobów poznawania rzeczywistości i przetwarzania informacji. Różnica sprowadza się do kontroli lub jej braku”. E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 143.

⁴¹ Z. Rosińska, dz.cyt., s. 98-99.

⁴² Tamże, s. 104.

⁴³ Więcej na ten temat: Z. Rosińska, dz.cyt., s. 106 -109.

tropem interpretacyjnym związanym z psychoanalitycznym spojrzeniem na artystyczną aktywność, jest definiowanie jej jako swoistej analogii marzenia sennego na jawie. Jak zauważył Stanisław Jaworski:

„Porównawszy poetę do dziecka, które stwarza sobie swój własny świat (...), stwierdza Freud, iż u dorosłego «każda fantazja jest spełnieniem pragnienia, korektą nie dającej zadowolenia rzeczywistości»⁴⁴.

Ale nie każda fantazja ulega przecież przekształceniu w dzieło artystyczne — to, co o tym decyduje, to jak potwierdza Zofia Rosińska, silna potrzeba komunikacji, która tkwi u źródeł procesu twórczego⁴⁵.

Reasumując, istnieją dwa podstawowe rodzaje psychoanalitycznego myślenia o sztuce, które powracają w krytycznoliterackich interpretacjach⁴⁶. *Model egoiczny*, który zakłada dominującą rolę *ego* — ujawnianie, kontrolowanie i nadawanie znaczeń treściom nieświadomym odbywałoby się więc w sferze świadomości, decydującej o procesie twórczym oraz *model oniryczny*, traktujący sztukę właśnie jako sen na jawie. W ramach tego modelu następuje zakwestionowanie podziału na „świadomą” formę i „nieświadomą” treść. Badacze, będący zwolennikami tej koncepcji, skupiają się więc na strukturze treści nieświadomych stanowiących rodzaj szyfru, który wkracza w sferę *ego* i ulega pod jej wpływem przeobrażeniom; przeobrażeniom, których końcowy efekt uniemożliwia radykalne oddzielenie tego, co jest świadome i nieświadome:

„Nie mamy bowiem dostępu do czystej nieświadomości, podobnie jak nie mamy dostępu do czystej świadomości”⁴⁷.

Inność twórcy oscylująca między geniuszem i chorobą, świadomością i nieświadomością, wydaje się jednak nieustannie wymykać próbom jednoznacznego zdiagnozowania, bowiem fenomenowi artysty i sztuki do końca nie wyjaśnia ani biografizm, ani psychologia twórczości.

W jaki sposób fantazmat twórcy jako Innego odzwierciedla się w tekstach wybranych przeze mnie poetek współczesnych? Analizę tekstów: *Drogie dziecko* autorstwa Elżbiety Michalskiej, *Wiersz wypaczony* Edy Ostrowskiej oraz *tentota* Marii Cyranowicz, chciałabym poprzedzić krótką refleksją na temat możliwości interpretowania roli i statusu szaleństwa w kontekście życia społecznego i jego funkcji represyjnych — refleksją, która

⁴⁴ S. Jaworski, dz.cyt., s. 25.

⁴⁵ Z. Rosińska, dz.cyt., s. 133.

⁴⁶ Oba modele zostały bardzo szczegółowo opisane w książce Zofii Rosińskiej, do której odwołuję się analizując psychoanalityczne spojrzenie na twórcę.

⁴⁷ Tamże, s. 156.

pozwole umieścić interpretowane teksty poetyckie w kontekście antropologicznej dyskusji o stygmatyzowaniu inności.

Rozum i szaleństwo, niczym dzień i noc, pozostawały, według Michela Foucaulta, w ścisłej relacji warunkującej wzajemne istnienie, odwiecznym sporze opartym na dialogu. Autor *Historii szaleństwa* podkreśla, iż skodyfikowanie szaleństwa jako choroby umysłowej (koniec XVIII wieku) i rozwój psychiatrii spowodowały, iż wymiana, a raczej ów dialog pomiędzy rozumem a nie-rozumem został zagłuszony, odtąd dominuje bowiem tzw. monolog rozumu *nad* szaleństwem⁴⁸ (tj. język psychiatrii), a obłąd przechodzi nieuchronnie w sferę milczenia, nieobecności dzieła. Tymczasem, jak podkreśla Foucault, rozum nie może funkcjonować bez szaleństwa, mimo że:

„(...) racjonalne poznanie, ujmujące szaleństwo, redukuje je i rozbraja, ofiarowując mu kruchy status patologicznego przypadku”⁴⁹.

Problem więc powraca: oto Inne zostaje ponownie sprowadzone do Tego Samego — oczywiście, niedosłownie, tzn. nigdy nie stanowiąc w istocie Tego Samego, lecz pozostając w obszarze jego kontroli.

Marcin Czerwiński we wstępie do *Historii szaleństwa* zauważył, iż wyłaniające się z analiz Michela Foucaulta wizje szaleństwa rozpadają się na dwa dyskursy, a dzieje się to w momencie:

„(...) kiedy Europejczycy przestają je [czytaj szaleństwo — podkreśla K.Z-C] traktować w kategoriach nawiedzenia-grzechu, czynią zeń zaś chorobę (...) wymagającą ścisłej izolacji”⁵⁰.

Momentem przejściowym, w którym owe dyskursy stykają się ze sobą jest okres klasycyzmu:

„Podczas gdy renesans rozwiązał szaleństwu język, poskramiając co prawda jego impet, klasycyzm każe mu zamilknąć, stosując osobliwą przemoc”⁵¹.

Otóż, jak twierdzi autor *Szaleństwa i literatury*, to właśnie obłąkani zaczną spełniać w XVII wieku rolę, która w średniowieczu przypadała trędowatym — przeznaczeniem szaleństwa okaże się więc izolacja i wykluczenie, szaleńcy będą podlegać segregacji, podobnie jak niegdyś zarazeni, obłąd będzie rozpoznawalny w sposób natychmiastowy jako wynik odchylenia od normy, a więź rozumu i szaleństwa w konsekwencji zostanie

⁴⁸ M. Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 6.

⁴⁹ M. Foucault, dz.cyt., s. 10.

⁵⁰ M. Czerwiński, *Wstęp*, w: M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 9.

⁵¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 53.

unieważniona. W ten sposób obłąd przestanie być traktowany jako jedna z istotnych postaci rozumu”⁵² i zatarciu ulegnie przekonanie, iż:

„(...) obłąd i rozum wchodzą we współzależność wieczyste odwracalną, za której sprawą wszelki obłąd posiada swój rozum, który go osądza i ujarzma, a wszelki rozum posiada swój obłąd, w którym napotyka własną śmieszność”⁵³.

Foucault, ukazując utożsamianie braku rozumu z występkiem i przyglądając się różnorodności przedstawicieli tzw. Nie-Rozumu, którzy byli początkowo zamykani razem w miejscach odosobnienia (m.in. wenerycy, homoseksualiści, lunacy, przestępcy, prostytutki, osoby podejmujące próby samobójcze, wolnomyśliciele, jednostki zajmujące się magią i czarami, niepełnosprawni, biedota, obłąkani), demaskuje jednocześnie utylitarne funkcje społecznego internowania, m.in. postulat likwidacji żebractwa i bezrobocia.

Z jednej więc strony pod szyldem etosu pracy przedstawiciele Nie-Rozumu byli traktowani jako „(...) tania siła robocza w okresie pełnego zatrudnienia i wysokich płac”⁵⁴. Z drugiej natomiast strony w okresie pojawiającego się bezrobocia — izolacja służyła ochronie społeczności przed ewentualnymi zamieszkami.

I jeszcze jedna funkcja związana z internowaniem w miejsca opustoszałe po trędowatych — ów „obłąd” w szpitalach podlegał obserwacji, rozpoznaniu i kontroli, a więc ukonkretnieniu i uprzedmiotowieniu zarazem. W ten oto sposób izolowanie spełniało więc swoją rolę, ale to nie eliminacja zbędnych elementów społecznych była w tym procesie najważniejsza, o czym przypomina nam autor *Historii szaleństwa*:

„Nie w celu wyhamowania zarazy odpędzono trędowatych; nie w celu pozbycia się «społecznych» internowano około 1656 roku setną część ludności Paryża. Ów gest miał inny wymiar: nie wyosabniał obcych o rysach utajonych (...), on ich kreował (...)”⁵⁵.

Myśl Michela Foucaulta w wielu aspektach wydaje się zbieżna z przekonaniem zwolenników antypsychiatrii, którzy traktowali chorobę psychiczną jako mit, a właściwie „sytuację kryzysu mikrospołecznego”⁵⁶, natomiast szpitale psychiatryczne uznawali za symboliczną formę obozów koncentracyjnych „naszych nie wypowiedzianych i nie

⁵² Tamże, s. 46.

⁵³ Tamże, s. 40.

⁵⁴ Tamże, s. 72.

⁵⁵ Tamże, s. 84-85.

⁵⁶ Określenie to pojawia się w tekście Marii Janion, która przytacza opinię na temat schizofrenii autorstwa Davida Coopera. Zob. M. Janion, *Rozmowa pierwsza: o humanistycznym doświadczeniu antypsychiatrii*, w: *Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion i S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981, s. 351.

określonych wojen domowych”⁵⁷, a samą psychiatrię za narzędzie społeczeństwa represyjnego.

Jakie miejsce w tym kontekście wyznaczono dla twórcy, utożsamianego z tym, co symbolicznie „inne” oraz szaleństwa współtowarzyszącego nieraz artystycznej twórczości? Foucault podkreśla, iż obłęd jest „roz biciem twórczości”, „rozstrzygnięciem, poza którym dzieło nieodwołalnie przestaje istnieć (...)”⁵⁸, ostatnim momentem twórczości⁵⁹. Ale jednocześnie, autor *Szaleństwa i literatury*, przypomina nam, iż najbardziej fascynującym procesem jest śledzenie granicy w dziele, a właściwie owej przygranicznej przestrzeni, w której następuje spotkanie dzieła z unicestwiająącym go szaleństwem (milczeniem):

„Dzieło i coś innego niż dzieło mówią o tym samym i tym samym językiem jedynie na granicy dzieła”⁶⁰.

Dlaczego jest to moment tak fascynujący? Ponieważ dzieło, popadając w szaleństwo, staje się prowokacyjnym pytaniem zadany światu i zarazem zobowiązuje świat, otoczenie, nas — czytelników do stawiania sobie kolejnych pytań:

„Moment, gdy dzieło i obłęd pospołu rodzą się i spełniają, jest początkiem czasu, w jakim świat zostaje przez owe dzieło oznaczony i w jakim się staje przed nim odpowiedzialny”⁶¹.

To jest milczenie, które każe nam mówić.

Problem „domnianego szaleństwa” i funkcji społecznego etykietowania powraca w wierszu *Drogie dziecko* Elżbiety Michalskiej (ur. 1971) — autorki trzech zbiorów poetyckich: *Tu jest Tu, Tam jest Tam* (Białystok 1999), *Naszyjnik z grązeli* (Białystok 2001) oraz *Tracowiny* (Choroszcz 2001), laureatki wielu ogólnopolskich konkursów poetyckich oraz malarki ilustrującej własne książki. Michalska, mieszkająca od dziecka we wsi Złotoria (województwo podlaskie), podejmuje w swojej twórczości problematykę współczesnej wsi, a przede wszystkim napięcie pomiędzy przestrzenią miejską i wiejską z uwzględnieniem aktualnych przemian społecznych. W twórczości tej poetki ważne miejsce zajmuje również plastyczność i sensualność opisów natury, zresztą przyroda, obok marzeń i twórczości, staje się dla autorki jedną z najskuteczniejszych form ucieczki od rzeczywistości. Jest jeszcze jeden istotny wątek, który w poezji Elżbiety Michalskiej nabiera szczególnego wymiaru, a mianowicie liryczny zapis egzystencji samotnika i odmienca, traktowanego zarówno przez

⁵⁷ T. Szasz, *Diabeł, masturbacja, choroba psychiczna. Aforyzmy*, w: *Galernicy wrażliwości*, s. 279.

⁵⁸ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, s. 482.

⁵⁹ Tamże, s. 483.

⁶⁰ M. Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 25.

⁶¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, s. 483.

wieś, jak i miasto z dystansem bądź mniej lub bardziej kamuflowaną agresją. Twórczość bohaterki filmu dokumentalnego *Takie ze mnie dziwadło*⁶² jest wyraźnie zabarwiona autobiograficznie (autorka nie stosuje tu zresztą specjalnego kamuflażu), dlatego w jej wierszach odnajdujemy ślady autentycznych wydarzeń: zmaganie się z dysleksją i własną nadwrażliwością, trauma niedopasowania i nieprzystosowania, doświadczenia wyniesione ze szkoły podstawowej i zawodowej, codzienność wsi. „Ja” liryczne, wyłaniające się z tych wierszy, jest zawsze podwójnie wykluczone, zarówno zewnątrz (jako mieszkaniec wsi — stereotyp prowincji i jako „ja” artystyczne, czyli powracamy do stereotypu twórcy jako Innego), jak i wewnątrz, w grupie własnej (samotnik outsider na wsi, a w dodatku samotna kobieta — czyli wciąż funkcjonujący na wsi stereotyp starej panny). Michalska przygląda się w swojej twórczości jeszcze jednemu wymiarowi wykluczenia — stygmatowi biedy, powiązanemu wprawdzie ze stereotypem wsi, ale w przypadku poezji autorki *Tu jest Tu, Tam jest Tam* funkcjonującemu także niezależnie. W jednym z niepublikowanych wierszy poetka napisała:

„Wstydziałam się nędzy
do momentu kiedy
zaczęłam być z niej dumna.
Na bankiecie u wojewody
krewetki ozywają,
robactwo pączkuje
w sercach
biesiadników”⁶³.

Owo wykluczenie, jego wielowymiarowość i nieustanne stykanie się z dyskursem stygmatyzującym, dla którego kontrjęzykiem staje się poezja, jest dostrzegalne także w wierszu *Drogie dziecko*, który zdecydowałam się przytoczyć w całości:

„Zapytała mnie kiedyś pani doktor psychiatra
W poradni dla dzieci spóźnionych w rozwoju
- Drogie dziecko, powiedz co ostatnio czytałaś?...
A zresztą czy ty w ogóle umiesz czytać...Powiedz.
- Tak proszę pani, czasem czytam trochę

⁶² Film opowiadający o życiu i twórczości Elżbiety Michalskiej, w reżyserii Andrzeja Miłosza (brata poety Czesława Miłosza) i Anny Kowalskiej, został wyprodukowany przez TVP Białystok. W latach 2000-2002 emitowany był kilkakrotnie w II Programie TVP oraz w paśmie regionalnym.

⁶³ E. Michalska, *Blaszana miednica*, tekst niepublikowany.

choć opornie mi to wychodzi przyznaję, sylabizuję i stękam jakby składanie liter było najtrudniejszą rzeczą w świecie. Mimo to niedawno czytałam „Przygody Krasnala Hałabały”.

- O to wybitna pozycja – uszmkowane wargi doktorki zaciamkały.

- A powiedz o czym jest ta książka? Coś rozumiesz? Coś pamiętasz? Coś sobie wyobrażasz?... Zaczekaj, zaraz wezmę z szuflady centymetr krawiecki i zmierzę ci głowę –

- Akcja powieści rozgrywa się w lesie (właściwie to nieistotne dokładnie w jakim nadleśnictwie i stuleciu).

W dziupli starej sosny mieszka wiewiórka a w norze po zdechłym borsuku Krasnoludek Hałabała.

Krasnal i wiewiórka często się spotykają przy zbieraniu orzechów i poziomek no i w końcu zakochują się w sobie ale rzecz jasna nie mogą się pobrać, bo Krasnoludek nie jest Wiewiórką a Wiewiórka Krasnoludkiem...

To takie smutne. Wszyscy mieszkańcy lasu są zgorzzeni. W winie z wieczornej rosy wiewiórka topi swoje zale. Zaś Hałabała rusza w świat daleki zabierając na szczęście do kieszeni spróchniały ząbek ukochanej. –

- A powiedz mi jeszcze drogie dziecko jaki ta historia niesie w sobie morał? –

I siedzę półdupkiem na miękkim krzeselku. Strwożona blednę to znów czerwienieję, a pani doktor pisze na maszynie zapewne historię mojego upośledzenia. Klawisze trzeszczą, za ścianą w przedpokoju jakiś niedorozwój wyje⁶⁴.

Przyjrzyjmy się sytuacji wyjściowej zarysowanej w tym tekście — jest to zapis wizyty w poradni specjalistycznej, podczas której przeprowadzany jest wywiad z „pacjentem”. Rozmowa, którą śledzimy, jest relacjonowana z perspektywy dziecka, będącego — zgodnie z terminologią Foucaulta — przedmiotem oglądu. Doktor psychiatrii, zdradzająca od początku uprzedzenie i dystans, mechanicznie wykonuje czynności związane z diagnostyką pacjentki. Jej zachowanie przypomina „taśmową produkcję” słów i gestów. Właściwie ów wiersz mógłby posłużyć jako przykład tzw. sytuacji modelowej dla zwolenników antypsychiatrii. Mamy tu do czynienia z przerysowaniem odnoszącym się do przestarzałych metod badań (centymetr krawiecki do mierzenia obwodu czaszki), pojawiają się aluzje do rekwizytów związanych z systemem przesłuchań (stara, trzeszcząca maszyna do pisania, głosy dobiegające zza ściany) oraz objawia się nam, czytelnikom tego

⁶⁴ E. Michalska, *Drogie dziecko*, „Kultura” 2003/2004, s. 41.

wiersza, czysty mechanizm etykietowania, symbolicznego naznaczenia jednostki jako „innej”, zbędnej, opóźnionej — de facto wpisywania jej w psychologiczny szablon (warto w tym momencie przypomnieć o opisywanym w rozdziale *Piećlo Innego* zjawisku labelingu).

Ten wiersz jest dowodem na to, iż dyskurs stygmatyzujący ukrywa się w pozornie niewinnych zwrotach, ale uwaga: nie ukrywa się zbyt głęboko — jest widoczny na powierzchni komunikatu. Komentarz psychiatry dotyczący przeczytanej przez dziecko lektury, który brzmi: „O to wybitna pozycja” bądź pytanie „A zresztą czy ty w ogóle umiesz czytać...Powiedz”, dyskredytują dziecko-rozmówcę, sytuując go na obrzeżach dialogu, w obszarze podrzędności. Owszem, w ramach przedstawionej w tekście relacji, odnajdziemy bez trudu symptomy nadwrażliwości i neurotyczności podmiotu lirycznego (obsesyjna obserwacja szczegółu, patrz: „uszminkowane wargi psychiatry”, momentami być może nadinterpretacja zachowań lekarza, nerwicowość), ale współtworzą one duszną, klaustrofobiczną, by nie rzec „kafkowską” atmosferę tego wiersza, wiernie odtwarzają surowe pomieszczenie psychiatrycznych przesłuchań i panujący w nim klimat. Tytuł utworu *Drogie dziecko* ulega więc stopniowej demaskacji: owo sformułowanie symulujące grzeczność i troskę wobec rozmówcy (widoczne, jak wspomnieliśmy, na powierzchni komunikatu, już przy pierwszej lekturze tekstu), ma wyraźne drugie dno. To dziecko jest drogie, bo jest „specjalne”? Nie, to dziecko nie jest drogie, to tak naprawdę kolejny „niedorozwój” — jeden z tych, którzy wyją zza ścianę. Ale zauważmy — w tym pozornym dialogu pomiędzy lekarzem a pacjentem ani przez moment nie pojawia się współczucie bądź troska, nie ma chwili zawahania, jakiegokolwiek próby rzeczywistego przyjrzenia się problemom obecnego w poradni dziecka — dominuje konsekwentna obojętność (a może jest to stłumiona wrogość?) i formalizm, charakterystyczny dla mechanizmów kontroli społecznej. Zwrot „drogie dziecko”, w tym kontekście, niczego więc nie kamufluje, nie tłumii, nadaje jedynie dialogowi posmak ironiczny. To sformułowanie, wypowiedziane przez „uszminkowane, ciamkające” wargi psychiatry, sączy się niczym jad i brzmi paradoksalnie w kontekście przywoływanej w tekście „poradni”, która powinna spełniać przede wszystkim funkcję doradczą i opiekuńczą, a nie jedynie diagnozującą — i to jeszcze w tak mechaniczny, odindywidualizowany sposób, za pomocą sztywnych, przestarzałych metod i narzędzi.

Jednak gdybyśmy zatrzymali się na tym poziomie interpretacji, mogłaby pojawić się wątpliwość, dlaczego ten wiersz jest analizowany w kontekście fantazmatu twórcy jako Innego. Tymczasem rdzeniem tego tekstu staje się opowieść młodej pacjentki, inspirowana lekturą *Przygód Krasnala Hałabały*. W tej pozornie naiwnej dziecięcej konfabulacji, która powstała na bazie popularnej bajki Lucyny Krzemienieckiej, objawia się nie tylko

nieposkromiona, bogata wyobraźnia dziecka uznanego za opóźnione w rozwoju, ale również zmysł poetycki, liryczny instynkt przyszłej autorki, która pragnie opowiadać i poprzez mechanizm opowieści dystansować się od tego, co rzeczywiste. Do struktury baśni, opowiadanej przez „drogie dziecko”, wkracza więc życie i śmierć ze swoimi bezwzględными prawami. Krasnal nie mieszka już w dziupli po wiewiórcę (wersja Krzemienieckiej), lecz w norze po zdechłym borsuku. Więc między wiewiórką a Hałabalą traci przyjacielski charakter i zyskuje freudowski podtekst: miłość i wpisane w nią erotyczne niespełnienie. Baśń się rozpada. Niczym rdza wkrada się w nią dramat głównych bohaterów. Hałabala odchodzi z baśni zabierając ze sobą jedynie „spróchniały ząbek ukochanej”.

Ale zwróćmy uwagę — to właśnie w tym przełomowym momencie, gdy poetka opowiada swoją wersję bajki, podmiot liryczny odsłania się, otwiera. Nie ma już dziecka zamkniętego w ciasnym pokoju poradni specjalistycznej. Jest autor(ka).

To zachwycenie się, wręcz zachłyśnięcie opowieścią, które pojawia się u dotąd małomównej, przerażonej bohaterki wiersza, zostaje unicestwione przez modelowe pytanie o moralność, którym psychiatra podsumowuje wypowiedź pacjentki. W momencie, w którym rozpoczyna się milczenie bohaterki (nie-obecność języka), swój początek zyskuje zupełnie inna historia, spisywana na trzeszczącej maszynie do pisania.

Relacja pomiędzy „pacjentem” (twórcą) a lekarzem pojawia się także w *Wierszu wypaczonym* Edy Ostrowskiej — poetki, podobnie jak Elżbieta Michalska, nieznannej szerszemu gronu czytelników, która zadebiutowała w 1979 r. na łamach *Twórczości*. Ostrowska jest autorką trzynastu zbiorów wierszy m.in. *Nie znalazłam Chrysta. Wybór poezji* (Lublin 2003), *Baranek zabity. Dedykacje* (Lublin 2006) oraz *Wierszownik* (Kraków 2007), jak również książki prozatorskiej *Oto stoję przed tobą w deszczu ciała* (Warszawa 1983), będącej swoistym pamiętnikiem dokumentującym skrajne wyobcowanie, problem z nadwrażliwością i uzależnieniem. Od momentu debiutu, twórczość autorki *Wierszownika* pojawiała się co pewien czas w prasie literackiej, ale właściwie nie powstały szersze omówienia krytycznoliterackie analizujące rozwój tej poezji, jej światopoglądowe i językowe przeobrażenia⁶⁵. Trudno więc nie zgodzić się z Józefem Fertem, który pisząc o tomie *Nie znalazłam Chrysta* stwierdził:

„(...) nasza krytyka – myślę nie tylko o tej regionalnej, bo Ostrowska zdążyła w międzyczasie spod strzechy trafić na warszawskie salony — woli używać jej nazwiska

⁶⁵ Na uwagę zasługuje dwugłos krytyczny dotyczący twórczości Edy Ostrowskiej, autorstwa Józefa Ferty i Sławomira Żurka, zamieszczony w piśmie literackim „Akcent”: „Akcent” 2004, nr 1-2.

raczej jako egzemplum pewnej postawy kulturowej czy stylistycznej niż prowadzić głębinowe rozmowy o jej twórczości”⁶⁶.

Piotr Kuncewicz, wspominając o poezji Edy Ostrowskiej w książce *Agonia i nadzieja*, scharakteryzował jej wiersze za pomocą sformułowań: teksty skandalizujące, epatujące nimfomanią i schizofrenią, choć również dodał, iż zarówno w książce prozatorskiej, jak i tomach poetyckich „(...) znajdujemy sporo dziwactwa, ale i jakiś nowy, odważny i świeży ton”⁶⁷. Z kolei Sławomir Żurek, analizując wybór wierszy Ostrowskiej zatytułowany *Nie znalazłam Chrysta*, podkreślił różnorodność doświadczeń utrwalonych w tekstach publikowanych od 1979 r. (etap hippisowski), poprzez wiersze odzwierciedlające kryzys egzystencjalny i dojrzewanie wiary, aż do wierszy najnowszych, podejmujących tematykę religijności, ale także macierzyństwa i miłości⁶⁸. Natomiast Edyta Sołtys zwróciła uwagę na dostrzegalne w tej poezji połączenie erotyzmu i metafizyki, a jednocześnie swoiste zawieszenie pomiędzy normalnością a poetyckim szaleństwem. Sołtys podkreśliła również, iż inność Ostrowskiej tłumaczono dotychczas różnorodnie, zwracano uwagę na:

„śmiałość wyobrażeń erotycznych, niemal dotykana sensualność wierszy, kreacyjność, mnożenie neologizmów i jednocześnie nadużywanie licentia poetica, wyraźnie dostrzegane w metaforach-hybridach, zmysłowych, choć czasem prowokujących semantyczną pustką (...)”⁶⁹.

Rzeczywiście, Eda Ostrowska jest niepokorna pod względem warsztatu i wyobraźni, często korzysta z mikrojęzyków: archaizmów, gwarowości, neologizmów, intymnego skrótu (m.in. aforyzmu, dedykacji) i wprowadza, być może zbyt często, chaos stylistyczny, który może być odczytany jako maniera. Jest to poetka niekonsekwentna formalnie, ale w trakcie analizy jej tomów, odnieść można wrażenie, iż owa niekonsekwencja buduje zadziwiająco konsekwentną, logiczną w swojej odrębności całość. W wierszach z opublikowanych trzynastu tomów Ostrowskiej widać jej osobistą drogę, zarówno etapy rozwoju, jak i stagnacji, zdecydowanego zmierzania do celu, jak i mniej lub bardziej świadomego błędzenia, które, jak się okazuje, również jest po coś, także ma swój cel. Fenomen Ostrowskiej znakomicie uchwyciła Grażyna Borkowska, która przyglądając się twórczym poszukiwaniom autorki tomu *Nie znalazłam Chrysta*, stwierdziła:

⁶⁶ Józef F. Fert, *My poeci – my głupcy. Nad wyborem poezji Edy Ostrowskiej*, „Akcent” 2004, nr 1-2, s. 189. Tekst dostępny w sieci: http://www.free.art.pl/akcent_pismo/.

⁶⁷ P. Kuncewicz, *Agonia i nadzieja*, tom 3: *Poezja polska od 1956*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 561-562.

⁶⁸ S. J. Żurek, *Zapiski z czasów dojrzewania*, „Akcent” 2004, nr 1-2, s. 186-188.

⁶⁹ E. Sołtys, *Dziwna Eda*, „Pro Arte” 2007, nr 24, s. 68.

„Wiersze Edy Ostrowskiej nie mają żadnego odpowiednika w polskiej i niepolskiej literaturze. Żeby w przybliżeniu zdać sobie sprawę z ich jakości, trzeba myśleć o tej poezji jako o (niemożliwym do spełnienia) połączeniu niezwyklej wrażliwości Świrszczyńskiej, bólu doświadczanego przez Sylwię Plath i baśniowości, która pojawia się u Poświatowskiej, czy Harasymowicza”⁷⁰.

W *Wierszu wypaczonym*, który świadomie zestawiam z tekstem *Drogie dziecko* Elżbiety Michalskiej, pojawia się polemika z lekarzem jako reprezentantem normy, poprawności, służb publicznych przywracających odmieńców na łono społeczeństwa:

„Pani doktor
leczono mnie szarym mydłem i wodą
stosowano mokrą jesień i terapię
byłam złota – świecące ryby tańczyły we mnie
wzruszeniami

nocami przesychały sznury z bielizną
w nich woda i azot tłumili jęki

pani doktor
pani nie wstydzi się piersi pani oddycha przeponą
– gdy pani mąż umiera noże i lustra mszczą się
na urodzie

pani mnie bije po twarzy pali moje wiersze pani
jest
bardzo dobra
ale pani anielska dobroć jest nie do przyjęcia”⁷¹.

Formuła tego wiersza umożliwia odnalezienie co najmniej kilku tropów interpretacyjnych: *Wiersz wypaczony* przypomina nieco wyznanie podczas psychoterapii, monolog prowadzony przy milczącej obecności drugiej osoby, ale to może być również fragment listu bądź pamiętnika. Po krótkim, enigmatycznym przeglądzie metod leczenia (m.in. woda i szare mydło, czyżby czyszczenie z brudu — inności?⁷²), pojawia się poetycka autodefinicja, osobista diagnoza: „byłam złota / świecące ryby tańczyły we mnie /

⁷⁰ G. Borkowska, *Księga Edy*, „Wysokie obcasy” 2003, nr 29.

⁷¹ E. Ostrowska, *Wiersz wypaczony*, w: Tejże, *Nie znalazłam Chrysta*, Norbertinum, Lublin 2003, s. 39.

⁷² Zob. obcy jako brud — koncepcja Zygmunta Baumana została omówiona w rozdziale *Inność — między asymilacją w wykluczeniu (1.1.9. Inny ponowoczesny, odsłona druga: śmieć i egzotyka)*.

wzruszeniami”. Emocje obserwowane przez lekarzy, przyglądających się „pacjentce” z zewnątrz jak przez szybę akwarium, wrażliwość rozsadzająca wnętrze i poruszająca zmysły, powracający motyw wilgoci oraz wody — jako symbolu życia, ale i jego nieprzewidywalności, niestabilności, łez (?) — i wewnątrz tej sytuacji bohaterka, podlegająca procesowi czyszczeni-leczenia, podporządkowana obserwacji i kontroli. Jednak najbardziej interesujące wydaje się być to, co dzieje się w drugiej części tekstu, kiedy następuje swoista zamiana ról: to „pacjentka”, ale zauważmy także autorka (wiersze spalane przez terapeutkę) diagnozuje lekarza, demaskuje jego wewnętrzny dramat, nazywa go wprost.

Wielu badaczy zajmujących się problematyką szaleństwa w kulturze zwracało uwagę na jego utożsamianie z prawdą (prawdomównością), pozostającą w opozycji nie tylko do kłamstwa, ale konformizmu. Michel Foucault zauważył, iż:

„W Europie, w teatrze średniowiecznym lub renesansowym, lub też teatrze barokowym na początku XVII wieku, właśnie postaci szaleńca powierzano częstokroć zadanie mówienia prawdy”⁷³.

Jeżeli zestawimy owo spostrzeżenie z koncepcją etykietowania „chorych psychicznie” jako jednym z mechanizmów represji społecznej, wówczas szaleństwo okaże się stanem duchowej czystości i niewinności, a chorzy psychicznie przyjmą postać „kozłów ofiarnych”. Antonin Artaud stwierdził:

„Bo obłąkany jest także ten człowiek, którego społeczeństwo nie chciało wysłuchać i któremu chciało przeszkodzić w wypowiedzeniu prawd nie do zniesienia”⁷⁴.

Zresztą podobne przekonanie pojawia się u Rolanda Jaccarda, który sugeruje, iż szalenciec nie tylko podważa społeczne dogmaty, ale również przekonuje nas, iż istnieje inna niż oficjalna wersja rzeczywistości, gdyż tzw. społeczny porządek ukrywa drugie dno⁷⁵.

Czy ostrość sądów wypowiedzianych przez bohaterkę wiersza, demaskujących zahamowania i lęki psychoterapeutki, to wymiar owej prawdy, która właśnie w szaleństwie zyskuje pełnię niezależności i artykulacji? A może jest to cios za cios, okrucieństwo za okrucieństwo, efekt burzliwej personalnej interreakcji? Czym w tym kontekście stają się zniszczone wiersze? Czy jest to zemsta, unicestwienie prawdy, ale i zarazem unicestwienie dzieła, pozostawienie autorki samej w szaleństwie, bez ocalającego języka/tekstu? Czy spalenie wierszy nie jest więc symbolicznym „ubezwłasnowolnienie” poety, odebraniem mu jedynej broni, którą jest w stanie skutecznie się posługiwać? Zauważmy, fraza kończąca

⁷³ M. Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 245.

⁷⁴ A. Artaud, *Van Goch albo samobójca społeczny*, w: *Galernicy wrażliwości*, s. 474.

⁷⁵ R. Jaccard, dz.cyt., s. 8.

Wiersz wypaczony właściwie kwestionuje podział na dobro i zło. „Anielska dobroć” przejawiająca się w uderzeniu w twarz i spaleniu tekstów (choćby czyniona w tzw. dobrych intencjach) zostaje przecież moralnie unieważniona. Jest prezentem, którego nikt nie chce przyjąć.

Problem budowania własnej tożsamości (w tym autorskiej) w opozycji do normy — pojawia się w wierszu Marii Cyranowicz *tentota*, który ukazał się w zbiorze *i magii nacja* (Kraków 2001). W *Słowniku młodej polskiej kultury* tom ten został scharakteryzowany jako zbiór wierszy, w których:

„(...) przebijały się głosy nadwrażliwców, osób nieprzystosowanych, neurotycznych, skazanych na klęskę w racjonalnym, chłodnym świecie praktycznych wyborów”⁷⁶.

Właściwie niemal wszyscy bohaterowie, pojawiający się w opublikowanych przez autorkę tomach poetyckich⁷⁷ to jednostki przebywające nad przepaścią (emocji i języka). Są w pewnym sensie uwięzieni w dzieciństwie (patrz: kinderyzm), ale napięcie pomiędzy dorosłością a dzieciństwem przyjmuje w tej poezji nieco inną formułę, niż na przykład u Witolda Gombrowicza. W przypadku Cyranowicz wspomnienia z dzieciństwa (sprawnie wykorzystywana regresja) wytwarzają lirycznych bohaterów, których zdziecinniały język gier i zabaw odsłania nie tylko talent do konfabulacji, potencjał wyobraźni, intuicji i zmysłowości, ale służy tak naprawdę kamuflowaniu utrwalonej w pamięci traumy. Problem polega na tym, iż dziecko jest Innym, które nie tylko przeczuwa, ale i doświadcza. Dlatego struktura psychiczna żyjących w tych wierszach postaci ulega przeobrażeniom bądź po prostu radykalnemu rozpadowi, czego dowodem staje się również awangardowy język tych wierszy, którego odrębność i bunt realizuje się w przestrzeni lingwistycznego eksperymentu i hipertekstu.

W wierszu *tentota*, podobnie jak w *Drogim dziecku* Elżbiety Michalskiej i *Wierszu wypaczonym* Edy Ostrowskiej, podejmowana jest problematyka choroby i twórczości, budowana na bazie dystansu do narzędzi terapeutycznych, systemu zakazów i poleceń, a przede wszystkim stereotypów:

„wchodzenie z dziećmi surowo wzbronione
wejść pomimo to z sobą

⁷⁶ *Tekstyliia bis. Słownik młodej polskiej kultury*, red. P. Marecki, Korporacja Ha!art, Kraków 2006, s. 168.

⁷⁷ Dotychczas wydane zbiory M. Cyranowicz to: *neutralizacje* (Warszawa 1997), *i magii nacja* (Kraków 2001), *Piąty element to fiksja* (Warszawa 2004) oraz *Psychodelicje* (Warszawa 2006). Cyranowicz jest również współredaktorką antologii *Gada !zabić? Pa]n[tologia neolingwizmu* (Warszawa 2005).

z numerem choroby przesytytm do skroni
odbiegać nieco od normy ale w którą stronę

mieć rysopis : średni
wzrost : brązowe

oczy : nie ma
znaki : szczególne

rozebrać dać się wiwisekcji jak ze skóry królik
i pogrzebać sobie narzędziami w narządach

ponieważ sen ten jak jawa potrzebuje śpiącego
świętować każdy odruch warunkowy

a gdyby nigdy nic rozkładać
obustronne akcenty

na podstawie zniekształconego kształtu głowy
następujące wnosić rozpoznanie:

nieuleczalna lewitacja panowie i panie
stąd sufit do krwi pościerany o łokcie i kolana

w ramach autoterapii unikać fotoaparatów
i praktykować kaligrafię

pisać tylko po ciemku lub rękami w powietrzu
wywoływać oddechy na białym papierze⁷⁸.

Właściwie cała struktura tekstu kojarzy się z zapiskami z karty chorego bądź wewnętrznym regulaminem szpitala zamkniętego. Dodatkowo bezokolicznikowa forma konsekwentnie używana przez autorkę sprawia, iż liryczny komunikat przypomina rozkaz bądź — używając eufemizmu: zalecenie lekarskie⁷⁹. Oczywiście, wszystko tu jest parodią, przerysowaniem, hiperbolą. To swoisty przepis na bycie „chorym”, scenariusz, jak stać się modelowym odmieńcem z podziałem na role, odsłaniający kolejne etapy diagnostyki: wejść

⁷⁸ M. Cyranowicz, *tentota*, w: *Tejże, i magii nacja*, Zielona Sowa, Kraków 2001, s. 5.

⁷⁹ Gdybyśmy jednak zdecydowali się na eksperyment, zamieniając formę wszystkich bezokoliczników w tekście na czasowniki w 1 osobie liczby pojedynczej (tryb twierdzący), wówczas wiersz stałby się konsekwentnie opowiedzianą autodiagnozą.

do gabinetu, wylegitymować się, rozebrać, poddać wiwisekcji, podporządkować rozpoznaniu, rozpocząć autoterapię. W utworze m.in. powraca motyw stygmatyzacji („numer choroby przyszyty do skóry” niczym numeracja z obozów koncentracyjnych), rozpoznanie na podstawie kształtu czaszki (patrz: centymetr krawiecki w tekście Elżbiety Michalskiej) i traktowanej powierzchownie psychoanalizy (wiwisekcja, hipnoza, lewitacja, odruchy warunkowe). Umowna okazuje się także sama diagnoza. Czym bowiem jest „nieuleczalna lewitacja”? Ucieczką od tego, co ziemskie i rzeczywiste, chorobliwą skłonnością do marzeń (w snach i na jawie) — twórczością?

Ale z perspektywy fantazmatu twórcy jako Innego, najbardziej interesujące w tym tekście wydają się być dwa momenty. Pierwszy z nich: „odbiegać od normy ale w którą stronę” – *ten, to, czy ta?* Kim być, czym być (przedmiotem czy podmiotem, a jeżeli tym drugim, to w kostiumie jakiej płci, w jakim rodzaju: męskim, żeńskim, nijakim — a może być wszystkimi naraz, stąd *tentota*)? To jest pytanie postawione w konkretnym kontekście: jak być Innym w sytuacji, kiedy nawet inność i anormalność podlega stereotypizacji, kiedy każda choroba ma swój numer, jest skodyfikowana i generuje określony system zachowań i kontreakcji?

I drugi moment — dotyczący zaleceń związanych z autoterapią. Oto zalecenia: nie dokumentować własnego istnienia, nie przyglądać się zbyt wnikliwie sobie (unikać fotoaparatów), praktykować kaligrafię, a jeżeli już pisać, to „(...) tylko po ciemku lub rękami w powietrzu”. Zacierać formę, rozmywać sens, skupiać się na kształcie liter, pisać w ciemności lub właśnie dłońmi w powietrzu (to niemal jak pisać po wodzie). Niech stanie się nieobecność; nieobecność dzieła. I nastanie milczenie, któremu na imię szaleństwo.

3.1.1. Twórczość jako transgresja — inność w potrzasku

Czym tak naprawdę jest transgresja i dlaczego pojawia się ona w kontekście rozważań dotyczących inności twórcy? Dlaczego nie każda twórczość jest transgresyjna i jaką cenę płaci się za ten radykalny akt? Józef Kozielecki w *Spółczeństwie transgresyjnym* podkreślił, iż istota tego zjawiska polega na przekraczaniu granic „ludzkich osiągnięć materialnych, symbolicznych, społecznych i kulturowych”⁸⁰. Efektem działania transgresyjnego jest powstanie nowych wartości (nowej jakości), wykreowanie alternatywnych możliwości, postęp, czyli pozytywna zmiana. W przeciwieństwie do działań adaptacyjnych, akty

⁸⁰ J. Kozielecki, *Spółczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2004, s. 45.

transgresyjne nie służą dostosowaniu się do panujących warunków, lecz są próbą ich modyfikacji. Transgresja nie dotyczy jedynie twórczości. Obok działań transgresyjnych *twórczych*, modyfikujących kulturę, wkraczających w ludzką świadomość i dokonujących w jej obszarze jakościowych zmian; wyodrębniono transgresje *innovacyjne* — mamy z nimi do czynienia w sytuacji, kiedy to grupy wykwalifikowanych specjalistów, wykorzystując wiedzę z różnorodnych dziedzin naukowych, stwarzają szansę na postęp techniczny oraz *ekspansywne*, skupiające się na zwiększeniu zakresu ludzkiej władzy, zmianach funkcjonującego systemu, poprawie warunków egzystencji⁸¹. Ponadto transgresja może mieć *charakter historyczny* — zmiany, które wówczas następują zdecydowanie wykraczają poza wymiar osobisty i są odczuwalne społecznie, mają wartość zbiorową oraz *charakter prywatny* — wówczas transgresja sprowadza się do przekroczenia osobistych ograniczeń i indywidualnych doświadczeń. Edward Nęcka, omawiając koncepcję Józefa Kozińskiego, podkreśla, iż transgresja ma charakter zdecydowanie świadomy. Działanie transgresyjne, które jest powiązane z tzw. *potrzebą hubrystyczną* (czyli dążeniem jednostki do potwierdzenia i powiększania własnej wartości), nie może więc być podjęte w wyniku spontanicznego gestu bądź przypadku⁸².

Michel Foucault, w którego badaniach transgresja i granica stanowiły swoistą metodologię służącą reinterpretowaniu ludzkich dziejów, przestrzeń, w której dochodziło do symbolicznych interreakcji, rewolt i dialogu kontrwartości — podkreślił nierozzerwalny związek pomiędzy granicą i gestem jej przekroczenia. Każda transgresja ma swoją granicę i każda granica ma swoją transgresję:

„(...) transgresja przekracza i nie przestaje ustawicznie przekraczać linii, która natychmiast zamyka się za nią niepamiętliwą falą (...)”⁸³.

Autor *Szaleństwa i literatury* wielokrotnie jednak przestrzegał przed utożsamianiem transgresji z aktem negacji, a zarazem traktowaniem transgresji i granicy jako kontrastu bądź zaprzeczenia. Łączy je zupełnie inna relacja, traktowana przez Foucaulta jako spiralna.

„Być może jest w niej coś z błyskawicy wśród nocy, która z głębin czasu umieszcza w gęstym i czarnym bycie to, co niweczy, oświetla byty owe od wewnątrz i na wskroś, zawdzięcza im przecież żywą jasność (...), gubi się w przestrzeni, którą naznacza swym zwierchnictwem, i wreszcie milknie, nadawszy imię ciemności”⁸⁴.

⁸¹ Tamże, s. 53-58.

⁸² E, Nęcka, dz.cyt., s. 174.

⁸³ M. Foucault, *Powiedziane, napisane...*, s. 51.

⁸⁴ Tamże, s. 52.

Transgresja, którą autor *Szaleństwa i literatury* określa nieraz jako „afirmację podziału”⁸⁵, wprawdzie postuluje bezgraniczność i poprzez kontestację doprowadza byt do jego granicy, przepaści, nad którą dokonuje on reidentyfikacji siebie, ale jednocześnie transgresja jest rzeczywiście ową błyskawicą w ciemności — bowiem „żadna granica nie może jej utrzymać”⁸⁶. Tu nigdy nie nastąpi zawieszenie broni, ale też nie zapadnie ostateczny wyrok — to „wieczna wojna”, bez zwycięzców, a więc i bez przegranych. Transgresja w ostatecznym rozrachunku okazuje się bowiem błyskiem, który ostatecznie nie zapanuje nad ciemnością, nie rozświetli jej permanentnie — a jedynie na chwilę obnaży jej byt w czystej postaci, odsłoni jego granice, które staną się wyraźne jak nigdy — paradoksalnie, właśnie w momencie ich przekroczenia.

Czy każda twórczość jest transgresją? Nie, biorąc pod uwagę chociażby jakość i trwałość wytworzonych w wyniku procesu twórczego wartości/produktów kulturowych, ale z drugiej strony, zauważmy, iż istnieje wyraźne powiązanie pomiędzy twórczością a symbolicznym aktem przekraczania granic (w sobie i poza sobą), przełamywania wewnętrznych i zewnętrznych barier, zbliżania się do tego, co z reguły wzbudza bezwarunkowy odruch ucieczki — sfery tabu, strachu i wstrętu, a także śmierci i paradoksalnie prawdy. Izabela Filipiak, opisując warsztaty prowadzone przez prof. Marię Janion, podkreśliła:

„Słowem-kluczem do tych seminariów była «transgresja», przejście w stronę szaleństwa lub śmierci i ewentualny powrót. Tematy trudne, niebezpieczne, stabuizowane. Byli tacy, co nie wracali. Dowiedziałam się, że można takie wyprawy negocjować. Mogę się zbliżyć do tego, co chcę poznać, i to nie musi koniecznie mnie pochłonać. [...] Dostałam kilka kluczy, żeby siebie pootwierać”⁸⁷.

I to jest właśnie największe ryzyko związane z twórczością traktowaną w kategoriach transgresji — należy bowiem zbliżyć się do terenu przygranicznego na tyle blisko, by przyjrzeć się tej „drugiej stronie”, ale jednocześnie nie za blisko, tak, by jednak zawrócić i móc o tym napisać. Joanna Tokarska-Bakir, analizując uwarunkowania twórczości kobiet, posługuje się zbliżoną do transgresji formułą *zstąpienia (katabasis)*. Jak podkreśla badaczka — jest to doświadczenie o charakterze inicjacyjnym, pojawiające się najczęściej w momencie radykalnego kryzysu egzystencjalnego, oparte na sekwencji „życie-śmierć-życie”, analogiczne do opowieści tych, którzy powrócili z zaświatów. Jeżeli jednak będziemy

⁸⁵ Tamże, s. 53.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ I. Filipiak, *Uranianka*, s. 5.

rozpatrywać *zstąpienie* jako warunek twórczości kobiet, nie należy zapomnieć o istotnym kryterium umożliwiającym pojawienie się kobiecej twórczości:

„Jest nim powrót i pamięć o tym, co się przeżyło. Tsultrim Allione pisze: «rzecz w tym, aby osoba powracająca pamiętała i potrafiła zastosować doświadczenie zstąpienia, gdyż inaczej będzie ono bezcelowe»⁸⁸.

Cena, jaką płaci się za twórczość — która staje się nie tylko formą artystycznej aktywności, ale postawą egzystencjalną, konsekwentnie realizowaną transgresją, jest więc ogromna. Oczywiście, towarzyszy jej ryzyko szaleństwa, społecznej stygmatyzacji i innych form wykluczenia. Ale twórczość powiązana jest także z egzystencjalnym napięciem, permanentnym sporem pomiędzy podmiotem twórczym a społeczeństwem, blokadą separującą artystyczne „ja” (bądź mikrogrupę własną) od grupy obcej, którą symbolizuje otaczająca twórcę społeczność, dominująca kultura i ideologia. Ten antagonizm, który najczęściej przybiera formę podziału *ja – oni*, ewentualnie *my – wy*, może stanowić twórczą inspirację, a nawet skutecznie uruchamiać proces twórczy, ale w wielu przypadkach działa on na tyle destrukcyjnie na jednostkę, iż w konsekwencji niszczy nie tylko ją, ale także alternatywny świat sztuki, oazę odmienca. Maria Komornicka opisując w poemacie transgresyjnym pt. *Biesy* nieudane próby zasymilowania się ze społeczeństwem — opierające się głównie na przyjęciu strategii mimikry, podkreśliła:

„Wiedziałam już, że zgoda między tym tłumem a mną może być tylko pozorna, utrzymywana przez moją hipokryzję; wiedziałam, że nas dzieli przepaść dwu ras zasadniczo sobie wrogich — instynktowna nienawiść bawołu dla tygrysa⁸⁹.

Natomiast najradykałniej wyraził owo napięcie Antoni Czechow w *Czarnym mnichu*, który zaprezentował ów spór z perspektywy twórcy traktującego społeczeństwo w kategoriach zepsutego mieszczaństwa, bezmyślnego tłumu:

„Podniosły nastrój, podniecenie, ekstaza, wszystko, co różni proroka, poetę, męczennika idei od pospólstwa, jest obce zewnętrznej stronie człowieka, czyli jego zdrowiu fizycznemu. Powtarzam więc: jeśli chcesz być zdrowy i normalny, wracaj do stada⁹⁰.

To stado jest dość silne, ma większą szansę na fizyczne przetrwanie, ale uosabia pustą, bezrefleksyjną egzystencję, której wartością jest tylko trwanie, zapewnienie ciągłości bytu.

⁸⁸ *Miedzy eksploatacją a wykluczeniem. O twórczości kobiet rozmawiają: M. Janion, J. Tokarska-Bakir, B. Umińska, K. Szczuka, B. Limanowska*, „Ośka” 1999, nr 3, s. 9.

⁸⁹ M. Komornicka, *Biesy*, w: Tejże, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, red. M. Podraza-Kwiatkowska i J. Kwiatkowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 346.

⁹⁰ A. Czechow, *Czarny mnich*, tłum. N. Gałczyńska, w: *Galernicy wrażliwości*, s. 34.

Ów spór, postrzegany przede wszystkim z perspektywy podmiotu transgresyjnego, pojawia się wielokrotnie w analizowanych przeze mnie tekstach poetyckich. Wyraża się on nie tylko w przeciwstawieniu „ja” piszącego – społeczeństwu, traktowanemu właśnie na zasadach grupy obcej, dominującej, kolonizującej; ale także przybiera postać dystansu wobec całego świata zewnętrznego, który interpretowany jest jako nie-swój od podstaw.

Świat jako figura obcego stanowi motyw powracający w wierszach Jolanty Stefko, laureatki Nagrody Kościelskich, autorki pięciu tomów poetyckich: *Po stronie niczyjej* (Kraków 1998), *Ja nikogo nie lubię oprócz siebie* (Kraków 2001), *Dobrze, że jesteś* (Kraków 2006), *Przyjemne nieistnienie* (Kraków 2007), *Omnis moriar* (Kraków 2008) oraz dwóch powieści *Możliwe sny* (Kraków 2003) i *Diablak* (Warszawa 2006).

Jerzy Jarzębski, pisząc o debiutanckim tomie tej poetki, zwrócił uwagę na dostrzegalną w jej twórczości „chorobę na śmierć” oraz silną negację życia, a także porównał autorkę do „popsuj-zabawy”, która zadając proste i celne pytania nie dba o samopoczucie odbiorcy i niszczy beztroski, biesiadny nastrój:

„U autorki (...) przygoda ze światem kończy się, zanim się zaczęła, cokolwiek bowiem mogłoby się zdarzyć, popsuj-zabawa zadaje wcześniej któreś ze swych zabójczych pytań”⁹¹.

Zarówno Jarzębski, jak i pozostali krytycy analizujący twórczość Jolanty Stefko zwracali uwagę na jej odrębność — formalną (wiersze pozbawione bogactwa metaforyki, ascetyczne, lapidarne), jak i odnoszącą się wprost do poetyckiego przekazu, autorskiego credo⁹². O autorskiej osobności wielokrotnie mówiła również sama poetka, sygnalizując dystans do tzw. pokoleniowości⁹³ oraz podkreślając, iż literatura to przede wszystkim przestrzeń indywidualizmu. Można odnieść wrażenie, iż próby włączania tej autorki w szerszy kontekst zbiorowego życia literackiego, wyraźnie ją drażnią. Na pytanie jednej z dziennikarek: „To pod czym się pani podpisuje?”, Stefko odpowiedziała lapidarnie, zupełnie jak w swoich wierszach: „Podpisuję się pod sobą”⁹⁴.

⁹¹ J. Jarzębski, *Choroba na śmierć*, w: J. Stefko, *Po stronie niczyjej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 61.

⁹² Większość krytyków podkreślało autentyczność tej poezji, brak zabiegów służących autokreacji. Tymczasem Arkadiusz Morawiec, pisząc o tomie *Dobrze, że jesteś*, sformułował tezę o teatralizacji i egzaltacji — jako motywach obecnych w tej twórczości. A. Morawiec, *Tak, chcę*, „Nowe Książki” 2006, nr 6, s. 70-71.

⁹³ Zob. J. Stefko, *Moja osobność*, rozmowę przeprowadziła Anna Mateja, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 47.

⁹⁴ Zob. J. Stefko, *Literatura indywidualnie zaangażowana*, rozmowę przeprowadziła Magdalena Legendź, „Relacje Interpretacje” 2007, nr 1.

Ta hardość, podmiotowa niedostępność, swoisty chłód jest zresztą dostrzegalny od samego początku w „ja” lirycznym, które, jak podkreślali krytycy, jest depresyjne i regresywne⁹⁵, „oddzielone od świata oknem”, dotknięte „atrofią udziału”⁹⁶, radykalnie samotne, (auto)wykluczone?

Piotr Śliwiński, pisząc o tomie *Przyjemne nieistnienie*, stwierdził:

„Stefko, pisząc o samotności i śmierci, przy tym bez delektowania się własną rozpaczą, skazuje się na samotność w świecie dzisiejszej poezji. Jest surowa i szlachetna. Żadnych fajerwerków, puszenia się, żadnych modnych gier”⁹⁷.

Ale czy jest to skazanie na samotność? A jeżeli nawet tak, to czy nie mamy tu do czynienia z jego afirmacją, nie wyrokiem, lecz paradoksalnym wyborem?

Przyjrzyjmy się tej obcości nieco bliżej. Owa surowość, na którą zwracają uwagę recenzenci, konsekwentnie odczuwany dystans, coraz intensywniejsza alienacja i problem z jej ewentualnym kamuflowaniem — to emocje, które pojawiają się w tych wierszach zawsze w kontekście relacji ze światem zewnętrznym i zamieszkującymi go ludźmi, stanowiącymi gatunek wzbudzający nieufność, podejrzliwość:

I

„Przecież nikt mnie nie zapytał
czy ja – chcę żyć

II

czy odpowiada mi ten
właśnie świat

III

i gatunek (o wiele bardziej
lubię psy kamienie drzewa)

(...)”⁹⁸.

⁹⁵ P. Śliwiński, *Przepaść*, „Nowe Książki” 2002, nr 2.

⁹⁶ W. Lięza, *Lakoniczność*, „Nowe Książki” 2008, nr 2.

⁹⁷ Zob. J. Stefko, *Przyjemne nieistnienie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007. Nieco inaczej niż Piotr Śliwiński postrzegają twórczość J. Stefko autorzy *Tekstyliów bis*. W notce poświęconej autorce czytamy, iż „Pozostawała [ona – przyp. K.Z-C] w egotycznym narcyzmie spotęgowanego Ja”. *Tekstyli bis...*, s. 267.

⁹⁸ J. Stefko, *Zapiskane w księdze skarg i zażaleń*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 5.

Ów świat jest obcy, ale nie tylko ze względu na panujące w nim reguły, nieczyste zasady gry — o ile w ogóle są jakikolwiek zasady i o ile jest to gra. Ta obcość jest czymś więcej, związana jest bowiem z systemową funkcją normalizującą — wpisaną w świat, który „podbija” odmieńca jak niezdojty jeszcze kontynent i kanibalistycznie wchłania go w swoją strukturę, nie reagując na jakikolwiek sprzeciw. Stąd wyznania typu: „Boję się: świat pochłania / Mnie”⁹⁹, stąd prośby:

I

Widzę cię zbyt wyraźnie.

II

Stań trochę dalej.

III

Odejdź od mojego

Świata”¹⁰⁰

– i stąd ukryte pragnienia i (anty)sny: „Przyśniło mi się, że mnie nie ma / i było mi z tym dobrze”¹⁰¹.

Bernhard Waldenfels, analizując problem obcości, zwrócił uwagę na jeden z jej wariantów, kiedy to:

„Za obce uchodzi to, co wykluczone jest z kolektywnej sfery własnego i oddzielone od kolektywnej egzystencji, czego więc nie dzieli się z innymi. Obcość w tym sensie oznacza brak przynależności do pewnego my”¹⁰².

Jolanta Stefko wielokrotnie sygnalizuje w swoich wierszach brak porozumienia z ludźmi, powołuje się na fundamentalną granicę pomiędzy ja a oni, która okazuje się być jedną z nielicznych *constans* rzeczywistości. Na tę radykalność w odbiorze świata zwrócił również uwagę Karol Maliszewski, stwierdzając:

„Jolanta Stefko poszła najdalej, jak się wydaje, w negacji i powiada: ten świat w ogóle mnie nie dotyczy. Jej negacja jest głęboka, jakby organiczna, jak najbardziej metafizyczna”¹⁰³.

⁹⁹ J. Stefko, *Rozproszenie, skupienie*, w: Tejże, *Przyjemnie nieistnienie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 47.

¹⁰⁰ J. Stefko, *Noli me tangere*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 12.

¹⁰¹ J. Stefko, *** (*Przyśniło mi się...*), w: Tejże, *Przyjemnie nieistnienie*, s. 7.

¹⁰² B. Waldenfels, dz.cyt., s. 18.

¹⁰³ Maliszewski K., *Po debiucie. Dziennik krytyka*, Biuro Literackie, Wrocław 2008, s. 26.

Można zaryzykować tezę, iż ta poezja to liryczny manifest społeczny, jeżeli ową „społeczność” pojmujemy nie jako przejaw agresji i pogardy wobec zbiorowości, lecz krytykę jej funkcjonowania, emocjonalną niemożność współuczestnictwa — z wyraźnym podkreśleniem własnej, egzystencjalnej odrębności, która wydaje się być programowo nieusuwalna, niczym derridiańskie *irreductible*. Dlatego w *Układance przyrodniczej* poetka ostrzega: „(Wilki są podobne / Do ludzi jednak / Mniej groźne)”¹⁰⁴ i zastanawia się: „(Jak doskonale piękny byłby świat / Bez ludzi)”¹⁰⁵.

Ten dystans wobec zbiorowości, demonstrowany w sposób szczery, naturalny, bez zahamowań i kamuflażu — to motyw charakterystyczny dla twórczości Jolanty Stefko, pojawiający się także w wierszach z tomu *Dobrze, że jesteś*, który, dodajmy, jest traktowany jako swoista poetycka próba „wydobycia się z egzystencjalnego mroku”¹⁰⁶, tom, w którym „Miłość, a z nią świat, podlega z wiersza na wiersz coraz intensywniejszej afirmacji”¹⁰⁷.

Ale ta zdystansowana postawa autorki *Przyjemnego nieistnienia* nie zaskakuje wiernych czytelników jej twórczości, bowiem owa granica pomiędzy „ja” lirycznym a światem zewnętrznym jest wyraźnie dostrzegalna począwszy od debiutanckiego zbioru, w którym „obcość” ukazana została od tej najbardziej intymnej strony: domu — symbolicznego „rodzinnego gniazda”, które powinno stanowić emocjonalną enklawę, przestrzeń, w której czujemy się sobą i u siebie. Tymczasem w wierszu *Bezbronność* czytamy:

„NIE PATRZEĆ W KIERUNKU DOMU, tam
Mieszkają obcy ludzie. Tam mieszkają
Obcy ludzie, obojętnie obserwują jak

Zjada mnie kawałek po
Kawałku kawałek po kawałku ciemność [...]”¹⁰⁸.

Z kolei w utworze *Rodzinne strony* poetka opisuje małą, zamkniętą zbiorowość z perspektywy wewnętrznego odmieńca, który do „kolektywnego my” należy tylko pozornie, z racji funkcjonowania w tej samej przestrzeni i w tym samym czasie.

¹⁰⁴ J. Stefko, *Układanka przyrodnicza*, w: Tejże, *Ja nikogo nie lubię oprócz siebie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 26.

¹⁰⁵ Tamże, s. 28.

¹⁰⁶ A. Morawiec, dz.cyt., s. 70.

¹⁰⁷ Tamże, s. 70-71.

¹⁰⁸ J. Stefko, *Bezbronność*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, s. 21.

Jednak, mimo tychże różnic „nie do pogodzenia”, pomiędzy społecznością a „ja” lirycznym dochodzi do transakcji wymiennej polegającej na swoistym pakcie nieagresji, zawieszeniu stygmatyzującego dyskursu. Choć, oczywiście, trudno tu byłoby mówić o jakiegokolwiek więzi:

„[...] Ja
staram się ich zrozumieć polubić
jak lubię mojego psa, oni

w zamian nie opowiadają
o mnie niestworzonych historii”¹⁰⁹.

Momentami można odnieść wrażenie, iż bohaterka liryczna tych wierszy — zamknięta w sobie, nasycona wstrętem do tego, co zewnętrzne i społeczne, na zasadzie swoistego resentymentu magazynuje i rozwija w sobie jedynie negatywne emocje — odpłaca światu tym samym, co dał jej świat?¹¹⁰

W dwóch wierszach z tomu *Dobrze, że jesteś: Dzień oraz Metoda* — owo nieustanne przebywanie w przestrzeni transgresyjnej, literatury i samotności zarazem, zostaje skonfrontowane ze światem ludzi, czyli światem obcym. Momentami pojawiają się w tych wierszach próby przełamania obcości — bo w tym przypadku, paradoksalnie, to właśnie zbliżenie się „ja” lirycznego do społeczności, próba identyfikacji z nią mogłaby zostać potraktowana jako transgresja prywatna. Jolanta Stefko, pisząc o tychże próbach, ponownie podkreśla swoją wątpliwość dotyczącą ludzi i własnej przynależności „(...) do tego samego (świętego / przeklętego) gatunku”¹¹¹, ale też odsłania charakterystyczną dla swojej twórczości sprzeczność: „Przyglądam się im bez zaangażowania (...) pracują, śpią, kochają, nienawidzą, jedzą (...)”¹¹², ale uwaga: „Z zaangażowaniem / umieszczam ich w wierszu, / wierząc że mogą być mocni i dobrzy”¹¹³.

Tylko w ten sposób może nastąpić „przekroczenie” granicy pomiędzy ja a oni. Bo „oni”, zabrani do wiersza, w pewnym sensie stają się mniej niebezpieczni, są swoimi „obcymi”. Zastanawiająca jest także nadzieja, niepostrzeżenie wyłaniająca się z tego

¹⁰⁹ J. Stefko, *Rodzinne strony*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, s. 9.

¹¹⁰ Odmieniec jako potencjalny agresor (dystans, wstręt, nieraz chęć odwetu) — to zresztą bardzo ciekawy trop interpretacyjny w kontekście analizy wizerunków Innego w literaturze.

¹¹¹ J. Stefko, *Dzień*, w: Tejże, *Dobrze, że jesteś*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 61.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże, s. 61-62.

fragmentu — oni mogą być „inni”, choć teraz nie są, ale to może się stać. Jednak, czy sama granica może także kiedyś ulec zatarciu?

Wojciech Ligęza, pisząc o tomie *Przyjemne nieistnienie*, zwrócił uwagę na bardzo istotny aspekt tej twórczości, która za pomocą słów w pewnym sensie neutralizuje obcość świata, służy jej stopniowemu oswajaniu, ale nie unieważnieniu:

„Można by mówić w tym przypadku o zaklinaniu wrogiego i obcego świata za pomocą słów najprostszych, kiedy na powrót odkrywana jest ich siła, jak gdyby po czasie nieobecności (może nieuwagi czy rozproszenia)”¹¹⁴.

Granica więc pozostaje, redukcji ulega jedynie strach przed jej istnieniem.

W bardzo intymnym tekście *Metoda* poetka opisuje stan, w którym zmęczona samotnością (sobą?), próbuje skupić się na codzienności. Wówczas przełamuje się i przychodzi do ludzi, jest przy nich nieco bliżej niż zwykle, stara się nawiązać kontakt, mówić tym samym językiem:

„[...]”
Oglądamy jakieś filmy
(udaję zainteresowanie: kto
to jest?
— główny bohater)
Słuchamy jakiejś muzyki
(ścisze
przecież wiesz:
nie lubię hałasu)
Rozmawiamy
(nie nie tak
nie kiwnięcie głową)
Milczymy
Osobno”¹¹⁵.

A więc jednak osobność. Mimo tych wszystkich prób. Reszta jest obcością.

Autor *Topografii obcego*, analizując Husserlowski podział na świat swojski i obcy, przytacza trojakią klasyfikację obcości: *obcość codzienna*, doświadczana przez każdego, kto styka się na przykład z nieznanymi osobami w pracy bądź na ulicy, *obcość strukturalna* odnosząca się do wszystkiego, co nie należy do danego porządku oraz *obcość radykalna*,

¹¹⁴ W. Ligęza, *Lakoniczność*, „Nowe Książki” 2008, nr 2.

¹¹⁵ J. Stefko, *Metoda*, w: Tejże, *Dobrze, że jesteś*, s. 51.

która, jak twierdzi Waldenfels, „wyrzuca nas samych poza wszelki porządek”¹¹⁶. Tym właśnie jest transgresja. Wspominaliśmy jednak, iż idei przekroczenia granic towarzyszy kreowanie nowych wartości, porządku alternatywnego. Jak jest w przypadku twórczości Jolanty Stefko, która właściwie nie przekracza granic i właściwie ich specjalnie nie strzeże — ona po prostu zbliża się do owego terenu przygranicznego pomiędzy „ja” lirycznym a światem i przygląda się z bliska podziałowi, który generuje obcość? Czy poetka dowartościowuje swój własny mikroświat wewnętrzny, czy próbuje pokazać jego wyższość, czy promuje nową wartość? Odpowiedź stanowi ten krótki wiersz:

„Nie jestem po ich stronie.
Nie jestem po mojej stronie.
Jestem
Po stronie niczyjej”¹¹⁷.

Ani w sobie, ani poza sobą nie ma więc ukojenia. Jest wieczne wygnanie. I na tym właśnie polega, według mnie, *obcość radykalna*, o której wspominał Waldenfels.

Jak tę obcość przełamać, w jaki sposób z nią żyć? W jednym z najciekawszych wierszy z debiutanckiego tomu Stefko napisała:

„Dziewczynka z Zapałkami długo
długo szukała
Szukała co mogłaby
podpalić.
[...]
Czy podpalić ludziom dom mały
zwykły dom obcym ludziom wszyscy
ludzie obcy.
[...]
I wtedy podpaliła świat
I spłonął świat
I nie było świata złego świata
policzyła zapałki (co jeszcze
spalić)
(czy spalić
siebie)

¹¹⁶ B. Waldenfels, dz.cyt., s. 82.

¹¹⁷ J. Stefko, *Po stronie niczyjej*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, s. 59.

(spalić)¹¹⁸.

I w tym tekście poetka ponownie potwierdza, że jest po stronie niczyjej. W poezji Jolanty Stefko, spór pomiędzy „ja” a społeczeństwem nie przybiera bowiem formuły konfliktu, w którym dobry walczy ze złym, „ja” idealne zmierza się z okrutnym światem, biel z czernią. Tu obcy jest nie tylko świat. Odczuwalne jest w tychże wierszach wręcz fizjologiczne poczucie bycia nie u siebie, nie do końca w sobie. Dlatego właśnie dziewczyna z zapalkami z wiersza opublikowanego w tomie *Po stronie niczyjej*, nie okazuje się buntowniczką — zwykłą podpalaczką. Jej tożsamość wyłania się poprzez akt samospalenia, który staje się jedyną dostępną formą umożliwiającą wyzwolenie. To, czego podpalaczka tak długo szukała, było cały czas obok, w niej.

Wyraźne eksploatawanie granicy pomiędzy „ja” a zbiorowością oraz w dalszej konsekwencji „my”/artyści a „wy”/społeczeństwo jest jednym z charakterystycznych elementów poezji Ewy Sonnenberg, która — w przeciwieństwie do Jolanty Stefko — podkreśla przynależność tożsamościową do zbiorowości, a konkretnie do grupy twórców jako egzystencjalnych wygnańców i rewolucjonistów. Poetka zapowiadająca, iż „Przestanie wydawać tomiki, gdy to co pisze zacznie być powszechnie aprobowane i entuzjastycznie przyjmowane przez krytykę¹¹⁹”, poszukuje wciąż nowych środków wyrazu i obszarów poetyckiej analizy (w ostatniej książce pojawia się chociażby wątek buddyjski), buduje nasycone metaforą i cytatai kulturowymi poematy, ale też igra z czytelnikiem, ponieważ gęsta, nieraz „przeciążona” (metaforą, ale i narracyjnością) struktura jej tekstów może wydawać się w pewnym sensie „nieprzyjazna” lekturze.

Ewa Sonnenberg jest poetką tłumaczoną na wiele języków, obecną na międzynarodowych festiwalach literackich, wykładowczynią w krakowskiej szkole pisania; jej twórczość doczekała się także licznych omówień krytycznoliterackich i wzbudziła zainteresowanie w prasie nie tylko literackiej oraz mediach¹²⁰. A mimo to, pierwiastek obcości — w sensie elementu twórczości i tożsamości — pozostaje w tej poezji, a także po części w samej autorce, nieoswojony i do końca nierozpoznany. Ta obcość powraca, oczywiście, z różną intensywnością, w każdej z opublikowanych dotychczas książek tej poetki: *Hazardzie*

¹¹⁸ J. Stefko, *Dziewczynka z Zapalkami*, w: Tejże, *Po stronie niczyjej*, s. 31-32.

¹¹⁹ Zob. E. Sonnenberg, *Ewa Sonnenberg — czyli wołanie ze Słonecznej Góry* [on-line] [dostęp 1 lutego 2007]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.sonnenberg.art.pl>.

¹²⁰ W *Twoim Stylu* o Ewie Sonnenberg napisano: „Nie identyfikuje się ani z pokoleniem brulionowców, ani żadną grupą literacką. Żyje na szczycie szklanej góry, czyli nad sklepem z porcelaną”. Sonnenberg okazywała się idealnym materiałem na ukazanie współczesnego twórcy w kontekście artystycznej bohemy. Zob. M. Jaros-Kropidłowska, *Dekadentki są wśród nas*, „Twój Styl” 2000, nr 1.

(Wrocław 1995) — debiutanckim tomie wyróżnionym Nagrodą im. Georga Trakla, *Krainie tysiąca notesów* (Dzierżoniów 1997), *Planecie* (Katowice 1997)¹²¹, *Smyczy* (Wrocław 2000), *Płonącym tramwaju* (Kraków 2001), *Lekcji zachwytu* (Kraków 2005) *Pisanym na piasku* (Kraków 2007) oraz w przewrotnej *Encyklopedii szaleńca* (Wrocław 2006) czy też lirycznej opowieści *Paź królowej. Bajka dla zakochanych* (Kraków 2006).

Krytycy, analizując twórczość Sonnenberg, zwracali uwagę zarówno na gęstą, rozbudowaną strukturę wierszy/poematów jej autorstwa (strukturę nieraz wymykającą się poetce spod kontroli), jak również na wielogłosowość, a właściwie queerowość podmiotu lirycznego. Stąd nieraz pojawiające się niekonsekwencje/semantyczna płynność towarzysząca odbiorowi tej poezji. Na przykład Karol Maliszewski w tekście *Sonnenberg; bluźnierstwa feministki* podkreśla:

„Ta poezja symbolizuje przesunięcie na «męską stronę», na męską modłę, wyjście z koronek, jedwabów i tiulów»¹²².

Natomiast wywód kończy stwierdzeniem, iż poezja Sonnenberg to granica, do której dotarło „wulkaniczne wyznanie uciskanego przez wieki (nareszcie wolnego i tak straszliwie chcącego się wygadać) dziewczęco-kobiecego ducha»¹²³.

Zauważmy, ducha, który tak strasznie chce się wygadać, bo przecież „Kobieta nie mówi, «coś przez nią gada»»¹²⁴. Czyli dziewczęco-kobiecy duch jest stworzony „na męską modłę”; jest męski — mimo „kobiecej” gadatliwości? A może po prostu jest queer?

To właśnie skłonność do tożsamościowych i językowych metamorfoz spowodowała, iż wielu recenzentów sygnalizowało obecność w twórczości Sonnenberg stylistyki charakterystycznej dla artystycznej bohemy, maskarady i karnawału¹²⁵, tymczasem pod zakładanymi przez bohaterów tych wierszy różnorodnymi maskami, damskimi i męskimi płaszczami i perukami ukrywa się najprawdopodobniej obcość, szukająca swojego miejsca, wcielenia, właściwej tożsamości. Ta poezja to swoista maskarada (płci, języków, wyobraźni) bądź jak stwierdził Michał Witkowski „(...) komiks z życia wyższych sfer podarty przez damę i sklejonny przez dziecko»¹²⁶ — i właśnie ów element nieprzewidywalności, nieustannej

¹²¹ Analizę tego tomu zajmuję się w podrozdziale 3.2.2. *Włamanie do języka, wy(lamanie) z płci*.

¹²² K. Maliszewski, *Zwierzę na J. Szkice o wierszach i ludziach*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001, s. 153.

¹²³ Tamże, s. 154.

¹²⁴ Krystyna Kłosińska zwróciła uwagę na fakt, iż pisanie kobiet wielokrotnie utożsamiano (utożsamia się?) z czynnością automatyczną a nie działaniem intelektualnym. K. Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, eFKA, Kraków 1999, s. 15.

¹²⁵ Na motyw maski i karnawału, który pojawia się w twórczości E. Sonnenberg zwracali uwagę m.in. Stanisław Bereś, Piotr Zazula, Izabela Filipiak.

¹²⁶ M. Witkowski, „Rita Baum” 1998, nr 1.

zmiany wpisanej w bohatera lirycznego oraz radykalnego buntu przeciw jednoznaczności sprawia, iż twórczość Ewy Sonnenberg jest bardzo bliska transgresji.

Chciałabym przyjrzeć się dwóm wierszom z tomu *Smycz*, w których autorka w symboliczny sposób buduje barykadę między „ja” lirycznym a rzeczywistością, przygląda się wytyczonym granicom i wcale nie próbuje ich unicestwić. W poemacie *Szczekanie z radości. Najdłuższy dzień w roku* podważana jest zasadność konstruowania ludzkiej egzystencji według matrycy, scenariusza bytu, biograficznej foremki. Wszystkie próby ujarznienia, dostosowania do schematu, włączenia w układ — zostają unicestwione przez charakter „ja” — śmiertelnego, trwającego w uporze, niepoddającego się systemowi społecznej represji:

„[...]”
Mnie nie ma bo mało obchodzą mnie
układy portfele konta kasy zyski brutto netto
bo znamiona świata znam na pamięć
z brudnych cuchnących urną bram
bo potykam się codziennie o bezradnych bo neguję
wszystko co normalne i właściwe
sztuczne nakrapiane patyną
bo świat jest gdzieś indziej
bo świat jest w kimś innym
bo Bóg jest
kimś innym
Bóg jest
w kimś innym
Mnie nie ma”¹²⁷.

Na planie pierwszym jest dystans, granica pomiędzy „ja” a wy. „Ja” jest przeciwko temu, co normalne (tu normalność utożsamiona jest z sztucznością i korozją), lekceważy kwestię układów, dystansuje się od tego, co wymierne, policzalne, oparte na „wmawianych happy endach”¹²⁸, systemie zysków i strat, ale to nie jest „ja” całkowicie oderwane od rzeczywistości, nieświadome i nieskalane, wewnątrznie odseparowane od zła. W całej strukturze tego poematu zakorzeniona jest świadomość tego, co dzieje się wokół, nie mamy więc do czynienia z zapisem ucieczki od realności, bo „ja” liryczne jest realne i dobrze zna

¹²⁷ E. Sonnenberg, *Szczekanie z radości. Najdłuższy dzień w roku*, w: Tejże, *Smycz*, Astrum, Wrocław 2000, s. 10.

¹²⁸ Tamże, s. 9.

zapach z brudnych bram oraz twarze tych, którzy zrezygnowali. Tutaj ponownie obcym staje się świat, obcym staje się Bóg. Powtarzające się niczym mantra wyznanie „Mnie nie ma” jest więc przede wszystkim odmową współuczestniczenia w zbiorowym zakłamaniu i represyjnym systemie wychowawczym. „Mnie nie ma” oznacza również, że nie ma mnie prawdziwej, tutaj, z wami. Trawestując puentę tego wiersza: jestem gdzieś indziej, jestem w kimś innym, nie ma mnie takiej, jaką chcecie mnie widzieć, jaką chcecie mnie mieć. Ten poemat to wielki manifest osobności, nieprzejednania, pisany na granicy „ja”, które ogląda się za siebie.

Ta perspektywa budowania komunikatu w przestrzeni przygranicznej, przedtransgresyjnej pojawia się również w *Manifestie wewnętrznym I*. Oto jego najważniejszy fragment:

„Ja to ktoś gorszy wyolbrzymiony do rozmiarów człowieka
[...]
nie muszę pić alkoholu żeby mówić prawdę w kolorze trzewi
nie dygam po każdym słowie wiersze: kwaśna pasza
dla ludu hodowanego na telewizji i festynach
mój żagiel języka wypływa na pełne morze nie potrzebuję
usprawiedliwień od przyjaciół domu lekarzy ducha sama napiszę:
mogłam grać grzecznie w kącie Chopina daleko od zapachu
surowego mięsa nigdy go nie jeść nie nazywać „granica granic”

Dobrze jest być na krawędzi
można wszystko”¹²⁹.

W tym momencie już nie mamy wątpliwości, kto do nas mówi. Poeta — producent „kwaśnej paszy” słów, który brzydzi się społeczeństwem i jego konsumpcyjnym instynktem. Hipnotyzujący, migający obraz spreparowanej rzeczywistości w odbiorniku telewizyjnym, monotony, polifoniczny gwar festynu, hodowla klonów — i pojawiające się w tym kontekście pytanie: czy możliwe jest ocalenie; ocalenie od bycia człowiekiem — w sensie powielania wzoru, odtwarzania swoistego nawyku, którym staje się przetrwanie? Wybawieniem okaże się język, to on umożliwi ucieczkę na pełne morze. Bo „sama napiszę”, tak naprawdę oznacza sama ucieknę (sama, czyli samodzielnie — ale też sama, samotnie). Lecz zauważmy, głównym celem nie jest odseparowanie się od rzeczywistości jako takiej (choć

¹²⁹ E. Sonnenberg, *Manifest wewnętrzny I*, w: Tejże, *Smycz*, s. 12.

sztuka czasem taką ucieczkę zapewnia, patrz: „mogłam grać grzecznie w kącie Chopina”); tu w grę wchodzi przebywanie na granicy: „ja” a wy, ale też na granicy: rzeczywistość a świat alternatywny.

Co jednak kryje się pod wyznaniem: „Dobrze jest być na krawędzi / można wszystko”? Wspominałam już o tym, iż przebywając w przestrzeni kwestionującej normę, a co więcej — mając status szaleńca — można powiedzieć więcej (oczywiście: więcej prawdy — jak sugerował Foucault, analizując obecność i rolę postaci symbolizujących szaleńców w teatrze), ale pytanie powraca: za jaką cenę? I czy ten głos przypadkiem nie zostanie zlekceważony, unieważniony poprzez dyskurs stygmatyzujący obłąd jako chorobę? W jakim stopniu sformułowanie: „można wszystko” (jakby od niechcienia rzucone przez autorkę), to po prostu euforyczne zachłyśnięcie się transgresyjnością jako potencjalnym aktem przejścia, wtajemniczenia, wyzwolenia — uświadamiającego podmiotowi, że wcale nie jest skazany na rzeczywistość? Ale „można wszystko” to przecież również prowokacja i zarazem zaproszenie, by pójść w tę stronę, poza tę granicę, poza i ponad.

I jeszcze jedna opowieść o próbie transgresji, tym razem autorstwa Edy Ostrowskiej, której wiersze były już przedmiotem wcześniejszej analizy. W utworze pochodzącym z tomu *Nie znalazłam Chrysta* pojawia się wyraźna wspólnota, duchowy kolektyw — „my poeci”, którzy zostają ironicznie (samo)określeni jako głupcy — powraca więc ponownie łańcuch skojarzeń i uproszczeń: poezja jako marzenie, naiwność i głupota, poeta jako Inny, szalony, będący ciężarem dla bliskich.

Poeci w wierszu Ostrowskiej są w fazie przejściowej, przygotowują się do odejścia, a właściwie powrotu do siebie. Kluczowym motywem w tym tekście stają się ręce, które nerwowo poruszają się (owo wymachiwanie dłońmi może być zinterpretowane dwojako: symbol skrzydeł¹³⁰ i lotu bądź jako ruchy związane z odpływaniem, odbijaniem się od brzegu), a następnie, pod wpływem czynników zewnętrznych, ludzkich manipulacji, oczekiwań, żądań itd. — wydłużają się, wrastają w ziemię, zacieśniają więzy z tym, od czego pragnęły się wyzwolić. W końcu zostają związane:

„my poeci
my głupcy
ciężarem u ramion

¹³⁰ Motyw skrzydeł, ćwiczeń przygotowujących do odlotu powraca w późnej twórczości Marii Komornickiej (zwłaszcza *Xiędze poezji idyllicznej*) jako symbol cielesnego wyzwolenia i pojednania z prawdziwą tożsamością. Zob. M. Komornicka, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, red. M. Podraza-Kwiatkowska i J. Kwiatkowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.

naszych matek żon pól
krzyczymy
aż matka się kuli
wymachujemy rękami
strącając włos z głowy ojca
[...]

ludzie
mówią namawiają wymawiają wmawiają
i wydłużają nam się ręce
przeciągłe aż do zdziwienia
i męźniejemy dębowo wliściasto
[...]

my poeci
ponoć perłą kwiatem dzbanem źródlanem
kubek emaliowane wiadro sad lusterko brzezina
związane ręce
[...]

my głupcy
usiłujemy odepchnąć się od brzegu ziemi¹³¹.

Jest w tym wierszu zapisane pragnienie transgresji totalnej, absolutnej. Nieważne, czy owo „odepchnięcie się od brzegów ziemi” traktowane jest w kategorii odlotu (choćby tak jak u Marii Komornickiej), czy też odpłynięcia (podobnie jak u Ewy Sonnenberg, u której pojawia się pełne morze). Ważny jest brzeg ziemi i gest porzucenia. „Ziemia obiecana” jest więc poza tą ziemią. Na pewno nie tutaj. Być może właśnie dlatego w literaturze tak często widoczny jest ten sam nerwowy, niekontrolowany do końca gest, gwałtowne odpychanie się od brzegu, gdzieś ku zatraceniu.

3.1.2. Twórczość jako transgresja — przekleństwo czy dar?

Roland Jaccard zwrócił uwagę na fakt, iż w wielu społecznościach obok sztywnego podziału na „normalne” i „patologiczne” funkcjonuje dodatkowa kategoria — „nadprzyrodzone”; dodajmy kategoria pozwalająca m.in. na interpretowanie szaleństwa nie w kategoriach choroby, anomalii, lecz efektu kontaktowania się ze sferą sacrum,

¹³¹ E. Ostrowska *** (*my poeci*), w: Tejże, *Nie znalazłam Chrysta*, s. 13.

tajemniczego stanu nawiedzenia¹³². Ta niepokojąca bliskość pomiędzy tym, co patologiczne a tym, co nadprzyrodzone widoczna jest chociażby w postaciach jurodiwych: nieobliczalnych, żyjących w ubóstwie *szaleńców Chrystusowych*, którzy powracając z klasztorów i pustyni do społeczeństwa wzbudzali dwuznaczne emocje: pogardę i wstręt, ale również — poprzez uzdrowienia i cuda — podziw.

Sztuka wydaje się być sferą, w której, analogicznie do szaleństwa, objawia się płynna granica pomiędzy anomalią a kategorią „nadprzyrodzonego”. Zresztą sam fantazmat twórcy jako Innego opiera się, jak wspominaliśmy, na napięciu pomiędzy sacrum a profanum, łączy w sobie sprzeczność wizerunku szaleńca i boskiego wybrańca. Sztukę liryczną, wielokrotnie łączono z profetyzmem, darem przepowiadania przyszłości i umiejętnością demaskowania tajemnic ludzkiego wnętrza. Szamani, przeczuwający losy swoich ludów, tańczyli i śpiewali poetyckie pieśni, w których prawda ukrywała się za metaforą. Kasandra, zapowiadająca następstwa dramatycznych wydarzeń w jej rodzinnej Troi, jest przecież poetką, której pieśń o zgliszczach zabrzmiała na długo przed pojawieniem się pierwszej iskry ognia. Zresztą na przekonaniu, iż w liryce objawia się moc profetyczna opiera się koncepcja romantycznych improwizacji i kreowanie obrazu twórcy jako wizjonera.

Artur Rimbaud, głosząc radykalny program poezji jako narzędzia modyfikującego świat i wierząc w nadejście uniwersalnego języka umożliwiającego mówienie z duszy do duszy, w jednym z listów stwierdził:

„Mówię, że trzeba być jasnowidzem, uczynić się jasnowidzem. Poeta czyni się jasnowidzem przez długotrwałe, bezmierne i świadome rozprężenie wszystkich zmysłów. Wszystkie formy miłości, cierpienia, szaleństwa; sam szuka i wyczerpuje w sobie wszystkie trucizny, by zachować z nich tylko kwintesencję”¹³³.

I już w tym krótkim fragmencie widoczna jest dwuznaczność związana z twórczością jako transgresją (dla Rimbaud twórczość w innej postaci niż transgresja właściwie nie istniała): jest ona darem, którym obdarzony jest poeta — buntownik i prawdziwy „złodziej ognia”¹³⁴, ale jednocześnie, zauważmy, artysta doświadcza w akcie twórczym wszelkiego rodzaju cierpień i szaleństw, poznając prawdę o sobie poddaje własną duszę radykalnym próbom i torturom. To jasnowidztwo nieraz staje się więc czarnowidztwem, bowiem skradziony w prometejskim buncie ogień — spala tego, kto miał czelność go wykraść. Ale

¹³² Zob. R. Jaccard, dz.cyt., s. 23.

¹³³ A. Rimbaud, *List do Pawła Demeny*, w: *Ja to ktoś inny. Korespondencja Artura Rimbaud*, tłum. i oprac. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 60.

¹³⁴ Tamże, s. 61.

Rimbaud, mimo ryzyka, nie zamierzał rezygnować, wierząc w sztukę, która stawała się rodzajem alchemii oraz redefiniując „ja” będące tożsamościowym eksperymentem:

„Bo JA to ktoś inny. Jeśli miedź budzi się jako trąbka, nie ma w tym jej winy. To dla mnie oczywiste: jestem obecny przy wykluwaniu się mojej myśli: oglądam ją, słucham jej; pociągam smyczkiem: symfonia zaczyna drgać w głębiach lub jednym skokiem zjawia się na scenie”¹³⁵.

W programowe hasło „JA to ktoś inny” wpisana jest nie tylko wewnętrzna obcość, rozpoznanie własnej odrębności i nieprzewidywalności „ego”¹³⁶, to również poczucie, jak pisał Georges Poulet, iż „mogę się stworzyć (lub stworzyć na nowo) innym niż jestem”¹³⁷, a moje „ja” jest przestrzenią przebywania wszystkich tych, którzy mówią w moich wierszach, którzy się w nich rodzą i umierają.

Eda Ostrowska, której twórczość kilkakrotnie powraca w tejże rozprawie jako przedmiot interpretacji, w jednym z listów stwierdziła:

„Inność odczuwania świata jest dla mnie wybraniem, pomazaniem. [...] Jakbym żyła więcej, intensywniej, miała kilka spójnych życiorysów. Jak również to ogromna odpowiedzialność wobec własnego sumienia, ludzi i Boga. Towarzyszy tej łasce inności inny ból, szarpiący serce nawet we śnie”¹³⁸.

Twórczość to więc dar (jasnowidztwo, zwielokrotnione życie — owe spójne życiorysy, posmak nieśmiertelności, różnorodność wcieleń, emocji i zmysłowych doświadczeń), ale także przekleństwo (spotęgowane cierpienie, rozpacz i występki, ponadto nieraz doświadczane w tzw. rzeczywistym życiu twórcy — społeczne wygnanie, stygmat odmienca). Czym natomiast stała się twórczość dla samego Rimbauda: darem, który przybrał formę przekleństwa? Czy rozczarowanie poezją, która nie okazała się postępową i radykalną, twórczą reformą społeczną, nie zahipnotyzowała świata, sprawiło, iż „książę poetów” przeszedł na drugą stronę, tj. w głąb owej niedoskonałej, mieszczańskiej rzeczywistości, wprost w jej materialną, przyziemną postać? Albert Camus, przyglądając się buntowi umierającego poety, który, porzuciwszy twórczość, stał się podróującym handlarzem —

¹³⁵ Tamże, s. 59.

¹³⁶ Owej nieprzewidywalności sam poeta miał wkrótce doświadczyć, porzucając poezję i stając się handlowcem i podróżnikiem, człowiekiem nie sztuki, lecz biznesu.

¹³⁷ Cyt. za: S. Jaworski, dz.cyt., s. 45.

¹³⁸ Fragment korespondencji prywatnej z poetką Edą Ostrowską. Ponadto autorka *Nie znalazłam Chrysta* bezpośrednio w swojej twórczości zwraca uwagę na element profetyczny poezji, na przykład: „jasnowidzące oczy” — pomagające oddzielić prawdę od złudzeń i znaleźć szczęście w każdym miejscu na ziemi. Zob. E. Ostrowska, *** (*choć macie mam małą...*), w: Tejże, *Parszywe nasienie Abrahama*, Norbertinum, Lublin 1996, s. 43.

czytającym zamiast tomów lirycznych specjalistyczne podręczniki, m.in. z zakresu ekonomii i geografii, stwierdził:

„Młody Rimbaud zmartwychwstaje u przepaści i wraz z nim bunt owych czasów, kiedy przekleństwo rzucone życiu było tylko rozpaczą wobec śmierci. I wówczas mieszczański handlarz jednoczy się z rozdartym chłopcem, którego tak bardzo kochaliśmy. Jednoczy się w przerażeniu i gorzkim cierpieniu, które znają ci wszyscy, co nie potrafili uznać szczęścia. Tu jest pasja Rimbauda i jego prawda”¹³⁹.

Przeklęty dar więc powrócił. Ale bez słów.

Analizowanie twórczości poprzez pryzmat daru jest bezpośrednio powiązane z kategorią „nadprzyrodzonego” i problematyką natchnienia oraz powołania twórcy. Władysław Stróżewski, przypominając o artystycznej służbie wartościom utożsamianym z pięknem, jednocześnie stwierdza:

„«Powołanie» zawiera moment wezwania — *vacatio*, które znaczyć może zarówno zaproszenie do czegoś, jak i w mocniejszym rozumieniu — nałożenie obowiązku”¹⁴⁰.

Czy twórczość, a przede wszystkim towarzysząca jej inspiracja i natchnienie stanowią — podobnie jak w przypadku wezwania Innego, które pojawia się w koncepcji Emmanuela Lévinasa — ten rodzaj zaproszenia, którego nie można nie przyjąć? Zofia Rosińska zwraca uwagę na fakt, iż: „Artyści, opisując stan inspiracji, najczęściej podkreślają odczucia pasywności, «bycie kierowanym» czy «sterowanym». Dla Junga stany te stanowią istotę twórczości. Poprzez nie artysta łączy się z przeżyciami narodu i ludzkości”¹⁴¹, a także zastanawia się, dlaczego traktowanie inspiracji jako „interwencji istoty nadnaturalnej”¹⁴² jest dużo bardziej popularne niż interpretowanie natchnienia wprost jako twórczego stanu umysłu. Być może rację ma Ernst Kris, który, jak podkreśla autorka *Psychoanalitycznego myślenia o sztuce*:

„(...) sugeruje, iż idea natchnienia wzmacnia autorytet przekazu i zwalnia osobę komunikującą od ciężaru odpowiedzialności, od poczucia winy związanego z przekazywaną treścią”¹⁴³.

Ale są też inne konsekwencje tej teorii. Jeżeli natchnienie jest rzeczywiście zewnętrzną interwencją we wnętrzu twórcy — to kim (czym?) staje się on po zwieńczeniu dzieła? Stanisław Jaworski w *Piszę, więc jestem* ukazuje stan psychiczny autora

¹³⁹ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka Res Publica, Kraków 1991, s. 90-91.

¹⁴⁰ W. Stróżewski, dz.cyt., s. 216.

¹⁴¹ Z. Rosińska, dz.cyt., s. 109.

¹⁴² Tamże, s. 112.

¹⁴³ Zob. E. Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art*, International University Press, New York 1965, s. 294. Cyt. za: Z. Rosińska, dz.cyt., s. 112.

opuszczonego przez wiersz, odczuwającego pustkę, nicość i obcość¹⁴⁴. Twórczość w tym kontekście staje się więc zawieszeniem pomiędzy twórczą ekstazą a milczeniem, radością tworzenia i melancholijną utratą.

Elżbieta Michalska jest autorką, która, począwszy od debiutanckiego tomu, zastanawia się nad tajemnicą pisania, a zarazem tajemnicą tożsamości „ja” lirycznego — zestawiając codzienność życia na wsi, bezwzględność, ale i piękno praw natury, trud fizycznej pracy, dosłowność i przyziemność egzystencji z natchnieniem, wkraczającym w ową rzeczywistość bez pytania i bez zapowiedzi. Już w wierszu otwierającym tom *Tu jest Tu, Tam jest Tam*, przewrotnie zatytułowanym *...to dużo czy mało?* poetka ukazuje dwuwymiarowe doświadczanie rzeczywistości — realnej i twórczej:

„Raz tylko widziałam jaszczurkę wśród ostów i bylic.
Raz tylko słyszałam piosenkę łabędzi.
I jeden jedyny raz, choć to może był sen,
Nie wiem na pewno,
Rozmawiał ze mną Cień,
Co umiał chodzić środkiem rzeki”¹⁴⁵.

Związek twórczości i marzenia sennego (marzenia na jawie) — w kontekście badań prowadzonych przez Freuda — opierał się na analogii mechanizmów (m.in. sublimacji) umożliwiających wytworzenie przez podmiot alternatywnej rzeczywistości. To właśnie ta spreparowana rzeczywistość zastępcza stawała się przestrzenią symbolicznego spełnienia, skorygowanego błędu. Ważne jest również spostrzeżenie Matilde Battistini, która podkreśliła:

„O ile sen nocny reprezentuje jasnowiedzenie i połączenie (ekstazy i miłosne) człowieka z bóstwem, o tyle sen na jawie jest ściśle związany z możliwościami poznawczymi wyobraźni”¹⁴⁶.

Tymczasem sen w twórczości Michalskiej, zarówno nocny, jak i na jawie, staje się nieraz formą usprawiedliwienia — zarówno opisywanych wydarzeń i ich przebiegu, jak i słów wypowiedzianych bezpośrednio przez podmiot liryczny. Poprzez przypisanie im statusu onirycznego — autorka próbuje nieco zneutralizować intensywność utrwalanych przeżyć, zdystansować się od ich biograficznego wymiaru. To strategia bezpieczna, obronna i kto wie, może po części umotywowana potrzebą ucieczki od odpowiedzialności, którą sugerował

¹⁴⁴ S. Jaworski, dz.cyt., s. 73.

¹⁴⁵ E. Michalska, *...to dużo czy mało?*, w: Tejże, *Tu jest Tu, Tam jest Tam*, WBP im. Łukasza Górnickiego, Białystok 1999, s. 7.

¹⁴⁶ M. Battistini, *Symbole i alegorie*, tłum. K. Dyjas, Arkady, Warszawa 2005, s. 232.

Ernst Kris? A może to po prostu konsekwencja autentycznej niepewności poetki, która do końca nie wie, czego doświadcza pisząc (a właściwie którego wymiaru rzeczywistości), czym (kim?) staje się tworząc i kim (czym?) jest, gdy nie pisze. W kolejnym wierszu, pochodzącym z debiutanckiego tomu, ten problem jest ukazany z jeszcze innej perspektywy:

„nie ma we mnie żadnych wierszy
ani filozofii
słowo filozof odbieram tak jak
słowo salceson
aniole który do mnie przyfruwasz nocą
próg posypany popiołem
byś zostawił ślad i już
więcej mnie nie odwiedzał”¹⁴⁷.

Oczywiście, ów anioł przefruający w nocy jako symbol lirycznego, boskiego natchnienia brzmiałby banalnie, gdyby nie poprzedzająca go część tekstu. Jakie intencje towarzyszyły powstaniu tego utworu? Czyżby poetka chciała nam udowodnić, iż na co dzień słowa nie mają dla niej jakiegokolwiek magicznego, ukrytego wymiaru, są zwykłym kodem umożliwiającym komunikację i niczym więcej? W tym tekście zestawione są dwie alternatywne tożsamości: „ja” niepiszące, nierozpoznające lirycznych rdzeni słów, nieczujące ich rytmu i smaku oraz „ja” nawiedzone, które chce mieć dowód ingerencji (ślad), pragnie poznać odpowiedź, kto przez nią mówi, a następnie — odzyskać wolność, zwrócić ów dar jak niechciany prezent. Jest tu również wyczuwalny stan bycia kierowanym, stan bierności i zależności oraz zakamuflowany bunt, który nie przybiera jednak postaci radykalnego protestu, lecz raczej modlitewnej prośby.

Michalska często pisze o twórczości jako darze i przekleństwie zarazem — zwłaszcza w kontekście twórców amatorów i doświadczających wykluczenia artystów prowincjonalnych. Ten problem ma kilka wymiarów dotyczących m.in. stereotypu wsi i prowincji, stygmatu grafomana¹⁴⁸, wizerunku twórcy amatora, jak również jednostki, która nie zdobyła formalnego wykształcenia itp. Autorka *Tracowin* przygląda się tym osobom z bardzo bliska, przygląda się także sobie — ale nie po to, by wzbudzić współczucie dla „talencików zmarnowanych”, lecz by pokazać codzienne zmagania związane z funkcjonowaniem w owej przygranicznej strefie: pomiędzy rzeczywistością a twórczością,

¹⁴⁷ E. Michalska, *** (*nie ma we mnie żadnych wierszy...*), w: Tejże, dz.cyt., s. 40

¹⁴⁸ Zob. E. Michalska, *Wiersz wieczorny*, w: Tejże, *Naszynnik z grąźeli*, Książnica Podlaska, Białystok 2001, s. 54-55.

radością a wstydem tworzenia. To zarazem opowieść o powracającym lęku przed wykluczeniem i tworzeniu jako tajemnicy, ale w sensie dosłownym — polegającej na ukrywaniu swojej pasji przed społecznością:

„Nieprofesjonalni artyści
w promieniach wschodzącego księżyca
odgrzebują co wieczór węzełek z talentami
i cieszą oczka ich idiotycznym blaskiem,
i coraz głębszy dołek kopią pod jaworem,
aby je z powrotem schować zanim wzejdzie słońce”¹⁴⁹.

Niegdyś to właśnie w ziemi zakopywano najcenniejsze przedmioty, chcąc uchronić je przed kradzieżą bądź zawiścią ze strony sąsiadów, ale ten wiersz to również aluzja do ewangelicznej *Przypowieści o talentach*, według której ukrywanie daru jest błędem, gdyż Bóg, obdarzając człowieka talentem, chce by został on odkryty i pomnożony. Tymczasem twórcy amatorzy, współczesne wcielenia *Janka Muzykanta*, prowincjonalni poeci — opisywani przez Michalską — ukrywają w ziemi nędzny „węzełek z talentami”, ten dwuznaczny dar, który staje się złudną obietnicą. Ale robią to nie ze względu na lęk, że ktoś im go odbierze; i nie ze względu na to, iż świadomie chcą wkraczać w spór z Bogiem. Tu problemem jest dwuznaczna wartość, jaką stanowi ich talent. Ukrywają go ze wstydu bądź strachu — jak najgłębiej, nieraz pod ziemię.

I w ten sposób dotykamy jeszcze jednego wątku charakterystycznego dla twórczości Elżbiety Michalskiej. Ta autorka, opisując kulturę i naturę, zawsze opowiada się po stronie wykluczonych — ale jednocześnie, mimo niebezpiecznego podtekstu publicystycznego, unika moralizatorstwa i formuły religijnej przypowieści. W *Piekle Innego* zastanawiałam się, na ile wykluczeni są w stanie tworzyć zwartą, solidarną grupę, na ile osobni pozostają do końca osobno. Michalska, choć opowiada się po stronie odtrąconych, nie demonstruje więzi łączącej ją z bohaterami wierszy. Opisuje swoją reakcję jako prosty odruch bezwarunkowy, choć ta — odwaga sprzeciwu — jest dostępna przede wszystkim we śnie:

„Śniła mi się kaleka dziewczynka
[...]
bawiła się w krzakach za podwórzem
rozbitymi skorupkami.

¹⁴⁹ E. Michalska, *Amatorom*, w: *Tejże, Tu jest Tu...*, s. 50.

Mówię do niej
- Nie chowaj się w opłótkach
chodź do dzieci.
- Zostanę tutaj.
Chłopcy ze mnie się śmieją
krzyczą: łysa pała, fajtłapa
i rzucają kamieniami.
- Zapierdolę ich, zapierdolę! ... -
Zdyszana odpowiadam dziecku
i się budzę.
Spokojny księżyc usiadł na szafie.
Widzisz księżycu, chociaż we śnie
jestem człowiekiem¹⁵⁰.

W utworze *Chociaż we śnie jestem człowiekiem* istniało zagrożenie stworzenia tendencyjnej historii o chorej dziewczynce dręczonej przez agresywnych rówieśników, tymczasem pojawiająca się w strukturze tekstu prosta, emocjonalna reakcja podmiotu lirycznego — nadaje temu wierszowi bezpretensjonalną formułę wyznania, przypominającego krótką, właściwie antyliryczną opowieść o śnie ocalającym tę lepszą część siebie. Ukrywająca się w krzakach dziewczynka (literackie wcielenie autorki?) być może rozmawia sama ze sobą, podobne jak podmiot liryczny z księżycem. Zresztą w tym wierszu do końca nie mamy pewności, kto jest dorosły i w kogo naprawdę rzuca się kamieniami, a mimo to, wiemy wszystko. Twórczość jest darem, gdyż umożliwia ową freudowską korektę rzeczywistości, interwencję w pamięć — zatrzymywaną i uruchamianą w dowolnym momencie, ćwiczenia z wyobraźni i operację na otwartej ranie, która tylko z pozoru wydawała się być bliźną. Ale jest też przekleństwem, ponieważ stanowi system pozbawiony funkcji „zapisz zmiany” — w sensie: zmień; zaangażuj w rzeczywistość.

Czy inność jest przeznaczeniem? A jeżeli tak, to czy Inny jest wybrany, czy skazany? To pytanie powraca w wierszu *Studnia*, który otwiera ostatni tom Elżbiety Michalskiej *Naszyjnik z grązeli*. Tekstowi towarzyszy zagadkowe motto, napisane przez anonimowego autora na tablicy w instytucie rehabilitacyjnym w Nowym Jorku: „Prosiłem o zdrowie dla dokonania wielkich czynów, a dałeś mi kalectwo, ażebym robił rzeczy lepsze”. Jest to jeden z najbardziej wyrazistych utworów tej autorki, w którym podmiot liryczny zmierza się wprost z własną odrębnością, tożsamościową identyfikacją:

¹⁵⁰ E. Michalska, *Chociaż we śnie jestem człowiekiem*. Tekst niepublikowany.

„Tak jak w jarmarcznej opowieści, przepowiedziano mi
że pewnego dnia utopię się w studni.
Dlatego nigdy w życiu nie byłam wysyłana po wodę.
Pocziwi ludzie mówili: Nawet królowny
chodzą do studni. Bierze taka złote wiaderko w garść
i dryb, dryb przez tysiąc schodków na
zamkową więzę.
A ty cholero?

Z kolei ludzie myślący inaczej
odpędzali mnie od cembrowiny biczem,
zasypywali, zamuroywali, zastawiali parawanem
studzienny otwór.

Boże drogi, sama nie wiem, którzy byli bardziej okrutni.

A teraz po latach znowu przychodzę do Ciebie
Ukochana,
zamknięta na siedem zardzewiałych spustów Studnio.
Nie utopię się już to pewne, jednak czas ponagła
- Umieraj – zatem obejmuję ramionami krąg z betonu
i zasypiam.
Jakże błogo móc powiedzieć wszystkim
wokół:
Zrozumcie, jesteśmy sobie przeznaczeni¹⁵¹.

Tekst bazuje na zagadkowym motywie studni, która — zgodnie z interpretacją symboli — oznacza moce twórcze, tajemnicę, pułapkę, jak również podświadomość, wieczność, uzdrowienie, raj, ale też piekło (studnia otchłani w *Apokalipsie św. Jana*)¹⁵². Jedną z interpretacji tego tekstu można byłoby również zbudować przy wykorzystaniu klucza psychoanalitycznego, uwzględniając chociażby fakt, iż w Chinach studnia symbolizuje pochwę, żeńskość a „zapieczętowana studnia jest chrześcijańskim obrazem dziewictwa”¹⁵³. Ale nas interesuje interpretacja *Studni* Elżbiety Michalskiej w kontekście powracającej w jej wierszach problematyki twórczości i inności zarazem. Zwróćmy uwagę, iż studnia

¹⁵¹ E. Michalska, *Studnia*, w: Tejże, *Naszyjnik z grąźeli.*, s. 5.

¹⁵² Cyt. za: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 405-406. Zob. także S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, tłum. B. Stokłosa, Wydawnictwo RM, Warszawa 2001, s. 219.

¹⁵³ J. Tresidder, *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Wydawnictwo RM, Warszawa 2001, s. 207.

pojawiająca się w snach oznacza zazwyczaj „coś niedobrego, śmierć, kłopot”¹⁵⁴ bądź znak ukrywania prawdy¹⁵⁵.

W utworze z tomu *Naszyjnik z grązeli* studnia jest powiązana, zgodnie z ludową interpretacją snów, ze śmiercią. To właśnie przepowiednia zapowiadająca utonięcie i związany z nią zakaz stanowiące będą granicę egzystencjalną podmiotu lirycznego. Przekroczenie tejże granicy może mieć tylko jeden charakter: radykalny i nieodwracalny, a więc transgresyjny. Poetka korzysta w tym wierszu z motywów bajkowych — jak sugerują badacze:

„W bajkach i snach pojawiają się studnie jako miejsce przenikania do nieznanych, ukrytych i niedostępnych na co dzień światów (...)”¹⁵⁶.

Zresztą Elżbieta Michalska wskazuje bezpośrednie źródło swojej inspiracji:

„Pamiętam taki zbiór baśni białoruskich pt. *Diabelskie skrzypce*. Wywarły na mnie ogromne wrażenie! Przypominam sobie, że w jednej z nich królowa chodziła ze złotym wiadrem do studni po wodę, w innej dawała wieprzom jedzenie w złotym naczyniu (...)”¹⁵⁷.

Tymczasem bohaterka liryczna w wierszu *Studnia*, w przeciwieństwie do królowy, objęta jest zakazem, który jest dwoiście interpretowany przez otaczających ją ludzi.

Michel Foucault zauważył dwa dominujące warianty traktowania szaleńców, a zarazem dwie formy wyobcowania¹⁵⁸. Pierwsza z nich to tzw. ograniczanie podmiotowości jednostki uznanej za szaloną, jej ubezwłasnowolnienie, podporządkowanie zakazowi i władzy drugiego człowieka (Innego).

Możemy tę formę wyobcowania powiązać z reakcją tych, którzy nie dopuszczali bohaterki (która nie jest wprawdzie szalona, ale jest Inna) do studni, czuwali nad przestrzeganiem zakazu, kontrolowali ją niczym małe dziecko — „(...) zasypywali, zamuroywali, zastawiali parawanem / studzienny otwór”.

Druga forma wyobcowania polega na identyfikacji szaleńca jako obcego, co wiąże się z obarczeniem go odpowiedzialnością moralną i napiętnowaniem jako Innego. Ta z kolei forma przejawia się w głosach, które próbują wywołać wyrzuty sumienia u bohaterki naznaczonej klątwą i objętej zakazem. W aroganckiej formie „A ty cholero?” jest przecież zarówno pretensja, jak i wyrok.

¹⁵⁴ S. Niebrzęgowska, *Polski sennik ludowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 209.

¹⁵⁵ W. Kopaliński, dz.cyt., s. 406.

¹⁵⁶ H. Biedermann, *Leksykon symboli*, tłum. J. Rubinowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2001, s. 353.

¹⁵⁷ E. Michalska, *W dzieciństwie rozczytywałam się w baśniach*, rozmowę przeprowadził Janusz Kamiński, w: Tegoż, *Metafizyka prowincji*, Kartki, Białystok 2001, s. 85.

¹⁵⁸ Zob. M. Foucault, *Historia szaleństwa...*, s. 130.

Ale najważniejsze pytanie brzmi: czym studnia staje się w tym wierszu — czy tylko zapowiedzią spełnienia okrutnej przepowiedni, którą potraktować możemy jako narzędzie dominującego dyskursu wiedzy-władzy?¹⁵⁹ A może jeszcze czymś więcej: symbolem egzystencjalnej obcości, jej śmiertelnej głębi? Zauważmy, iż pod względem symboliki czerpanie wody ze studni jest najczęściej interpretowane jako „sięganie do zamieszkałych w głębiach duchów opiekuńczych, mocy twórczych, bóstw lokalnych, tajemnic, ukrytych źródeł” bądź utożsamiane jest z „wydobyciem czegoś z głębi; tym, co wychodzi na powierzchnię (...)”¹⁶⁰. Natomiast zejście do studni to wkroczenie w głąb podświadomości¹⁶¹. Przepowiednia mówi o utonięciu, ale w praktyce oznacza zakaz zbliżania się do studni, w tym czerpania z niej wody, czyli — ponownie przywołam kontekst symboliczny — jest to brak możliwości korzystania z wewnętrznego twórczego potencjału, dostępu do tajemnicy, ale i do pełni życia. Dlatego hipnotyzująca moc przyciągająca podmiot liryczny do studni jest nie tyle efektem dążenia do autozagłady, lecz pragnieniem zdefiniowania własnej tożsamości, w tym tożsamości twórczej — w czystym akcie transgresji, czyli akcie spełnionej przepowiedni. Oczywiście, spełnionej nie do końca i niedosłownie, ale spełnionej mimo wszystko: „Nie utopię się już to pewne, jednak czas ponagla / - Umieraj – zatem obejmuję ramionami krąg z betonu / i zasypiam”.

Sen okazuje się tu stanem pośrednim, między życiem a śmiercią, zakazem a jego zniesieniem, lękiem przed przepowiednią a jej świadomym sprowokowaniem. Inność i jej artykulacja, jaką staje się twórczość, wydaje się być w kontekście *Studni* i poprzedzającego ją motta — przeznaczeniem, okrutnym błogosławieństwem. Transgresja to nie tylko ucieczka ze sfery zakazu, sfery ubezwłasnowolnienia bądź napiętnowania, to również walka o prawo do tworzenia.

Zauważmy, bohaterka zasypia przy studni, ale nie topi się w niej. Studnia jest zamknięta. Jednak mimo to dziewczyna próbuje spełnić przepowiednię na swój sposób, próbuje ją „pisać”. Obejmuje studnię jak kochanka i zasypia obok niej. Poza tym do końca nie wiemy, kto właściwie wydaje polecenie „Umieraj” i czy nie jest to przypadkiem zakłęcie, zresztą zakłęcie rzucone na samą siebie. Inność, a wraz z nią twórczość, w kontekście wiersza Elżbiety Michalskiej stają się obszarem transgresyjnym, niebezpiecznym, prowokującym, ale przede wszystkim — z perspektywy podmiotu — wymagającym ukonstytuowania,

¹⁵⁹ Przepowiednia zawiera w sobie wiedzę absolutną (wiem o tobie wszystko, wiem to, czego ty nie wiesz), jest odtworzeniem narzuconego (przepowiedzianego) modelu życia, ale ociera się również o stereotyp i przemoc symboliczną.

¹⁶⁰ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2000, s. 389.

¹⁶¹ W. Kopaliński, dz.cyt., s. 405.

społecznego potwierdzenia własnej „obcej tożsamości”, jej wartości i praw. W tym westchnieniu: „Jakże błogo móc powiedzieć wszystkim / wokół: Zrozumcie, jesteśmy sobie przeznaczeni” jest więc tęsknota, która pojawiała się zarówno w przypadku bohatera powieści *Pachnidło*, jak i *Kasper Hauser*. Tęsknota za autentycznym roz(poznaniem) w sensie fenomenologicznym. Tylko wówczas przekleństwo może stać się darem. Tylko wtedy, gdy nie oceniając, nie interpretując, nie dokonując aktu kanibalistycznego/asymilacyjnego, nie popadając w pułapkę dyskursu stygmatyzującego bądź kolonizującego — dostrzeżemy poprzez wgląd istotę Innego, jego dar. Możemy go wprowadzić nie przyjąć (nie być gotowym?), ale nie możemy go nie dostrzec. Lecz jest tu również zapisany jeszcze inny wymiar tęsknoty: za wolnością i spełnieniem nie tyle przepowiedni, co spełnieniem się.

Motyw studni pojawia się również w wierszu Justyny Bargielskiej — poetki, która opublikowała dotychczas dwa tomy poetyckie: *Dating sessions* (Kraków 2003) oraz *China Shipping* (Kielce 2005) — eksperymentalny, oniryczny, nasycony erotyzmem „podręcznik”, oparty na synkretyzmie poezji, fotografii i grafiki. W debiutanckim tomie *Dating sessions* Bargielska wyartykułowała odrębność wewnętrznego świata (ja, ty) i obcość świata zewnętrznego (wy), ale w wierszu *zaproszenie*, pojawiającym się na początku debiutanckiej książki, podkreślona jest nie tylko separacja pomiędzy dwiema przestrzeniami: intymną i społeczną, lecz również ciekawość i otwartość Innego; na to, co inne:

„mówię o żelaznej granicy między mną a wami.
pływamy po różnych torach [...]
[...] chciałabym pokazać wam moją szkołę nadgarstki
rzęsy mojego męża. wy też mi pokażcie”¹⁶².

Owa otwartość służyć ma opowiedzeniu o różnicach, ale nie w taki sposób, by je zatrzeć, lecz by je lepiej zrozumieć. Temu procesowi towarzyszy więc wnikliwa obserwacja, liryczne podglądactwo. Tak jest chociażby w wierszu *Kamienica*, którego bohaterka natrętnie obserwuje sąsiadów i im więcej o nich wie, tym bardziej jest samoświadoma swojej odrębności:

„Złuszczą mnie ich okna. Przesadzają z tym życiem,
tak jakby nie wiedzieli, że wcale nie trzeba”¹⁶³.

¹⁶² J. Bargielska, *zaproszenie*, w: Tejże, *Dating sessions*, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 6

¹⁶³ J. Bargielska, *Kamienica*, w: Tejże, *Dating sessions*, s. 19.

Dlaczego nie trzeba? Skąd bohaterka *Kamienicy* o tym wie? Czy to współczesna, nieco nihilistyczna Kasandra zagadkowo przyglądająca się współczesnemu, wielkomiejskiemu mrowisku, owej *milczącej większości*, o której wspominał Jean Baudrillard? I czy geneza swoistego poczucia wyższości wobec tych, którzy „przesadzają z tym życiem” — bo po prostu żyją (?), nie wpisuje się w fantazmatyczny konflikt twórca a społeczeństwo?

I wreszcie, jak kończy się opisana w tomie *Dating sessions* opowieść o „żelaznej granicy między mną a wami”¹⁶⁴, o granicy (w) ja? Mam wrażenie, iż odpowiedź znajduje się w wierszu zamykającym debiutancki zbiór Justyny Bargielskiej. Wracamy do studni, dosłownie, do środka:

„Pamiętacie nasz ostatni wieczór w Nieporęcie?
Wpadłam wtedy do studni i chociaż krzyczałam,
wzięliście koszyk, wino i serwetkę w kratkę,
wsiedliście do samochodu i zapadła noc.

Dryfowałam na słonce strachu, że zasnę
i utonę, a wtedy podwodne pająki
i robaki na ścianach, drepczące jak Japonki
z porcelany, nie przystające gdy się mijają,
one wtedy zobaczą, że byłam człowiekiem
i że utonęłam.

I nie było świtu. Zimę spędzę pod lodem,
znajdziecie mnie wiosną, powiecie, że się zmieniłam,
że jest w moich oczach wyraz, którego nie było”¹⁶⁵.

Według interpretatorów snów:

„Wielu ludzi przechodzących kryzys lub życiowy przełom ma sny o tym, że przemakają na deszczu albo wbrew swojej woli zanurzają się w wodzie, na przykład wpadają do niej lub są w niej topieni”¹⁶⁶.

Ale, zwróćmy uwagę, zdanie rozpoczynające ten tekst: „Pamiętacie nasz ostatni wieczór w Nieporęcie?” sygnalizuje czytelnikowi, iż nie ma on do czynienia ze snem, ale

¹⁶⁴ J. Bargielska, *zaproszenie*, w: Tejże, *Dating sessions*, s. 6.

¹⁶⁵ J. Bargielska, **** (Pamiętacie nasz ostatni wieczór w Nieporęcie?)*, w: Tejże, *Dating sessions*, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 40.

¹⁶⁶ R.E. Guiley, *Sennik. Symbole i interpretacja*, tłum. D. Żywno, Świat Książki, Warszawa 2002, s. 321.

wspomnieniem, subiektywną relacją z zapamiętanych, autentycznych wydarzeń. Oczywiście, cała sytuacja liryczna, niczym przywoływana w tym wierszu studnia, ma drugie dno. Bowiem co tak naprawdę się wydarzyło? Przebieg wydarzeń przypomina wręcz scenerię eksploatowaną przez filmy grozy, atmosfera pikniku zostaje przerwana przez wypadek (?), bohaterka wpada do studni, przyjaciele nie słyszą (nie chcą słyszeć?) jej próśb o pomoc i w związku z tym pozostaje na długo zupełnie sama — w wodzie i ciemności, na dnie, z poczuciem lęku powiązanego niewątpliwie ze sferą *abjectu* (podwodne pająki, robaki na ścianach). Ale zarysowany przebieg zdarzeń jest, oczywiście, metaforą — opowieścią o samotności, izolacji, tajemnicy i obcości. Za symbolicznym upadkiem do studni może kryć się wiele: wewnętrzna zapaść (upadek?), rozpacz, poczucie bezsensu, psychiczna metamorfoza. Tu najważniejsze są jednak dwie kwestie: odwrót, porzucenie, pozostawienie na dnie oraz redefinicja tożsamości bohaterki: „(...) powiecie, że się zmieniłam, / że jest w moich oczach wyraz, którego nie było”.

Czy inność odkryta w niej nagle, ów symboliczny „wyraz, którego nie było” nie jest ponownym ustanowieniem granicy między „mną a wami”; granicy, która pojawia się w momencie, gdy kierunek wertykalny (patrzenie z dna studni) zamieniony został na kierunek horyzontalny (razem na powierzchni, ale nie „razem”)? I czy tego przedziwnego wyrazu w oczach naprawdę przedtem nie było?

Znakomite podsumowanie wątku twórczości jako transgresji i jej związku z innością stanowi wiersz Ewy Sonnenberg *Poezja — scena bez kulis*, ponieważ to właśnie w tym tekście niczym w soczewce skupiają się różnorodne wcielenia twórcy jako Innego, fantazmaty obcości. Poza tym ten utwór to właściwie wielki poemat transgresyjny, w którym autorka opisuje niebezpieczne, nieraz śmiertelne starcia poety z rzeczywistością i broni racji istnienia poezji, wbrew głosom opozycjonistów zapowiadających jej żalostną śmierć i kapitulację wobec życia.

Na początku poematu Sonnenberg przygląda się różnorodnym wariantom egzystencji wybitnych twórców, maskaradzie przyjmowanych i odrzucanych tożsamości i kostiumów, swoistemu „kantorowi wymiany dusz”¹⁶⁷. Mimo rozmachu i ilości wcieleń, przebrań, masek — „poeci jak zdradzeni wyczuwają się na kilometry, na całe stulecia, na śmiesznie małą wieczność”, a to, co ich łączy to przedziwna symbioza dziecińności i starości, naiwności o genialnej intuicji. Sonnenberg próbuje odnaleźć rdzeń tożsamości poety, stworzyć artystyczny

¹⁶⁷ E. Sonnenberg, *Poezja – scena bez kulis*, [on-line] [dostęp 1 czerwca 2008]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.sonnenberg.art.pl>. Pozostałe cytaty z wiersza, które pojawiają się podczas interpretacji, są zgodne z niniejszym przypisem.

profil odmieńca, stąd jej diagnoza dotycząca twórców, którzy są „stworzeni jakby przez pomyłkę, ale w tej pomyłce jest ich największa siła”. Autorka *Poezji — sceny bez kulis* konsekwentnie opisuje twórczość jako dojrzewanie do transgresji, niebezpieczną i samotną wyprawę odmieńca w nieznaną, ku krańcom siebie:

„pisanie nie jest zabawą
gdyby tak było poezja nie drażniłaby tyranów
[...]
i nawet nie chodzi o demaskowanie mechanizmów czy obnażanie prawdy ale o bliskość tajemnicy
tego dziko cudownego sekretu wokół którego obraca się Ziemia
o te niewidzialne stygmaty na rękach poety
lodowaty dreszcz wzdłuż kręgosłupa
[...]”.

Twórczość ma więc w sobie coś z trucizny — obezwładnia i przejmuje władzę nad życiem, jest w niej zdradliwy, zaraźliwy „chłód”¹⁶⁸, ale to wielki dar polegający właśnie na bliskości tajemnicy; bliskości, która może zniszczyć, ale może też zbawić. To właśnie ten dar prowokuje w społeczeństwie zawiść, agresję i strach wobec twórców, którzy potrafią podejść aż tak blisko granicy i szukać następnych:

„granice są jak linie papilarnie na ręce którą się zawładnęło
po jakimś czasie szuka się innej
żadnych złudzeń żadnego na skrót”.

Sonnenberg nie idealizuje rodu twórców jako takiego, odsłania jego kastowość, ma odwagę wspomnieć o poetach-karierowiczach, poetach-aptekarzach, podkreśla, iż najprawdziwsze wiersze pisze się okaleczonymi dłońmi („wartość ma tylko to, co kaleczy”?). Ale ten poemat to przede wszystkim polemika z Witoldem Gombrowiczem, zarzucającym poetom, iż panicznie boją się rzeczywistości, tworzą fikcyjny, sfałszowany świat zatruty ekstraktem „czystej poezji”, obciążonej przez „nadmiar” i abstrakcję, zamykają się w swoim hermetycznym, bezpiecznym kręgu, gdzie wzajemnie oddają sobie pustą cześć. Gombrowicz podkreślał:

¹⁶⁸ Porównaj: „Liryczni poeci / Mają zwykle, jak wiedział, zimne serca. / To niemal warunek. Doskonałość sztuki / Otrzymuje się w zamian za takie kalectwo”. Cz. Miłosz, *Orfeusz i Eurydyka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 5.

„Nie jest więc złe, że współczesne wiersze nie są byle komu dostępne, ale złe jest, że są zrodzone z jednostronnego, ciasnego obcowania identycznych światów, identycznych ludzi”¹⁶⁹.

Sygnalizował również swoją twórczą odrębność:

„(...) sztuka moja wykształciła się nie w zetknięciu z grupą ludzi mnie pokrewnych, lecz właśnie w odniesieniu do wroga i w zetknięciu z wrogiem”¹⁷⁰.

Poeci, według Gombrowicza, nie są więc wojownikami, pozostają stłoczeni w okopach, bojąc się prawdziwej konfrontacji z rzeczywistością. Ta opozycja przeciwko poetom ma zresztą swoją bogatą historię. Już Platon w *Państwie* sugerował, iż poeta „lichotę tworzy w porównaniu do prawdy (...)”¹⁷¹, „gubi pierwiastek myślący”¹⁷², rozbudza gwałtowne, niekontrolowane emocje, w tym te, które bazują na żalu i gniewie. Ów ironiczny ton, unieważniający poezję jako narzędzie poznania i zbliżenia się do tajemnicy, lekceważący poetów i skupiający się jedynie na negatywnym wymiarze fantazmatu twórcy jako Innego napotyka w tekście *Poezja — scena bez kulis* na opozycyjny, radykalny głos poetki:

„panie Gombrowicz
niektóre teksty pisze się na kolanach gdy ziemia zgrzyta w zębach
i jakby to nie było banalne
i choćby powstało tysiące wersji *Przeciw poetom*
bywają wiersze uzbrojone po zęby
bywają wiersze jak ścięta głowa smoka
bywają wiersze jako ponaddzwiękowy krzyk”.

Ten poemat jest jak raport z pola bitwy, pisany wśród rannych i zabitych, na obcej ziemi, tuż przed przekroczeniem granicy.

Twórczość oscyluje na granicy daru i przekleństwa, ale z twórczością pojmowaną w kategoriach transgresji, radykalnego projektu egzystencjalnego, świadectwa inności, powiązana jest również tajemnica talentu, który pozwala ową inność wyartykułować. Badacze zajmujący się mechanizmami procesu twórczego podkreślają, iż sam talent, ów „boski dar” wymyka się naukowemu dyskursowi i wciąż pozostaje zagadką¹⁷³, bowiem:

¹⁶⁹ W. Gombrowicz, *Przeciw poetom*, w: Tegoż, *Dziennik 1953-1956*, red. J. Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 344.

¹⁷⁰ Tamże, s. 345.

¹⁷¹ Platon, *Państwo*, w: Tegoż, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, s. 320.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Zob. Z. Rosińska, dz.cyt., s. 114.

„Prawdziwe źródła twórczości są zawsze przed nami ukryte”¹⁷⁴.

Lecz Władysław Stróżewski zwrócił uwagę na jeszcze jeden fakt — dzieło stworzone przez artystę staje się również autentycznym darem, który rusza w świat i oddziałuje na odbiorców, uświadamia ich, uczy, porusza, inspiruje. Odpowiedzialność twórcy za dzieło staje się więc tym samym odpowiedzialnością za drugiego człowieka:

„A czyż może być większy dar nad to, co poprzez swą wartość współtworzy wartość drugiego człowieka?”¹⁷⁵.

3.2. „Inna, inne” — w pułapce płci

Chciałabym przyjrzeć się problemowi inności z jeszcze jednej perspektywy: odmienności płciowej i seksualnej, a przede wszystkim jej lirycznej artykulacji w tekstach wybranych poetek współczesnych. Oczywiście, nie sposób mówić o tym problemie nie odnosząc się do rozwiązań wypracowanych w ramach *gender studies* oraz *queer studies*, ale analizując fantazmat kobiety jako Innej oraz problem buntu przeciwko heteroseksualnej matrycy i tożsamościom normatywnym można odnieść wrażenie, iż są one elementem pewnego *uniwersum inności*.

Dlaczego płeć i seksualność naznacza, etykietuje, nieraz stygmatyzuje? Dlaczego płeć generuje obcość? Jeżeli za fundament *tożsamości kolektywnej* uznamy dominujący w danej kulturze sposób funkcjonowania i regulowania relacji międzyludzkich, „swoisty sposób życia zbiorowości”¹⁷⁶, ów symboliczny wzór kultury — zauważymy, iż płeć i seksualność zajmuje w tej strukturze konkretnie wyznaczone miejsce, uregulowane poprzez system norm i inne narzędzia społecznej kontroli. Bez trudu dostrzeżemy również, iż binarność płci determinuje ludzką egzystencję, jest powielanym od wieków systemem zależności, podlegającym stopniowo społeczno-kulturowym modyfikacjom. W *tożsamość kolektywną* wpisane jest więc wyobrażenie kobiecości i męskości, ale nie tylko — również konkretny układ nadrzędności i podrzędności, płciowy model heglowskiej dialektyki *pana i niewolnika* (z podziałem na społeczne i seksualne role) zauważalny nawet przez tych, którzy są wyraźnie zdystansowani do spopularyzowanej przez feminizm metafory, jaką jest patriarchy.

Nierówność płci jest zakorzeniona w strukturze kultury, w tym również w mechanizmie wymiany społecznej. Lévi-Strauss podkreślał, iż:

¹⁷⁴ W. Stróżewski, dz.cyt., s. 222.

¹⁷⁵ Tamże, s. 223.

¹⁷⁶ Zob. Z. Bokszański, dz.cyt., s. 91.

„W każdym społeczeństwie komunikacja dokonuje się przynajmniej na trzech poziomach: krążenie kobiet, krążenie dóbr i usług, krążenie przekazów”¹⁷⁷.

Kobieta w kontekście wymiany matrymonialnej staje się więc przedmiotem symbolicznej transakcji (znakiem), dzięki któremu mężczyźni wchodzi w określone relacje pokrewieństwa oparte na prawach i obowiązkach, włącznie z respektowaną zasadą wzajemności¹⁷⁸. Tym samym wymiana kobiet (i związana z tym zjawiskiem egzogamia), analogicznie do wymiany słów, traktowana jest jako efekt myślenia symbolicznego, które umożliwiło przejście od natury do kultury.

Lévi-Strauss, analizując m.in. zawieranie małżeństw u Jukagirów, podkreśla wprawdzie, iż wymiana i towarzysząca jej zasada wzajemności nie są tożsame z transakcją handlową, konsumpcyjnym procesem sprzedaży i kupna, ponieważ nie dotyczą jedynie wymiany dóbr o wartości ekonomicznej, ale dóbr, które „pełnią [...] funkcję nośnika i narzędzia rzeczywistości innego porządku: mocy wpływania na innych, władzy, sympatii, statusu, emocji”¹⁷⁹ i których nie da się sprowadzić do wymiernego zysku, wyrażanego w kategoriach ekonomicznych, gdyż dotyczą przede wszystkim społecznych i kulturowych interakcji. Zauważamy jednak, iż z perspektywy kobiety (przedmiotu — podmiotu wymiany?) ów proces może być interpretowany wprost jako transakcja handlowa. Dlaczego? Zwróćmy uwagę: kobieta jest według autora *Antropologii strukturalnej* znakiem i wartością. Jak podkreśla Krzysztof Pomian:

„(...) jest ona przecież wartością z uwagi na swe wyposażenie naturalne, a znakiem — ze względu na rolę przedmiotu wymienianego przez grupy. Jeśli jej bycie wartością jest związane z naturą, to jej bycie znakiem jest związane z kulturą”¹⁸⁰.

Kobieta jest więc zarówno znakiem, jak i wartością, ale, będąc tym wszystkim, staje się jednocześnie przedmiotem wymiany; przedmiotem, który traktowany jest jako czyjaś własność, przedmiotem, który zmienia właścicieli (czytaj: mężczyzn) — stąd przypisana jej bierność i nieraz kulturowe „ubezwłasnowolnienie”, czyli niemożność decydowania o własnej egzystencji i tożsamości.

¹⁷⁷ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 265.

¹⁷⁸ Kazimiera Szczuka, analizując symbolizację opisaną przez Lévi-Straussa, podkreśla: „A zatem odpowiedź Lévi-Straussa na pytanie: «Kim jest człowiek?» brzmi: tym, który za pomocą wymiany kobiet symbolizuje swą genealogię, tym, który wymienia kobiety, mężczyzną, który dominuje nad kobietą”. Zob. K. Szczuka, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, Wydawnictwo eFKA, Kraków 2001, s. 9.

¹⁷⁹ C. Lévi-Strauss, *Zasada wzajemności*, tłum. K. Korab, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej*, red. M. Kempy, J. Szmatka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 107-110.

¹⁸⁰ K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, w: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 358.

Pierre Bourdieu logikę męskiej dominacji uznaje wprost za „paradygmatyczną formę przemocy symbolicznej”¹⁸¹, przemocy, która dodajmy, oddziałuje na dany podmiot przy jego współdziałaniu. Logika dominacji oparta jest na kompatybilności wewnętrznego, uniwersalnego poczucia wyższości tkwiącego w strukturze psychicznej mężczyzny, jak również potwierdzających owo poczucie — struktur społecznych i poznawczych (biologia, umysł). Bourdieu zauważa:

„Przypadek męskiej dominacji pokazuje lepiej niż każdy inny, iż przemoc symboliczna realizuje się w akcie poznania i nierozpoznania, pozostającym poza kontrolą świadomości i woli, w mrokach schematów wpisanych w habitus, jednocześnie przesiąkniętych płciowością i narzucających myślenie w kategoriach płci”¹⁸².

Struktura owej dominacji wyznacza określone miejsce w społeczeństwie, przydziela konkretne dyspozycje dotyczące gier społecznych, reguluje poziom dostępności do kapitału społecznego i kulturowego. Ale istotna jest w tym momencie jeszcze jedna uwaga autorów *Zaproszenia do socjologii refleksyjnej*:

„Podczas gdy mężczyźni są podmiotami strategii małżeńskich, za pomocą których dążą do utrzymania bądź pomnożenia kapitału symbolicznego, kobiety są zawsze traktowane jako przedmioty wymiany krążące w jej ramach, jak symbole mające cementować związki”¹⁸³.

Powraca więc już zasygnalizowana przez Lévi-Straussa perspektywa przedmiotu wymiany; przedmiotu, który staje się tym samym wariantem żeńskiej egzystencji skupionej na atrakcyjności, elastycznym dostosowywaniu się „ja” (fizycznego i psychicznego) do kulturowej ekonomii i pożądanego ideału kobiecości.

Podsumowując — wymiana, zakodowana w strukturze społecznej, opiera się na mechanizmie, w ramach którego funkcjonują: podmiot(y) dokonujące czynności wymiany oraz przedmiot (przechodzący z rąk do rąk, jako element transakcji). Jakże są właściwości tego przedmiotu, kim „przedmiot” tak naprawdę jest?¹⁸⁴ Kobieta, nie-podmiotem, *abjectem*, a może, jak podpowiedziałyby Simone de Beauvoir, archetypiczną Inną, podporządkowaną Tożsamemu, czyli mężczyźnie.

¹⁸¹ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, s. 165.

¹⁸² Tamże, s. 167.

¹⁸³ Tamże, s. 169.

¹⁸⁴ Oczywiście, świadomie nie używam w pytaniu formy „czym”.

Autorka *Drugiej płci*, choć pozostaje pod silnym wpływem doktryny egzystencjalizmu oraz koncepcji Jeana P. Sartre'a zawartej w *Bycie i nicości*¹⁸⁵, uzupełnia teorię Sartre'a o perspektywę nierówność płci, polegającej na przypisaniu płci żeńskiej roli Innego; uprzedmiotowionego. Jak słusznie zauważa Joanna Mizielińska — Simone de Beauvoir:

„pokazuje, w jaki sposób ustanowienie własnej podmiotowości przez mężczyzn zakłada bezwiednie umieszczenie przez nich kobiet w polu Innego (...)”¹⁸⁶.

Kobieta nie uprzedmiotawia mężczyzn, dystansując się od jego dominującego, podporządkowującego spojrzenia, nie odkrywa również i nie konstytuuje własnej podmiotowości. Trawestując słowa Sartre'a: piekło to nie są inni, piekło to kobiety — niedoświadczające w pełni ani immanencji, ani transcendencji — lecz permanentnej opresji, nieraz przyjmowanej jako przeznaczenie, stan naturalny¹⁸⁷.

Beauvoir, diagnozując sytuację kobiet, nie pomija ich częściowej zgody na rolę Innego (patrz: współudział, o którym wspomina chociażby Bourdieu w kontekście przemocy symbolicznej). Autorka *Drugiej płci* podkreśla:

„Odmowa godzenia się na pozycję Innej — odmowa udziału w spółce z mężczyzną — byłaby dla nich równoznaczna ze zrzeczeniem się wszystkich przywilejów, które może im zapewnić przymierze z dominującą kastą”¹⁸⁸.

Ale nie zapominajmy o kontekście tych rozważań — bowiem to pierwotne umieszczenie kobiety w sferze Innego jest bezpośrednią konsekwencją narastających wokół kobiecości fantazmatów, chociażby związanych z archetypicznym kojarzeniem kobiecości z obcością natury, traktowaniem kobiet przez pryzmat cielesności podporządkowanej w pełni prawom reprodukcyjnym, psychoanalitycznym utożsamieniem żeńskości z brakiem i kompleksem¹⁸⁹, unieważnieniem spełnianych przez nią ról żony/matki/strażniczki domowego ogniska, umieszczeniem kobiet w sferze prywatnej i zatrzaśnięciem przed nimi strefy publicznej itd.

Utożsamienie kobiety z tym, co inne, cielesne, podrzędne wpłynęło na ukształtowanie się wizerunku kobiety jako nietwórczej z natury¹⁹⁰, automatycznie wyłączonej ze sfery sztuki

¹⁸⁵ Szczegółowo zajęłam się tą koncepcją w rozdziale *Twarze Innego. Sposoby definiowania inności – norma, system, ponowoczesność, 1.1.6. Podmioty i przedmioty — problem Innego*.

¹⁸⁶ J. Mizielińska, *(De) konstrukcje kobiecości...*, s. 28-29.

¹⁸⁷ Zob. Tamże, s. 29-30.

¹⁸⁸ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski, Warszawa 2007, s. 18.

¹⁸⁹ O męskim kompleksie związanym z tajemnicą narastającą wokół prokreacyjnych możliwości kobiet wspominał chociażby B. Bettelheim. Zob. B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, tłum. D. Danek, Czytelnik, Warszawa 1989.

¹⁹⁰ Więcej na ten temat piszę w: K. Zdanowicz, *Kto się boi Marii K.? Sztuka i wykluczenie*, Wydawnictwo Naukowe i Artystyczne Gnome, Katowice 2004, s. 23-33.

i nauki, która — jeżeli próbowała wkroczyć w ową strefę, narażała się na śmieszność i odrzucenie, a także permanentne, mniej lub bardziej zakamuflowane próby zdemaskowania jej intelektualnej wtórności i artystycznego naśladownictwa. Kobieta aspirująca do bycia artystką-intelektualistką była postrzegana z perspektywy płciowej hybrydy, której cielesność radykalnie wykorzystywano przeciwko niej, podobnie zresztą jak emocje, traktowane jako historyczne; stanowiące symptom choroby. Jak bowiem kobieta — sportretowana przez Otto Weininger jako wcielenie tego, co zwierzęce, popędowe i nielogiczne bądź jak twierdzili pseudonaukowcy: „obdarzona” znacznie mniejszym mózgiem, a za to większą ilością wewnętrznego (stąd żeńska lubieżność, rozwiązłość) — może zajmować się wytwarzaniem dóbr kultury i nauki, a także podejmować jakiegokolwiek próby wyjścia z roli, którą jej przypisano? Kobieta twórcza, która próbuje zdobyć się na niezależność i tworzyć alternatywną, prywatną przestrzeń własnego rozwoju — może spotkać się z dwiema formami represji: bezpośrednią eliminacją bądź likwidacją pośrednią poprzez ośmieszenie. Stąd eksploatowany przez feminizm praobraz kobiet twórczych — pierwszych buntowniczek, oskarżanych o czary, płacących za niezależność cenę najwyższą:

„Indywidualistkę, odbiegającą zanadto od przeciętnego wzorca, traktowano jako wiedźmę. W społeczeństwie, w którym miejsce kobiety było w domu przy wypełnianiu obowiązków rodzinnych, samotna niewiasta z natury rzeczy stawała się podejrzana”¹⁹¹.

Podobny wydzźwięk pojawia się w eseju *Kobiety i literatura* autorstwa Hanny Jaxy-Rożen, która — przywołując *Własny pokój* — podkreśla, iż to właśnie Wirginii Woolf przypomina nam, że:

„(...) wszędzie tam, gdzie w przekazach historycznych i literaturze pojawiają się czarownice, zielarki i kobiety opętane przez diabła, mamy prawdopodobnie do czynienia ze zmarnowanym kobiecym talentem, ze zniszczonym życiem kobiet, usiłujących żyć samodzielnie i w zgodzie ze swym powołaniem”¹⁹².

Stąd archetyp kobiecej twórczości jako tajemnicy, magii, kreacji alternatywnej rzeczywistości poprzez czary¹⁹³ — które umożliwiały również ekspresję niezależnego języka.

Ale problem Innego oraz Tożsamego powraca również w badaniach związanych z *teorią queer*, których nie można sprowadzić, jak często ma to miejsce w potocznym

¹⁹¹ K. Utrio, *Córki Ewy. Historia kobiety europejskiej*, tłum. M. Gąsiorowska, Wydawnictwo 69, Warszawa 1998, s. 91-92.

¹⁹² H. Jaxa-Rożen, *Kobiety i literatura*, „Ośka” 1999, nr 1, s. 45.

¹⁹³ Pisarka Marie Darrieussecq mówi o swojej twórczości w kategoriach zajmowania się magią, posługiwania sekretnym językiem. Literatura staje się w tym kontekście kontynuacją tradycji rodzinnych w nieco zmodyfikowanej formie (prababka pisarki umiała rzucać czary). Zob. M. Janion, w: *Między eksploatacją a wykluczeniem...*, s. 4.

myśleniu, do prostej konfrontacji pomiędzy heteroseksualizmem a homoseksualizmem (traktowanych w aspekcie płci, seksualności, ale również wartości, modelu życia). Diana Fuss, w tworzeniu wzorców tożsamości hetero- i homoseksualnej oraz ich nieustannym konfrontowaniu, dostrzegła przejaw obsesyjnej kategoryzacji świata według spolaryzowanych uproszczeń, takich chociażby jak „to samo” i „inne”, normalne i patologiczne itd. Anthony Elliot słusznie podkreśla, iż badaczka ta poddaje w wątpliwość nie tylko dość powierzchowny system dualistycznego myślenia o rzeczywistości, ale przede wszystkim demaskuje pułapkę polityki tożsamości, która oparta jest, według niej, na immanentnym wykluczeniu i represji, towarzyszącym społecznemu procesowi konstruowania tożsamości jako wzorca¹⁹⁴.

*Teoria queer*¹⁹⁵, która początkowo stanowiła jeden z odłamów badań prowadzonych w ramach *gay and lesbian studies*, ma obecnie znacznie większe ambicje badawcze. Popularyzatorzy *queer theory*, czerpiąc inspiracje zarówno z antropologii, socjologii, psychologii i feminizmu¹⁹⁶, skupiają się na zdemaskowaniu ograniczającego, represyjnego charakter tożsamości normatywnych związanych z wzorcami (matrycami) kobiecości i męskości, ale także heteroseksualności i homoseksualności, jak również ukazaniu mechanizmów przemocy, które stają się elementem procesu dostosowywania się do wzorca. *Queer theory* jest definiowana przez badaczy bardzo różnorodnie, zresztą jak podkreśla Joanna Mizielińska *queer* jest nieraz określany jako *umbrella term*, tj. termin niedookreślony, otwarty na wszelką odmienność, chroniący jak pod parasolem — jednostki stygmatyzowane i represjonowane w ramach dominującego systemu¹⁹⁷. Na tej otwartości i funkcji ochronnej, przygarniającej zarazem polegać ma, według wielu badaczy, największa siła i potencjał *queer*. I rzeczywiście, przegląd definicji *teorii queer* jest oparty na wyraźnym wielogłosie. Marzena Lizurej podkreśla, iż *queer* to przede wszystkim „(...) krytyka binarnie pojmowanego świata”¹⁹⁸, Jacek Kochanowski pisze o *teorii queer* jako „przyczynku

¹⁹⁴ Zob. A. Elliott, dz.cyt., s. 153-154.

¹⁹⁵ Pierwotne znaczenie słowa *queer* — dziwak, odmieniec, cudak. Za autorkę terminu *queer theory* uznaje się Teresę de Lauretis, która w latach 90. użyła tego sformułowania na określenie nurtu badań w ramach *gay and lesbian studies*. Ale początki charakterystycznej dla *queer* gry z płcią i seksualnością odnaleźć można już w *Śmiechu Meduzy* H. Cixous, w którym badaczka pisała o „innej biseksualności, w której żaden z podmiotów nie zamyka się na scenie fallocentrycznej gry”. Zob. H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie — antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, IBL, Warszawa 2001, s. 177.

¹⁹⁶ Badacze zajmujący się analizami w ramach *teorii queer* najczęściej nawiązują do koncepcji związanej z władzą dyskursu autorstwa M. Foucault oraz koncepcji matrycy heteroseksualnej i performatywności płci Judith Butler.

¹⁹⁷ J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, s. 210.

¹⁹⁸ M. Lizurej, *Między teorią queer a praktyką queer, czyli co, to znaczy, że jesteśmy różni*, w: *Z odmienną perspektywę. Studia queer w Polsce*, red. M. Baer, M. Lizurej, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2007, s. 34.

do ponowoczesnej teorii społecznej”, świadomie lokalnej i polilogicznej, nieaspirującej do uniwersalnych konstatacji, badającej ukryte mechanizmy przemocy¹⁹⁹, Anthony Elliott określa *queer* jako „politykę anty-tożsamości”, w której „naruszenie norm seksualnych stanowi (...) definicyjny wyznacznik «bycia queer»”²⁰⁰, bowiem *queer* staje się emocjonalnym emblematem dla wszystkich tych, którzy nie odnajdują się w ramach norm płciowych i seksualnych.

Oczywiście, pojawiają się również głosy krytyczne. Joanna Mizielińska zwraca m.in. uwagę, iż w ramach *teorii queer* seksualność — będąca głównym problemem badawczym — zostaje w niebezpieczny sposób odgraniczona od zagadnień związanych z płcią, stając się niemal kategorią autonomiczną. Przytacza również spostrzeżenia Suzanny Walters, która zauważyła, iż można odnieść niekiedy wrażenie, iż *queer* jest nie tyle głosem odmieńców, co prezentacją stanowiska białego, homoseksualnego mężczyzny²⁰¹. Walters tym samym określiła największe zagrożenie dla *teorii queer*: jeżeli jest to nurt autentycznie podważający założenia polityki tożsamości, nie powinien on kreować konstruktu tożsamościowego, który pod hasłem zbiorowego podmiotu odmieńców, tak naprawdę forsowałby dominującą perspektywę jednej z grup. Słuszne więc okazują się spostrzeżenia Tomasza Jarymowicza, zwracającego uwagę na fakt, iż *queer theory* ma pełnić funkcję ostrzegawczą, przypominając o niebezpiecznym mechanizmie konstrukcji tożsamości — nieraz, paradoksalnie, dzielącym a nie integrującym, o którym zapomniał zarówno feminizm wykluczając m.in. lesbijki, jak i ruch gejowski — odcinający się od przedstawicieli innych ras niż biała, a także mężczyzn niewpisujących się we wzorzec „męskiego geja”²⁰².

Elementy *queer theory*, do których będę odnosić się podczas analizy wybranych przeze mnie tekstów poetyckich, dotyczą więc przede wszystkim stanu permanentnego nieodnajdywania się w systemie dostępnych tożsamości normatywnych oraz świadomego buntu (a także parodii i innych form sygnalizowania oraz obrony podmiotowej odrębności) — wobec wzorców i norm uważanych za uniwersalne. Interesuje mnie bowiem *queer theory* traktowana nie jako głos seksualnej mniejszości, ale głos wszystkich tych, którzy w dominującej kulturze jego nie mają — głos milczących i przemilczanych; głos poddanych tresurze.

¹⁹⁹ J. Kochanowski, *Wszyscy jesteście odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, w: *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, red. T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, s. 46.

²⁰⁰ A. Elliott, dz.cyt., s. 156.

²⁰¹ J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 10.

²⁰² Zob. T. Jarymowicz, *Queer theory — bardzo krótki wstęp*, [on-line] [dostęp 20 listopada 2007]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymo-wicz.html>.

3.2.1. Cudzoziemiec w spódnicy

Magdalena Komoń dotychczas wydała jeden tom poetycki, przekornie zatytułowany *pudélko na makaron* (Warszawa 2005), w którym osobność i samoświadomość kobiecego podmiotu — zbuntowanego wobec rzeczywistości i zdystansowanego do szeroko rozumianego procesu utożsamiania się, w tym z wymogami płci — zostały przedstawione jako szansa i zarazem zagrożenie. W jednym z najciekawszych wierszy z debiutanckiego tomu, poetka w formie lirycznego zapisu przedstawia taką oto scenę:

„[...]”

torba przewieszona na skos

dzieli moje piersi jak poglądy

pana stefana z warzywniaka

wciska mi w rękę grapefruita

- pani weźmie dla dzieci

- nie mam dzieci, dziękuję

- pani weźmie dla dzieci, one są w pani. pani nimi pachnie pod sukienką

farbuję włosy – golę włosy – zaplatam

nogi²⁰³.

Ten wiersz jest obyczajową scenką, oczywiście, przetransponowaną przez język liryki, w której pojawia się bezpośrednia konfrontacja z mitem kobiecości, traktowanym — zgodnie z sugestią autorki *Drugiej płci* — przede wszystkim jako męska projekcja, będąca w konsekwencji funkcjonowania przemocy symbolicznej — również autoprojekcją kobiecą. Zanim przejdę do szczegółowej analizy wiersza, pozwolę sobie na kilka uwag dotyczących potencjalnych narzędzi, umożliwiających interpretację tego tekstu.

Simone de Beauvoir jest autorką popularnego, wielokrotnie interpretowanego spostrzeżenia, iż nie rodzimy się kobietami, lecz stajemy się nimi, które jest równie często wykorzystywane przez *studia gender*, jak i *teorię queer* — zarówno jako źródło inspiracji, jak i krytyki²⁰⁴ — ale przede wszystkim jest to badaczka, która zwróciła uwagę na społecznie

²⁰³ M. Komoń, *dziś bardziej niż zwykle*, w: Tejże, *pudélko na makaron*, Staromiejski Dom Kultury, Warszawa 2005, s. 18.

²⁰⁴ Krytycznie o koncepcji S. de Beauvoir wypowiedziała się m.in. Judith Butler, według której autorka *Drugiej płci* nie przekroczyła w ramach swoich poglądów ograniczenia związanego z automatycznym, programowym łączeniem płci biologicznej z kulturową, w efekcie końcowym uznawanych za zgodne. Zob. A. Elliott, dz.cyt., s. 143.

skonstruowany i kulturowo uwarunkowany charakter płci oraz przypisanych jej arbitralnie właściwości:

„(...) «prawdziwa kobieta» jest sztucznym produktem, który fabrykuje cywilizacja, jak się kiedyś fabrykowało kastratów. Jej «domniemane instynkty» kokieterii i potulności zostały jej narzucone, jak mężczyźnie narzucono dumę falliczną»²⁰⁵.

Problem płci kulturowej i biologicznej, ich wzajemnych zależności i ograniczeń — właśnie w kontekście performatywności płci porusza w swoich pracach badawczych Judith Butler, która w najważniejszych książkach: *Gender Trouble* (1990) oraz *Bodies that Matter* (1993) przeprowadza frontalny atak na tożsamości normatywne. Analizom Butler współtowarzyszy (na zasadzie inspiracji) myśl Michela Foucaulta, demaskująca rzeczywistość społeczną oraz kontrolowany proces nabywania osobowych i zbiorowych tożsamości jako bezpośredni efekt represyjnego oddziaływania dyskursu wiedzy-władzy na zewnątrz (w samym systemie), jak i wewnątrz (nas). Judith Butler, podobnie jak autora *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, fascynuje proces demitologizacji; lecz jej dziedziną okazuje się, zaryzykujemy porównanie — archeologia płci.

Autorka *Bodies That Matter* podważa utrwaloną, także w ramach feminizmu, tezę o podziale płci na biologiczną, naturalną (*sex*) oraz kulturową (*gender*) — odnoszącą się bezpośrednio do tożsamości normatywnych (przede wszystkim wzorców kobiecości i męskości).

W *Gender Trouble* badaczka podkreśla, iż płeć kulturowa nie jest „przyczynową konsekwencją płci biologicznej”²⁰⁶ (o czym była przekonana Simone de Beauvoir) i pyta o historię płci biologicznej, zastanawiając się, czy jest ona, rzeczywiście, czymś anatomicznym i niezmiennym, czy raczej stanowi konstrukt kulturowy, będąc tak naprawdę wynikiem kulturowej interpretacji — podobnie jak *gender*²⁰⁷.

Joanna Mizielińska, analizując koncepcję Judith Butler, słusznie podkreśla, iż według autorki *Gender Trouble* płeć biologiczna nie jest elementem pierwotnym wobec płci kulturowej, ona staje się:

„(...) czymś wtórnie umieszczonym w przeddyskursywnej domenie natury, by uzasadnić niepodważalność pewnego porządku”²⁰⁸.

Ten porządek opiera się na odtwarzaniu (cytowaniu) norm przypisanych płci żeńskiej i męskiej. Proces ten towarzyszy nam od samego początku i wyrażony jest werbalnie podczas

²⁰⁵ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 438.

²⁰⁶ J. Butler, *Gender Trouble. Feminis and the Subversion of identity*, Routledge, New York – London 1990, s. 6.

²⁰⁷ Tamże, s. 7.

²⁰⁸ J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 24.

momentu narodzin, kiedy to padają słowa mające sprawczą (proroczą?) moc, wywierającą bezpośredni, deterministyczny wpływ na całe nasze życie: „To dziewczynka” bądź „To chłopiec”. Od tego momentu zaczyna się spektakl, w którym odgrywamy przypisaną nam rolę kobiety lub mężczyzny, próbując zbliżyć się do ideału kobiecości bądź męskości, często nie dostrzegając ich iluzorycznego, dyskursywnego charakteru. Ale Judith Butler nie zatrzymuje się jedynie na demaskowaniu performatywnego, w dodatku kulturowo (a nie biologicznie!) zdeterminowanego wzorca płci — autorka *Gender Trouble* przygląda się dalszym konsekwencjom związanym z cytowaniem płciowych norm. Utworzony przez Butler termin — *heteroseksualna matryca* (*heterosexual matrix*), który nawiązuje m.in. do spostrzeżeń Monique Wittig odnoszących się do *heteroseksualnego kontraktu*, jak i tzw. *obowiązkowej heteroseksualności* Adrienne Rich²⁰⁹, jest określeniem hegemonicznego modelu zakładającego określony porządek płci. Ów model to właściwie swoisty łańcuch zależności i zgodności pomiędzy płcią biologiczną, płcią kulturową i preferowaną seksualnością. Matryca zarządza pożądaniem, generując jego heteroseksualny charakter: kobieta pragnie mężczyzny, mężczyzna pragnie kobiety — binarność spełnia się w płciowym kontraście. Jak zauważył Tomasz Jarymowicz, w *matrycy heteroseksualnej* zakodowana jest logiczna ciągłość zakładająca, iż:

„(...) kategoria gender wynika z płci biologicznej lub jest jej konsekwencją, a orientacja heteroseksualna ma tę jedność pomiędzy biologią a kulturą potwierdzać”²¹⁰.

Jednostki, u których tego potwierdzenia nie ma, są antysystemowymi buntownikami, zboczeńcami, obcymi, są queer?

I właśnie to dzieje się w wierszu Magdaleny Komoń. Bohaterka tego tekstu jest obca nie tylko dlatego, że jest kobietą. Jest obca ze względu na niezdiscyplinowanie, niepokodzenie z kulturową płcią (i płcią biologiczną — również zinterpretowaną kulturowo) oraz przypisanymi jej atrybutami. Ponadto wyraźnie drażnią ją testy weryfikujące, czy prawidłowo cytuje płciową normę. Oczywiście, w tym wierszu ukryty jest jeszcze jeden wymiar fantazmatu kobiecości, a mianowicie macierzyństwo traktowane jako integralna część egzystencji kobiety, naturalny etap jej rozwoju i zarazem integralny element cielesności.

Judith Butler w jednym z wywiadów stwierdziła:

„To jest problem praktyczny. Jeśli zbliżasz się do 30 roku życia lub jesteś kilka lat po trzydziestce i nie możesz zająć w ciążę z biologicznych powodów, lub może nie chcesz, albo

²⁰⁹ Zob. J. Butler, dz.cyt., s. 151.

²¹⁰ Zob. T. Jarymowicz, dz.cyt.

nie decydujesz się na to z powodów socjalnych — cokolwiek to jest, walczysz z normą warunkującą twoją płęć”²¹¹.

Macierzyństwo jest więc zakodowane w żeńskim *gender*, a biologiczna niemożność bądź świadoma rezygnacja z niego — traktowane są w kategoriach porażki, nieudolności, płciowej niesubordynacji (?). Dlatego pan z warzywniaka właściwie nie słyszy odpowiedzi: „nie mam dzieci, dziękuję”. Taka odpowiedź nie wchodzi w grę. Tu ponownie bohaterka tekstu doświadcza własnej płciowości traktowanej przede wszystkim w kategoriach przeznaczenia i powinności oraz czystej biologii, zwierzęcego zapachu zdradzającego samice. Jestem inna — bo mam w sobie dzieci, ale ich nie rodzę, bo jestem ciałem; ciało jest mną? Pojawia się więc cielesność — w zależności od kontekstu społecznego (wieku, fizyczności, stanu zdrowia itp.) traktowana jako kobiecej atuty, symbol kobiecej atrakcyjności, jej seksualnego potencjału bądź też, w przypadku starości, choroby, kalectwa, jako ograniczenie i wyrok.

Simone de Beauvoir, opisując dwuznaczne emocje towarzyszące doświadczeniu kobiecej cielesności, w tym podczas menstruacji, zauważyła, iż kobieta właśnie w tym czasie:

„(...) najdotkliwiej odczuwa swoje własne ciało jako rzecz nieprzeniknioną, obcą; jest ofiarą jakiegoś upartego, obcego życia, które co miesiąc buduje sobie i burzy w niej gniazdo; co miesiąc jakieś dziecko przygotowuje się do narodzin i nieurodzone ginie we krwi; podobnie jak mężczyzna, kobieta jest swoim ciałem: ale jej ciało jest czymś innym niż ona [podkreśla: K.Z-C]”²¹².

I ta perspektywa doświadczenia własnej cielesności jako obcej, autonomicznej, żyjącej własnym życiem, toczącej ukrytą, nieczystą grę pojawia się w wierszu Magdaleny Komoń. Tu ciało przestaje należeć do jego właścicielki, być może nigdy nie należało. Staje się własnością społeczną i nie pomoże „zaplatanie nóg” jako odruch obronny zbuntowanej i nieco przestraszonej dziewczynki, która nagle podwójnie doświadcza swojej obcości: jest Inną mężczyzny, ale jest też Inną dla siebie — poprzez ciało umieszczone w heteroseksualnej matrycy niczym w rozgrzanej foremce.

Czy idea *queer* jest wyjściem awaryjnym spoza dyskursu płci, tak silnie spolaryzowanego, wywierającego deterministyczny wpływ na tożsamość jednostki i jej wybory życiowe? Badacze zajmujący się *teorią queer* podkreślają, iż w jej centrum znajduje

²¹¹ J. Butler, *Gender as Performance*, rozmowę przeprowadzili P. Osborne, L. Segal, London 1993, [on-line] [dostęp 1 czerwca 2008]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.theory.org.uk/but-int1.htm>.

²¹² S. de Beauvoir, *Druga płęć*, s. 50.

się zmienna, poddawana nieustannym metamorfozom i procesom dekonstrukcji tożsamość²¹³, która umożliwi wyzolenie się spod władzy dominującego dyskursu, a jeżeli nie — to przynajmniej cyniczną grę z systemem, która daje poczucie wyzwolenia, konstytuowania własnej odrębności.

Właśnie owa gra z system, której przestrzenią staje się literatura, pojawia się w wierszu *Protestuję* Małgorzaty Dobkowskiej — poetki nieznanego szerszemu gronu czytelników, laureatki m.in. nagrody głównej w XI Ogólnopolskim Konkursie o Laur Klemensa Janickiego (Poznań 2001), która jest autorką dwóch tomów poetyckich: *Zatopione w słowach* (Białystok 1999) oraz *Azymut* (Białystok 2006). Podmiot pojawiający się w wierszach Małgorzaty Dobkowskiej jest stłumiony, zawieszony pomiędzy uległością i niepewnością a wewnętrznym kamuflowanym buntem, który coraz silniej domaga się artykulacji i dochodzi do głosu w zapisanych w formie lirycznej iluzji i snów. W tej poezji fikcja poetycka stwarza więc jedyną szansę na autentyczne wyznanie:

„[...]
wyrasta mi broda
jestem kobietą z brodą
jestem kobietą z nożem
wsadzą mnie do donicy
i zaczniemy objeżdżać sąsiednie miejscowości
wspólnie z konikiem Garbuskiem i Syjamkami
[...]
co tu robić chyba zrobić na złość
a wypuszczę zielone listeczki
zobaczymy co będzie jaka wrzawa
gdy zaczną mnie podlewać
wodą mineralną taką jak trzeba
niegazowaną
czy coś powiem
nie”²¹⁴.

Kobieta wykraczająca poza matrycę heteroseksualną, decydująca się na płciową transgresję, sięgająca po atrybuty niewłaściwie dla żeńskiej płci (nóż), demaskująca „umowność” spolaryzowanych płci, ich maskaradę — staje się pośmiewiskiem, egzotycznym

²¹³ Mizielińska, opisując koncepcję J. Butler, wyraźnie podkreśla, iż alternatywą dla kobiecego podmiotu opartego na mniej lub bardziej świadomym wykluczeniu, staje się stworzenie kategorii bez jej reifikacji, opartej na przygodności i kontekstualności. Zob. J. Mizielińska, *Płeć, ciało, seksualność...*, s. 58.

²¹⁴ M. Dobkowska, *Protestuję*, w: Tejże, *Azymut*, Książnica Podlaska, Białystok 2006, s. 12-13.

eksponatem, który można obwozić po wsiach i miasteczkach. Kobieta z brodą, czyli nie-kobieta, pół-kobieta (?) jest więc biologicznym/fizjologicznym Innym, lokalną atrakcją, która może przynosić dochód jako obwoźny odmieniec. Jeżeli bohaterka wiersza Dobkowskiej jest *queer*, to, przede wszystkim dlatego, iż podlega niekontrolowanym przez dominujący dyskurs przemianom, wymyka się oprawcy, tj. systemowi, wiedzy-władzy, płciowej matrycy. Ale ona nie zgadza się na rolę dziwadła w wędrującym muzeum odmieńców, tym bardziej, że transgresja płciowa staje się dla niej jedynie kolejnym etapem. Zauważmy, mechanizm płciowo/seksualnych przemian, który oparty jest na zmienności, zakłada jednak poruszanie się w tym samym obszarze, jakim jest cielesność, płciowy kostium, seksualna rola. W wierszu *Protestuję* kobieta chce czegoś więcej, ona jest gotowa podjąć ryzyko rezygnacji z płci w ogóle — dlatego pragnie wyjść poza matrycę nie tyle płciowo-seksualną, co ludzką. Staje się rośliną — zaskakując i drwiąc z biernych obserwatorów jej kolejnych przemian, coraz odważniejszych, transgresyjnych wcieleń. Inność w utworze Małgorzaty Dobkowskiej spełnia się więc w mówieniu „nie”, które jest symbolicznym odrzuceniem tożsamości normatywnej, tzw. dziwadła o zachwianej seksualności, egzotycznej zabawki dla znudzonych *normalsów*²¹⁵. Prawdziwa wolność w tym wierszu nie oznacza możliwości dowolnego wyboru płci, nie jest dekonstrukcją seksualnych ról, grą pożądaniem ukierunkowanym w zależności od kaprysu. Staje się czymś więcej — prawdziwa wolność jest poza płcią, ale nie w takim kontekście, jaki proponuje *queer*. Wolność jest tutaj brakiem płci, jest odrzuceniem człowieczeństwa, matrycy już nie tyle heteroseksualnej, ale matrycy ludzkiej, wykluczającej i naznaczającej wszystkich tych, którzy podważają abstrakt, jakim jest „człowieczeństwo” — społeczny konstrukt, przywoływany w sytuacjach etycznego kryzysu.

Problem ucieczki poza heteroseksualną matrycę powraca w wielowątkowej twórczości Ewy Sonnenberg. W wierszu z tomu *Płonący tramwaj* owa ucieczka zyskuje kolejny wymiar, a przede wszystkim „twarz” — przekłętą, zbuntowaną dziewczynki, która mimo zakodowanej w jej ciele kobiecości, świadomie balansuje na granicy transgresji „z głową w chmurach i jedną nogą w grobie”²¹⁶, poddaje się nieustannej, radykalnej metamorfozie, drwi z własnych Aniołów Stróż, zjawiających się zawsze za późno. Wówczas jedyne co mogą zrobić, to zabrać pozostawione dla nich (na parapetach bądź ostrzach brzytwy) napiwki, ślady po przekłętą dziewczynce.

²¹⁵ Określenie Ervinga Goffmana, z którego korzystam w poszczególnych rozdziałach.

²¹⁶ E. Sonnenberg, *C.d.*, w: Tejże, *Płonący tramwaj*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2001, s. 19. Wszystkie cytaty poniżej — zgodne z niniejszym przypisem.

Bohaterka wiersza Ewy Sonnenberg odrzuca po kolei wszystkie atrybuty dziewczęcości i kobiecości. Po pierwsze: łamie odwieczny stereotyp kobiecych łez (kobiety-płaczki, kobiety histeryczki itd.) — ona nie płacze. Po drugie: rezygnuje z dziewczęcego wstydu, który najczęściej jest tłumaczony seksualnym zahamowaniem i symbolicznym brakiem generującym kompleks wobec tego, co tożsame, czyli męskie. Przeklęta dziewczynka nie wstydzi się i nie waha, ona podejmuje decyzje: „(...) tak nie tak nie tak nie TAK”. Dziewczynka nie jest również symbolem cielesnej „świeżości”, duchowej czystości i naiwności. Ma bowiem pomarszczoną twarz i „garby na duszy”. Jej inność spełnia się również w wymiarze seksualnego wyboru: „Kochałam mężczyzn i kobiety / czując do nich wstręt”.

Ale tu nie chodzi jedynie o zaburzenie heteroseksualnego pożądania, to byłoby zbyt banalne, w tym wyznaniu najistotniejsza nie jest także deklaracja biseksualności jako buntu przeciwko jednostronnemu wyborowi. To wstręt do tych, których się kocha (próbuję kochać?), wstręt do kobiecości i męskości jako fantazmatów, ideałów, spolaryzowanych elementów matrycy — decyduje o znaczeniu tegoż wyznania. Ten wstręt konstytuuje inność przeklętej dziewczynki, która swoją podmiotowość buduje na dystansie zarówno do kobiet (własnych sobowtórów), jak i mężczyzn (przeciwników). I tu dochodzimy do tajemnicy posklejanej, nieuporządkowanej tożsamości bohaterki wiersza *C.d.*:

„Byłam przeklętą dziewczynką brzydką i starą z garbem na duszy
i pomarszczoną twarzą Nie nosiłam koronek żabotów wstążek
Skóra i kości oslepiały słońce spadało tysiące brudnych gwiazd
Kusiły dzielnice grabarzy i miłości W błędnym kole zachwytu
i obrzydzenia liczyłam sekundy do końca Z każdego miejsca
miałam do siebie tak samo daleko”.

Cóż może ukrywać się za tym enigmatycznym wyznaniem: „Z każdego miejsca / miałam do siebie tak samo daleko”? Czym jest wpisana w tożsamość przeklętej dziewczynki cudzoziemskość własnego ciała, własnego ja? Czy bohaterka wiersza Ewy Sonnenberg, dokonująca radykalnych eksperymentów egzystencjalnych, nie przypomina narratorki *Biesów* — słynnego poematu obcości, który stworzyła Maria Komornicka?

Julia Kristeva, przyglądając się wewnętrznemu rozbiciu podmiotu, stwierdziła:

„Cudzoziemiec: zdławiony szal głęboko na dnie, w moim gardle, czarny anioł zaciemniający przejrzystość. [...] O dziwo, cudzoziemiec żyje w nas: jest ukrytą twarzą naszej tożsamości, przestrzenią, która rozbija naszą siedzibę (...). Cudzoziemiec pojawia się,

kiedy budzi się świadomość mojej różnicy i znika, kiedy wszyscy uznajemy się za cudzoziemców, którzy nie są podatni na więzi i wspólnoty”²¹⁷.

Cudzoziemiec Kristevej jest zmienny, otwarty na płynność i metamorfozę, w tym sensie jest *queer*: „Przestrzeń cudzoziemca jest jadącym pociągami, lecącym samolotem, zmianą, która wyklucza zatrzymanie”²¹⁸.

Ale cudzoziemiec jest też niebezpieczny, przypomina bowiem o własnej, podmiotowej obcości tym, którzy ją głęboko w sobie ukryli, odseparowując się od wewnętrznego *objectu* i angażując w społeczny proces identyfikacji. Tomasz Kitliński, określając ideę podmiotu autorstwa Julii Kristevej jako koncepcję „«człowieka mnogiego» (homo multiplex)”²¹⁹, jednocześnie podkreśla:

„Podobnie wedle Freuda — i powtórzy to Julia — podmiot nie jest panem we własnym domu. Tak jest w powieści kryminalnej, gotyckiej. We wnętrzu domu wkracza horror, rodzime przesącza się niesamowitym”²²⁰.

To właśnie dzieje się w przeklętej dziewczynce, która rozpoznała własną cudzoziemskość, przejrzała się w niej jak w lustrze. Jej wyznanie: „zrozumiałam kto zabija”, jest jednocześnie przyznaniem się do własnej podmiotowości, do wpisanej w niej obcości. Zrozumiałam, kto zabija oznacza bowiem zrozumiałam, kim jestem.

Czy cudzoziemskość, owa świadomość różnicy, która rozbija jedność podmiotu, tożsamość opartą na stabilnych, psychicznych fundamentach — jest głęboko ukryta w każdym z nas, bez względu na to, jak spójny wizerunek lansujemy na zewnątrz? Co właściwie ukrywa się za tezą Julii Kristevej, brzmiącą:

„Cudzoziemiec jest we mnie, więc wszyscy jesteśmy cudzoziemcami. Jeżeli ja jestem cudzoziemcem, nie ma cudzoziemców”²²¹?

Bernhard Waldenfels skrytykował koncepcję autorki *Strangers to ourselves*, podkreślając, iż w ramach formułowanej przez Kristevą zależności — „Jeśli ja jestem obcym, obcy nie istnieją” — dochodzi do unieważnienia różnicy.

Ponadto, jak twierdzi autor *Topografii obcego*, badaczka, podejmując próby pogodzenia uniwersalności i różnicy, tworzy dwuznaczne, trudne do obronienia konstrukty, takie jak na przykład wspólnota obcych, owa konfederacja obcości²²² (pretendująca do miana wspólnoty,

²¹⁷ J. Kristeva, *Strangers to ourselves*, s. 1.

²¹⁸ Tamże, s. 7-8.

²¹⁹ T. Kitliński, dz.cyt., s. 15.

²²⁰ Tamże.

²²¹ J. Kristeva, *Strangers to ourselves*, s. 192.

mimo braku więzi²²³). Autor *Topografii obcego* zwrócił również uwagę na język opisu stosowany przez Kristevą — egzaltowany, pełen patosu i zbyt oszczędnej ironii (język, który upodabnia się do tematu) oraz podkreślił, iż u Julii Kristewej naznaczanie „nie-obcych” (dodajmy: traktowanych dość stereotypowo i z wyraźną wyższością) przybiera formę odwetu ujawnionego cudzoziemca na tych, którzy czują się jeszcze tubylcami²²⁴. Tym samym na obrazie bezbronnego obcego pojawia się rysa.

Ale mimo wymienionych powyżej wątpliwości Waldenfelsa oraz jego zasadnego zresztą pytania, na ile obcość, interpretowana w sposób zaprezentowany przez Kristevą, może stać się formą przewrażliwienia i zarazem masochizmu, badacz po części przyznaje rację autorce *Strangers to ourselves* — pisząc o obcości jako doświadczeniu ogólnoludzkim, a także porównując to doświadczenie do rany, która nigdy się nie zablizni, „szczeliny obcości”²²⁵, otwierającej się w swojskim świecie i powodującej, że już nigdy nie czujemy się w pełni u siebie. Zresztą cudzoziemca z pism Julii Kristewej, jego prowokującą inność, najlepiej charakteryzuje jeden z wierszy Ewy Sonnenberg:

„Jest kimś przyjezdnym kimś kogo należy podbić
Kimś nowym kimś obcym kimś kogo się zwycięża
Kimś niczym kimś kogo wystawia się na próby
Cudzoziemcem we własnym kraju”²²⁶ —

cudzoziemcem bez własnego języka?

3.2.2. Włamanie do języka, wy(łamanie) z płci

Obcość kobiety wiąże się bezpośrednio z problemem języka, a właściwie problemem dostępu do dyskursu. Jeżeli kobieta jest symboliczną obcą, to z kolei jej własne doświadczenie obcości zostaje bezpośrednio przetransponowane na język, bowiem to on umożliwia ukonstytuowanie podmiotowości i zapowiada wolność bądź — jeżeli jest tłumiony — staje się więzieniem. „Obcy” język ma postać lacanowskiego Ojca, czuwającego nad

²²² Określenie pojawiające się kilkakrotnie u Tomasza Kitlińskiego. Zob. T. Kitliński, dz.cyt., s. 123. Owa wspólnota obcych, lansowana przez Kristevą, zakłada szacunek i nieingerowanie w indywidualną obcość, a właściwie współistnienie obok siebie różnych form obcości; zgodę na odrębne status quo.

²²³ Zob. B. Waldenfels, dz.cyt., s. 25.

²²⁴ Zob. B. Waldenfels, dz.cyt., s. 38-40.

²²⁵ Tamże, s. 40.

²²⁶ E. Sonnenberg, *Pamiętam doskonale (...) młodzieńca o kulturalnym obejściu i eleganckiej powierzchowności, który był niemy i głuchy do tego stopnia, że rozumiał jedynie gesty (...)*, w: Tejże, *Płonący tramwaj*, s. 33.

zewnątrznym porządkiem związanym z procesem symbolizacji. Kobieta, zauważmy, jest u Lacana od samego początku po stronie Innego. Jeżeli więc nie istnieje, to dlatego, iż nigdy w pełni nie wkracza w język, system zdominowany przez mężczyzn i przypisany im atrybut, jakim jest racjonalność — jak podkreśla Lena Magnone: „struktura kobieca ma związek z niemożliwością totalizacji przez symbolicznego ojca”²²⁷.

W przypadku badania historii kobiecego dyskursu, spotykamy się albo z milczeniem — stąd pojawiający się u Héléne Cixous ów „biały atrament” (jak wiemy — nie oznacza on tylko związku kobiecego języka z cielesnością, macierzyństwem itp., pisanie białym atramentem po czystej, białej kartce papieru sprawia przecież, iż zapis jest niewidoczny, podlega unieważnieniu); albo z komunikatem niepełnym, w pewnym sensie kalekim, upośledzonym.

Elaine Showalter zwraca uwagę na uwarunkowania decydujące o specyficznej strukturze kobiecego komunikatu. Po pierwsze skłanianie kobiet do milczenia, po drugie kształcenie nawyku posługiwania się wypowiedziami eufemistycznymi (czyli zazwyczaj nieujawniającymi wprost intencji, ukrytymi za maską grzeczności), po trzecie: używanie wypowiedzi peryfrastycznych (ostrożnych, bezpiecznych wyrażających zachowawczość). Stąd cenna uwaga Showalter:

„Luki w dyskursie, nie zapisane miejsca, przerwy i przemilczenia, to nie są obszary, w których ujawnia się kobieca świadomość, lecz zasłony «więzienia języka»”²²⁸.

Następnym etapem rozważań, pojawiającym się po rewizjonistycznych analizach historyczno-kulturowych barier w dostępie do języka, jest pytanie o charakter kobiecej twórczości, wyzwalającej się powoli z ograniczeń narzuconych im przez grupę dominującą. Pytań dotyczących specyfiki *écriture féminine* jest wiele: jeżeli kobiece doświadczenia są tak zdecydowanie odrębne, przede wszystkim z racji tego, iż kobieta jest symboliczną Inną, to jaki jest jej język, o ile w ogóle jest jej; na czym de facto polega odmienność kobiecego pisania²²⁹; i czy kobiety są w stanie wytworzyć alternatywny, własny dialekt, czy też jednak posługują się strukturami zastanymi, próbując je jedynie nieco modyfikować?

²²⁷ L. Magnone, *Rewolucja psychotyków, czyli co zostało z Lacana w queer theory?*, w: *Z odmiennej perspektywy...*, s. 223.

²²⁸ Zob. E. Showalter, *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, przeł. I. Kalinowska-Blackwood, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 132.

²²⁹ Elaine Showalter wymieniła cztery główne modele analizy kobiecej twórczości: biologiczny, lingwistyczny, psychoanalityczny oraz kulturowy — integrujący w ramach antropologicznych badań poprzedzające go trzy modele. Zob. E. Showalter, dz.cyt., s. 124-146.

Grażyna Borkowska zwraca uwagę na trop, jaki stanowi koncepcja *języka matriarchalnego* Julii Kristevej²³⁰. *Język matriarchalny*, wyzwolony spod władzy racjonalności narzuconej przez dominujący dyskurs, czerpiący energię z cielesności, intuicji i wyobraźni staje się po części językiem odmieńców: kobiet, szaleńców, dzieci i artystów. Zresztą Kristeva w swoich pracach konsekwentnie opiera się na dualizmie: kobiecość i semiotyczny charakter twórczości kobiet (w sensie: intuicyjny, cielesny, oparty na instynktach i ich dynamice) oraz męskość i zdominowany przez zasady logiki, oparty na strukturach symbolicznych wymiar twórczości męskiej²³¹. Badaczki feministyczne tworzą koncepcję odmienności kobiecego pisania, skupiając się więc na tym samym argumentie, który był wykorzystywany przeciwko kobietom — a mianowicie na ciele, jego płciowej odrębności związanej z macierzyństwem, zmysłowością, podświadomością. Dlatego Cixous podkreśla: „Pisz siebie: twoje ciało musi stać się słyszalne”²³², a Lucy Irigaray, według której język służyć ma przede wszystkim odbudowaniu kobiecej genealogii, odtworzeniu zatartej tożsamości kobiet (milczących i przemilczanych), w swoich tekstach krytycznych postuluje:

„Musimy także znaleźć, odnaleźć, wynaleźć słowa, zdania, które mówią o związku najbardziej archaicznym i najbardziej aktualnym z ciałem matki, z naszym ciałem; zdania, które tłumaczą więź między jej ciałem a naszym i ciałami naszych córek”²³³.

Nie ma braku — nigdy go nie było (?), jest płodność, nadmiar, który wykracza poza zastane struktury, a nieraz po prostu rozsadza je od środka.

Hélène Cixous określiła proces kreowania kobiecego komunikatu jako „kradzież języka”, ale zauważmy, jak sygnalizuje autorka *Śmiechu Meduzy*, w tym radykalnym, przewrotnym akcie nie chodzi przecież o przejęcie metod, a właściwie władzy, a tym samym ślepe naśladownictwo; to byłoby zbyt proste. Gest kobiety oznacza bowiem nie tylko kraść, ale latać — tekst kobiecy ma więc być wolny i wyzwolony, zbuntowany i rewolucyjny, a zatem wywrotowy. Czym jest owa wywrotowość w praktyce? Anna Burzyńska wymienia takie cechy *écriture féminine* jak m.in. autoekspresyjność, polifoniczność, kwestionowanie tradycyjnej narracyjności, metaforyczność i zmysłowość języka, nielinearność²³⁴. Czyżby werbalny bunt Innego wobec Tożsamego?

Problem płci i języka pojawia się w różnorodnych konfiguracjach w jedynym, jak dotąd, opublikowanym zbiorze poetyckim Izabeli Filipiak, zatytułowanym przewrotnie

²³⁰ Zob. G. Borkowska, *Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca*, w: *Ciało i tekst...*, s. 70-71.

²³¹ Zob. *Teorie literatury XX wieku*, s. 413.

²³² H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, s. 173.

²³³ L. Irigaray, *Ciało-w-ciało z matką*, tłum. A. Araszkiewicz, Wydawnictwo eFKA, Kraków 2000, s. 19.

²³⁴ Zob. *Teorie literatury XX wieku*, s. 415-416.

Madame Intuita (Warszawa 2002). Bohaterka tych wierszy — tytułowa *Madame Intuita*, stanowiąca żeński odpowiednik (a może raczej alter ego?) herbertowskiego *Pana Cogito*, uosabia walkę racjonalizmu, symbolicznego Logosu z wartościami alternatywnymi — potencjałem tego, co intuicyjne, kobiece i rewolucyjne zarazem. Zresztą pisarka wielokrotnie zwracała uwagę na rolę podświadomości i emocji w procesie twórczym:

„My mamy być intuicyjne. A bardzo szybko uczymy się słuchać głosu rozsądku, głosu wygody, nie korzystać z własnej intuicji”²³⁵.

Jednak problem obcości w przypadku Izabeli Filipiak — autorki m.in. zbioru opowiadań *Śmierć i spirala* (Wrocław 1992), powieści *Niebieska menażeria* (Warszawa 1997) oraz książki opartej na doktoracie *Obszary odmienności. Rzecz o Marii Komornickiej* (Gdańsk 2007) — zyskuje co najmniej kilka wymiarów: literackich i biograficznych zarazem, warunkujących swój wzajemny kształt. W głośnym tekście *Literatura menstrualna*, w którym pisarka demaskowała proces stereotypizacji kobiecej twórczości w latach 90. (tytuł tekstu Filipiak jest aluzją do terminu „literatura menstruacyjna”, który użyty został w kontekście jej powieści, a następnie powielony jako modelowe określenie kobiecej prozy podejmującej zagadnienia płci), zarysowana została bardzo wyraźnie perspektywa kobiety-autorki, podlegającej procesowi programowego uprzedmiotowienia i wykluczenia:

„Jako pisarka często jestem przedmiotem oglądu. Co się dzieje, kiedy odwzajemniam to spojrzenie? Czy — pytając z miejsca wyobcowania — wywołuję tylko fantazmat Kanonu, Który Alienuje?”²³⁶

U Izabeli Filipiak mamy więc do czynienia z piętrością wykluczenia. Po pierwsze: obcość kobiety-autorki (obserwowanej i kontrolowanej za pomocą pozornie „niewidzialnych” mechanizmów — niczym w *Nadzorować i karać* Michela Foucaulta). Następnie obcość lesbijki decydującej się na publiczny coming out (w ostatnim z wywiadów pisarka mówi o swoim śnie na jawie: obozach dla homoseksualistów, które powstają w Polsce wskutek rewolucji moralnej²³⁷). I kolejny wymiar obcości: emigracja i konieczność posługiwania się obcym językiem, co znajduje wyraz chociażby w znakomitym tekście *Śmierć dwujęzycznej kobiety*, w którym przemocy dominującego dyskursu doświadcza podmiot podwójnie obcy —

²³⁵ Program telewizyjny *Rozmowy na czasie*, „Czy żyjemy w świecie bez kobiet, czyli o tematach zakazanych — dyskusja z udziałem K. Dunin, I. Filipiak, B. Skargi, prowadzenie: K. Janowska, P. Mucharski, odcinek 3/2002 r.

²³⁶ I. Filipiak, *Literatura menstrualna*, „Ośka” 1999, nr 1, s. 1.

²³⁷ Zob. I. Filipiak, *Uranianka*, rozmowę przeprowadziła Katarzyna Bielas, „Gazeta Wyborcza” 2007, „Duży Format”, nr 40 [22 października].

kobieta i emigrantka, potraktowana jako egzotyczny odmieniec, na zasadzie „gadającego drzewka”, pokazu osobliwości. Jej dusza zostaje „(...) bezpowrotnie / zagubiona W PRZEKŁADZIE”²³⁸.

W jednym z najbardziej interesujących tekstów z tomu *Madame Intuita* poetka stworzyła własną wersję mitu, którego centralną postacią stała się Penelopa i jej symboliczna biografia, po raz kolejny poddana reinterpretacji. Do mitu wiernej małżonki, symbolu lojalności i sprytu twórcy sięgali wielokrotnie — chociażby Margaret Atwood w znakomitej *Penelopiadzie*, w której małżonka Odyseusza tłumaczy się z zarzutów domniemanej niewierności, opowiada o zamordowanych, wiernych służkach, które usługując cielesnie zalotnikom uchroniły ją przed zagładą oraz ukazują swoje małżeństwo, już po powrocie słynnego męża, w kontekście — świadomych dla obu stron — wzajemnych półprawd, przekazywanych z czułością i ostrożnością, jako tzw. niezaprzeczone fakty. Ale Penelopa powraca również w liryce współczesnej, nieraz w kontekście dekonstrukcji mitu wierności²³⁹. Natomiast u Izabeli Filipiak mityczna bohaterka pokazuje kolejną twarz bądź — jak wolałaby sama poetka — zakłada kolejną maskę²⁴⁰, tym razem niezgrabnej tkaczki, samoświadomej, wewnętrznie zdeterminowanej:

„Mam 37 lat

Jestem Penelopą

Splatam i rozwijam

Kręcę

Mącę

Cofam się do punktu 0

Już niedługo, powtarzam

Wszyscy widzą jak ciężko pracuję

Nie, nie jest jeszcze gotowy

Wolę jeść płótno niż by się to stało po raz wtóry

²³⁸ I. Filipiak, *Śmierć dwujęzycznej kobiety (Lekcja anatomii doktora Martwego)*, w: Tejże, *Madame Intuita*, Nowy Świat, Warszawa 2002, s. 48.

²³⁹ Zob. ironiczny poemat Marka Krystiana Emanuela Baczewskiego *Itaka*, w którym notorycznie podważana jest kwestia wierności Penelopy oraz pojawia się istotne pytanie: „Dlaczego alegorią wierności musi być ktoś, / kto czeka na kogoś, komu się nie spieszy?” Aluzje do ww. bohaterki obecne są również w tekście *Hujstoria*. Penelopa symbolizuje wówczas mechanizm powołujący do życia poezję („po jednej stronie / morza tęsknota, po drugiej stronie — poczucie winy”). M. K. E. Baczewski, *Morze i inne morza*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2006, s. 26, 43-53.

²⁴⁰ W zamieszczonej na okładce tomiku *Madame Intuita* notce autorskiej Filipiak napisała: „Nie traktuję poezji jako osobistego głosu. Interesuje mnie poezja jako zakładanie masek”. Podobne stwierdzenie autorka potoczyła podczas programu *Rozmowy na czasie*.

Wolę być pośmiewiskiem i niezgrabną tkaczką²⁴¹.

Kim jest „niezgrabna tkaczka”? Jak wiemy, Penelopa, chcąc zmylić natrętnych zalotników, oświadczyła, iż podejmie decyzję dotyczącą powtórnego zamążpójścia, gdy zakończy tkać całun dla swojego teścia — Laertes. W dzień tkła całun, w nocy go prła — monotony rytm tych czynności był jej aktem samoobrony. W przenośni *praca Penelopy* oznacza działanie nie mające końca, bezproduktywne²⁴², ale czy ów w gruncie rzeczy desperacki akt nie kryje jeszcze innych znaczeń?

W ramach koncepcji Carolyn G. Heilbrun mitologiczne tkanie można potraktować jako metaforę kobiecego języka, sposób odtwarzania zacieranego przez mężczyzn historii kobiet oraz, jak podkreśla Kazimiera Szczuka, wyraźny protest:

„Mimo że były za to karane i uciszane, tkaczki ujawniały w swych dziełach męską przemoc i w ten sposób przeciwstawiały się jej. Kobiece tkanie było odpowiedzią na przymusowe milczenie o ich własnej kondycji, o ich okaleczeniu²⁴³.”

Szczuka dodaje również, iż koncepcja Heilbrun wytwarza analogię pomiędzy procesem tkania i pisania:

„Penelopa pruje tkaninę, gdyż jej historia nie ma swojej fabuły, swojej narracji, swoich wzorców. Opowieść o wolnym wyborze kobiety musi dopiero zostać napisana²⁴⁴.”

Czyżby więc „niezgrabna tkaczka” to symboliczna praautorka próbująca zbudować własną historię za pomocą własnego języka, fragmentaryczność zastąpić spójną całością?

Porównania tekstu do tkaniny użył po raz pierwszy Roland Barthes (w *Przyjemności tekstu* pojawia się termin *hyfologia*; od *hyfos* — tj. tkanina i pajęczyna)²⁴⁵. Jednakże w jego koncepcji autor (niczym pająk) zatracą swoją podmiotowość w pajęczynie (tkaninie) tekstu, a tym samym tekst zostaje wyzwolony spod podmiotowej władzy autora, ograniczającego jego interpretację, co z kolei umożliwia otworzenie się tekstu na czytelnika. Badaczki feministyczne, odwołując się do metafory tekstu jako tkaniny/pajęczyny, zwracają uwagę na zupełnie inną sytuację kobiety-autorki, której nie dotyczy problem śmierci autora, lecz wprost przeciwnie — narodzin autorskiej podmiotowości. Dlatego Nancy K. Miller, zastępując *hyfologię arachnologią* — nawiązuje do historii tkaczki Arachne, która w przeciwieństwie

²⁴¹ I. Filipiak, *Niezgrabna tkaczka*, w: Tejże, *Madame Intuita*, Nowy Świat, Warszawa 2002, s. 11.

²⁴² Zob. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 849.

²⁴³ K. Szczuka, *Prządki, tkaczki i pająki. Uwagi o twórczości kobiet*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, IBL, Warszawa 2000, s. 71.

²⁴⁴ Tamże, s. 72.

²⁴⁵ Zob. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 92.

do Ariadny nie przędła (po nici Ariadny nie pozostał żaden ślad), lecz tkala, tworząc konkretne fabuły (m.in. jej tkanina opowiadająca o gwałtach bogów na kobietach). Kiedy Atena zniszczyła jej dzieło, Arachne powiesiła się. Wówczas bogini zamieniła ją w pajaka, natomiast sznur — w pajęczynę. Ta mityczna opowieść stała się dla badaczek metaforą kobiety-autorki, która tworzy jedność ze swoim dziełem, pozostawiając w tekście ślady, określane przez Kazimierę Szczukę jako „stygmaty gender”²⁴⁶. *Arachnologia* jako alternatywna teoria procesu twórczego — zwraca więc uwagę na powiązanie twórczości z doświadczeniem egzystencjalnym, cielesnością i codziennością²⁴⁷. Grażyna Borkowska, pisząc o *arachnologii*, podkreśliła:

„Kobiety piszące (tworzące) tkwią wewnątrz konstruowanego dyskursu, niezdolne do dystansu, do zerwania łączących je z tekstem więzi, niezdolne do samoskrycia, przysłonięcia i ucieczki”²⁴⁸.

Ale tu pojawia się pytanie: czy kobieta-autorka jest rzeczywiście niezdolna do ukrycia, zdystansowania się do tekstu, rozluźnienia więzi pomiędzy własną tożsamością a wytwarzanym dziełem; czy może traktuje tekst jako jedyną, trudną do osiągnięcia poza tekstem możliwość odkrycia się, ujawnienia prawdy, odsłonięcia realnych więzi, często tłumionych na co dzień? Wówczas nie mówilibyśmy o niezdolności, braku dystansu itp. — lecz o świadomym, podmiotowym wyborze. Kiedy Grażyna Borkowska stwierdza, iż: „(...) o literaturze/poezji kobiecej możemy mówić wtedy, kiedy podmiot utworu odsłoni swoją płciowość, dokona seksualnej samoidentyfikacji”²⁴⁹, nie sygnalizuje, iż podmiot odsłania swoją płciowość, ponieważ nie jest w stanie jej ukryć (nie pada stwierdzenie odnoszące się do braku umiejętności związanych z kamuflowaniem płci). Odsłania ją zupełnie świadomie, dokonując samoidentyfikacji.

Spróbujmy więc, analizując wiersz Izabeli Filipiak, potraktować bohaterkę wiersza, „niezgrabną tkaczkę”, jak symboliczną autorkę, gubiącą się w strukturze swojej tkaniny, narażoną na bycie pośmiewiskiem, nagabywaną, która wie, czego pragnie, lecz nie potrafi znaleźć sposobu, by to osiągnąć:

²⁴⁶ K. Szczuka, dz.cyt., s. 77.

²⁴⁷ Koncepcja ta inspiruje badaczki do stawiania kolejnych pytań, istotnych w kontekście współczesnego statusu kobiety-twórczyni. Np. Izabela Kowalczyk pyta: „Czy nie jest raczej tak, że kultura wciąż koduje w kobietach strach — strach przed sferą publiczną (rodzaj agorafobii), jak i strach przed tworzeniem (ten określiłabym jako arachnofobie)?”. Zob. I. Kowalczyk, *Agorafobia, arachnofobia i inne lęki. Metafory zamknięcia i ograniczenia w sztuce kobiet*, „Artmix”, nr 16 (6), <http://www.obieg.pl>

²⁴⁸ G. Borkowska, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1996, s. 13.

²⁴⁹ G. Borkowska, *Co to jest literatura/poezja kobieca*, w: *Ciało i tekst...*, s. 71.

„Nie pragnę żadnego z nich
Będę musiała wybrać jednego z nich
Nie tęsknię do powrotu mojego męża
Ale pożądam jego przygód i pragnę
By te przygody wniknęły we mnie
I abyśmy stały się jednym”.

Penelopa nie tęskni za mężem, bardziej niż Odyseusza — pożąda wolności i przygód, których on, będąc mężczyzną, doświadcza. Simone de Beauvoir w *Drugiej płci* stwierdziła:

„(...) człowiek wynosi się ponad zwierzę nie przez to, że daje życie, lecz że je ryzykuje; dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę płć, która rodzi, lecz tę, która zabija”²⁵⁰.

Bohaterka wiersza Izabeli Filipiak odczuwa właśnie ten głód — ryzyka i wolnego wyboru, narasta w niej niezgoda na bycie kobietą, czyli bycie Inną, tą „drugą” — czyli tą, która czeka. Być może dzieje się tak, ponieważ doświadczana przez nią obcość wiąże się bezpośrednio z władzą mężczyzn; zauważmy — Penelopa jest uwięziona pomiędzy tym, na którego czeka i tymi, którzy czekają na nią, pod drzwiami sypialni. Lecz jej zagadkowe wyznanie: „Nigdy nie było żadnego męża”, sugeruje, iż Odyseusz (być może w tej wersji tekstu-mitu stanowiący wyimaginowaną ideę fix, pretekst, by nie dać zbliżyć się do siebie mężczyznom?), podobnie jak całun przygotowywany dla teścia, ale także analogicznie — tekst/tkanina, literatura — to nic innego niż kolejne sposoby, by odseparować się od świata mężczyzn, sprytny kamuflaż „niezgrabnej tkaczki” do końca niepokodzonej z rolą, jaką przypisano jej płci. W tym kontekście kobieca literatura (tekst/tkanina) nie ma szans na zaistnienie jako spójna całość dotąd — dopóki kobieta-autorka nie odzyska podmiotowej niezależności, dostępu do tego, co zakazane: odkrywania świata/tajemnic, podróży, wolności i ryzyka.

Stwierdzenie pojawiające się w końcowych frazach wiersza: „Myśl biegnie jak mysz po krosnach / Kiedy tak błędnie szybciej mija czas” pokazuje stan zawieszenia, uwięzienia w płci, naznaczonej obcością, odciętej od wolności, trwającej w ciągłym napięciu i niespełnieniu. „Niezgrabna tkaczka” zamknięta w błędnym kole egzystencji, w którą wpisana jest bierność, znika coraz bardziej wraz ze zjadaniem całunem. Czekają, czyli znika.

Elaine Showalter w rozważaniach o krytyce feministycznej i odmienności kobiecego pisania przytacza koncepcję Edwina Ardenera, który określił kobiety jako grupę pozbawioną głosu (*muted group*), stykającą się w wielu obszarach z męską grupą dominującą, lecz w pewnym przestrzeniach (egzystencji, kultury itp.) pozostającą poza oddziaływaniem

²⁵⁰ S. de Beauvoir, *Druga płć*, s. 84.

władzy/ języka mężczyzn (Ardener określa tę przestrzeń jako tzw. *dziki obszar*, dostępny tylko dla kobiet, niemożliwy do artykulacji poprzez język grupy dominującej).

Autorka *Krytyki feministycznej na rozdrożach* podkreśla:

„(...) język jako taki jest językiem porządku dominującego, i kobiety, jeśli w ogóle zabierają głos, muszą wypowiadać się poprzez te struktury”²⁵¹.

To właśnie w ramach *écriture féminine* następuje, według badaczek feministycznych, artykulacja tego, co pozostawało dotychczas w sferze stłumienia, a tym samym *dzikiemu obszarowi* zostaje nadany werbalny kształt, fabularna postać. I właśnie problem własnego języka, a właściwie bezradności wobec struktur dominujących, zastanego systemu — powraca w twórczości Izabeli Filipiak:

„Kobiety mówią szeptem
żeby ich nikt nie usłyszał
czasem trudno uwierzyć, że w ogóle mówią
(...)
kobiety mówią szeptem
znajdują w tym przyjemność
że rozciąga się wokół
co dzień świeżo utkana
biała moskitiera intymności:
od łóżka nad półkami do kuchni od łazienki do okna.
Nie chcą, żeby im ktoś ją podał”²⁵².

Szept jest przebywaniem na granicy komunikatu, pomiędzy dźwiękiem a ciszą, bytem a nicością. Ale fakt, iż to właśnie kobiety mówią szeptem, ukradkiem, bojąc się, iż ktoś je usłyszy, rozszyfruje ich tajemny kod, zyskuje w tym wierszu dodatkowy wymiar.

Joanna Tokarska-Bakir w dyskusji o kobietach twórczych podkreśliła:

„«Bełkot», «jazgot», «szczebiot», «mówienie niezrozumiałym językiem» to sygnał uwolnienia twórczego kobiecego (lecz nie ograniczającego się do samych tylko kobiet) pierwiastka spod kontroli, jaką nad nim sprawuje kultura”²⁵³.

²⁵¹ E. Showalter, dz.cyt., s. 139.

Zresztą podobny problem dotyczący konieczności artykułowania tego, co odmienne za pomocą obcego dyskursu pojawia się w *Epistemology of the Closet* Eve Kosofsky Sedgwick — osoby homoseksualne, ujawniając swoją prawdziwą tożsamość, opuszczające symboliczną „szafę”, wychodzą na zewnątrz i wówczas zmuszone są do operowania obcym językiem, w którym zakodowane jest wykluczenie. O tym problemie pisze m.in. Jacek Kochanowski. Zob. J. Kochanowski, *Fantazmat zróżnicowany...*, s. 135.

²⁵² I. Filipiak, *Mów do mnie szeptem*, w: Tejże, *Madame Intuita*, s. 16.

²⁵³ J. Tokarska-Bakir, *Miedzy eksploatacją a wykluczeniem...*, s. 8.

Szept, choć opiera się na języku zastanym (nie całkiem własnym, ale i nie do końca obcym), jest więc namiastką buntu — zarówno wobec samego języka, jak i wobec pozostałych struktur tworzących kulturę opartą na symbolicznej przemocy. Ale, zwróćmy uwagę, kobiety w wierszu Izabeli Filipiak szepczą z przyjemnością (w następnej zwrotce ów szept staje się wręcz namiętym wyznaniem), tkają „białą moskitierę” (tworzą własną, niezależną fabułę, własny komunikat), budują swój intymny kontynent i same określają jego granice, gdy szepczą czują się prawie wolne. Oczywiście, to wszystko dzieje się w przestrzeni prywatnej, w domowym królestwie, codzienności, która traktowana jest jako docelowy obszar kobiecej egzystencji.

Ale wiersz Izabeli Filipiak kończy się przewrotnie: „Kobiety mówią szeptem a potem śmieją się głośno – ”. Czym jest ten śmiech? Zwycięstwem, czy też oznaką bezradności; kamuflażem, czy może chwilowym poczuciem bezkarności? A może to tryumf związany z tymczasowym wyjściem poza dominujący dyskurs, a tym samym szansa na wkroczenie w *dziki obszar*, ten sam, w którym przebywa śmiejąca się meduza ze słynnego manifestu Hélène Cixous? Zresztą, czy *dziki obszar* nie jest ziemią obiecaną wszystkich odmieńców, nie tylko tych ze względu na płć?

Pisząc o świadectwach obcości we współczesnej, polskiej liryce kobiecej — nie sposób pominąć tomu Ewy Sonnenberg *Planeta* (Katowice 1997). Jest to transgresyjna opowieść o „innej” miłości, przełamującej stereotypy płci, która — jak słusznie zauważa Marian Kisiel — w potocznym myśleniu jest „miłością niedobłą, nieprzystojną, niegodną miłości (*amor non gratus*)”²⁵⁴. To właśnie ta książka zainspirowała Izabelę Filipiak do napisania utworu *Mów do mnie szeptem*, gdyż jak zauważyła autorka tomu *Madame Intuita* — wiersze Ewy Sonnenberg są:

„(...) jakby pisane w poszukiwaniu utraconej czułości — ich materią jest porwana nić dialogów. [...] One mogłyby zostać wyszeptane, a to już jest mowa sekretna, nawykła do ukrywania się, do nie kończenia zdania”²⁵⁵.

„Porwana sieć dialogów” zauważalna w tym tomie, niemal od pierwszego wiersza, nie jest jedynie kolejnym przejawem *écriture féminine* — projektu kobiecej literatury, w ramach którego eksperymenty językowe, poszukiwanie form umożliwiających wyrażenie odrębnego doświadczenia oraz konsekwentna eliminacja lęku i stłumienia w obrębie

²⁵⁴ M. Kisiel, *Postłowie*, w: E. Sonnenberg, *Planeta*, Towarzystwo Zachęty Kultury, Katowice 1997, s. 37. Tekst ten, w nieco zmodyfikowanej wersji, znajduje się również w: M. Kisiel, *Lęk, który kłamie*, w: Tegoż, *Świadectwa. Znaki. Głosy o poezji najnowszej*, Śląsk, Katowice 1998, s. 179-181.

²⁵⁵ I. Filipiak, *Poszukiwanie lustra*, rozmowę przeprowadzili Robert Kulpa i Błażej Warkocki, „Ha!art” 2003, nr 1.

literackiego komunikatu służą zbudowaniu w tekście podmiotowej tożsamości kobiety-autorki, jej wejściu w świat i język oraz wieloznacznemu „zabraniu” głosu [„Kraść i latać” — przyp. K.Z.C.].

W *Planecie* przerywany, rozedrgany, jak sugeruje Marian Kisiel — wręcz dławiący się mową rytm wypowiedzi — służy przełamaniu milczenia wokół zakazanego uczucia, ocaleniu jego czystości i siły w konfrontacji z tym, co zewnętrzne; w konfrontacji Innego z Tym Samym. Ponadto, nie zapominajmy, jest to język miłości, erotycznego zachwyty, intymnej bliskości, która rodzi się — wbrew wszystkiemu i wszystkim, stąd elipsy, przemilczenia, niepełne metafory — ukazujące bezradność języka wobec uczucia totalnego i zakazanego:

„Bogatsza o twoje stopy
rozpaczliwie za
gdziekolwiek byle za”²⁵⁶.

Joanna Mizielińska, przytaczając stwierdzenie Judith Butler, iż lesbianizm traktowany jest przez dominujący dyskurs jako coś nieistniejącego (zresztą w przeciwieństwie do gejów — traktowanych w kategorii zakazu), jednocześnie podkreśla:

„Widoczność oznacza obecność i wymusza konieczność poważnego traktowania. To, co opisane wzmacnia się, to, co nieopisane, niewyrażone w ułomnym, ale bądź co bądź, umożliwiającym pewną nieśmiertelność, języku, zmierza ku nieistnieniu”²⁵⁷.

W tym kontekście, tom *Planeta*, jest „próbą widzialności”, którą umożliwia język liryczny poruszający się na granicy dyskursu dominującego i kodu alternatywnego, jakim jest poezja. Żaden inny język nie stwarza takiej możliwości. Osobność świata nie kochanków, lecz kochanek, „widzialna” staje się właśnie w języku poezji, który warunkuje próbę wyjścia z symbolicznej sfery nieistnienia i wyparcia, społecznego *abjectu*, ale też wewnętrznego lęku, euforii i niedowierzania — towarzyszącym tej miłości. Tu nie chodzi o widzialność rozumianą dosłownie, zgodnie z hasłem towarzyszącym kampanii mniejszości seksualnych „Niech nas zobaczą”²⁵⁸. W tych wierszach jest zresztą obecny podświadomy lęk dotyczący bycia obserwowanym („tłumaczyć że coś komuś / musiało się wydawać / naprzeciw

²⁵⁶ E. Sonnenberg, *** (*Bogatsza o twoje stopy...*), w: Tejże, dz.cyt., s. 25.

²⁵⁷ J. Mizielińska, *Pomiędzy pomiotem a przedmiotem... O mistyfikacjach i nieobecności miłości między kobietami w kulturze*, w: *Parametry pożądania...*, s. 148.

²⁵⁸ Taki charakter, nazwijmy go interwencyjnym, ma znacznie słabszy literacko od tomu Sonnenberg — debiutancki zbiór wierszy Ewy Furgał zatytułowany *Ekstremizmy*. Poetka skupiła się w swoich tekstach na eksploatacji wątku związanego ze społecznym etykietowaniem lesbijek i procesem wykluczenia. Codziennosc kochających się kobiet jest w tych wierszach przedstawiona jako stan permanentnego zagrożenia, a dominujące emocje to strach — aż po potrzebę zmanifestowania swojej egzystencjalnej/seksualnej odrębności. Zob. E. Furgał, *Ekstremizmy*, Wydawnictwo Portret, Olsztyn 2008.

w przeciw”²⁵⁹. Walka o „widzialność” tego uczucia to próba nazwania miłosnej fascynacji językiem, który — paradoksalnie — jest również przeciwko tej miłości; próba ocalenia jej poprzez zapis, potwierdzenia jej istnienia w tekście. Tej walce o „widzialność” towarzyszy przekonanie, iż to, co zostanie zapisane, nie będzie unieważnione, wytarte z pamięci, wyeliminowane przez system, przekłamane. Pozostanie śladem, pamięcią, czymś więcej niż „mały kamyk w kieszeni”²⁶⁰. Stąd determinacja wpisana w strukturę tych tekstów — ujawniających miłosną więź:

„Zostanę tu
o tu
czujesz
razem z tobą
wymyśl coś na usprawiedliwienie
audytorium w tle
(...)
ani ja nie mężczyzna
ani ty nie mężczyzna
to ci dopiero historia
Wychodzimy ze zniewieściałych skór
zabawne
splatamy siłę delikatnych ramion
w przewrażliwioną siatkę znaczeń
Jawna rozczesuje włosy i
wczesuje w twoje
(...)
Kochanie tego Adama chyba nigdy
nie było”²⁶¹.

To właśnie w tym utworze pojawia się efekt zwierciadła, o którym w kontekście miłości kobiet pisała Simone de Beauvoir: „Dopiero wówczas, gdy palce kobiety pieszczą ciało innej kobiety, której palce głaszczą znowu jej własne ciało, dokonuje się cud zwierciadła”²⁶² — to właśnie wtedy kobieta dowiadyuje się, czym jest jej ciało *dla innych*. Powracająca w tym tekście wspólnota, splatanie w jednolitą całość, rozpoznawanie siebie

²⁵⁹ E. Sonnenberg, *Jak*, w: Tejże, *Planeta*, s. 10.

²⁶⁰ E. Sonnenberg, **** (I co teraz)*, w: Tejże, *Planeta*, s. 36.

²⁶¹ E. Sonnenberg, **** (Zostanę tu...)*, w: Tejże, *Planeta*, s. 14-15.

²⁶² S. de Beauvoir, dz.cyt., s. 446.

w ciele ukochanej — wyrażają zarówno zachwyt nad Innym, jak również euforię (euforię Tego Samego?).

Zwróćmy uwagę, końcowa fraza tego tekstu brzmi podobnie jako wyznanie Penelopy z wiersza Izabeli Filipiak, która przyznaje: „Nigdy nie było żadnego męża”. Ale stwierdzenie, które pojawia się w utworze Ewy Sonnenberg: „Kochanie tego Adama chyba nigdy / nie było” nie jest próbą zatarcia istnienia mężczyzn w ogóle, unieważnienia spolaryzowanych płci; to wyznanie jednostkowe: gdy kocham kobietę, nie wierzę, że mężczyźni kiedykolwiek byli częścią mnie, że istnieli w moim życiu. Zresztą zanegowanie męskiego podmiotu pojawia się już na początku tomu *Planeta* i stanowi zapowiedź miłosnego wyznania skierowanego do ukochanej kobiety, które unicestwia przeszłość, unieważnia dotychczasową biografię:

„Szacowała na ile uda się
przywołać bajeczny orgazm ukochanego
i ewentualnie raz na zawsze
wyrzucić go z siebie Do reszty
znieawidzić właściwie”²⁶³.

W jednym z najbardziej wyrazistych wierszy z tomu *Planeta* Ewa Sonnenberg tworzy manifest wyklętej przez społeczeństwo miłości, odsłaniając jej obsesje i tęsknoty:

„To dla ciebie
ten idiotyczny krawat
regularnie do fryzjera «na jeża»
No i dla ciebie
chcę ciebie poprzez ciebie
obłąd posiadania
(...)
płynna granica jedwabiu i skóry
gdy z kobietą tak oczywiste
zglupiałam
zakochać się w kimś kto
nie może dać dziecka
A może jedna z nas
będzie prowadzić za rękę
kolejną małą dziewczynkę
Płynna granica

²⁶³ E. Sonnenberg, *** (*Frezje tłumy frezji...*), w: Tejże, *Planeta*, s. 6.

kobiecość
dzieciństwo
kobiecość
Dla ciebie
na zawsze płaska²⁶⁴.

Ten wiersz to nie tylko maskarada płci (upodobnianie się do mężczyzny: krawat, krótko ścięte włosy, ukrywanie piersi), podkreślająca performatywny charakter kobiecości i męskości. Zresztą ten początkowym obraz dotyczący stylizowania się na męskość, teatralizowania jej wpisuje się w założenia „innej biseksualności”, o której wspominała Hélène Cixous w *Śmiechu Meduzy*. Polegać ma ona na odkryciu:

„(...) w sobie, w każdym z osobna, obecności, różnorodnie manifestujących się i krystalizujących w pojedynczym podmiocie, dwóch płci, i począwszy od tego «przyzwolenia», od momentu, gdy je się sobie da — pomnożenie form, jakie przybiera pożądanie, na całym ciele własnym i drugim²⁶⁵”.

Ale, zauważmy, ta maskarada ma również funkcję kamuflującą; jest niczym trick, na który nabiera się społeczeństwo. W tym tekście pojawiają się jednak i inne emocje, m.in. żądza objęcia w posiadanie, erotyczna zaborczość; jak również konfrontacja z głosem rozsądku, tj. dominującego dyskursu („zakochać się w kimś / kto nie może dać dziecka”). Tutaj niemożność posiadania dziecka zostaje także podważona, płynność płci oznacza bowiem również płynność odgrywanych ról i konfrontację z rolami narzuconymi. Jak słusznie zauważyła Joanna Mizielińska:

„W społeczeństwie, gdzie kobieta to gorszy gatunek człowieka, *wybór* kobiety na towarzyszkę życia, obiekt miłości wydaje się już od początku mniej zrozumiały. Co więcej, w tym wyborze kobieta przeciwstawia się jedynej aprobowanej dla niej roli społecznej — bycia żoną i matką — oraz typowemu dla naszej kultury widzeniu w kobiecie istoty z natury aseksualnej²⁶⁶”.

Marian Kisiel, pisząc o *Planecie*, podkreślił:

„Tutaj rzecz nie opiera się o wolność seksualnego wyboru, tutaj mamy do czynienia z dramatem świadomości, z usilną próbą przełamania obcości, z ponawianymi wciąż możliwościami odnalezienia siebie w dziwnym świecie złud²⁶⁷”.

²⁶⁴ E. Sonnenberg, *** (*To dla ciebie...*), w: Tejże, *Planeta*, s. 7.

²⁶⁵ H. Cixous, dz.cyt., s. 177.

²⁶⁶ J. Mizielińska, *Pomiędzy pomiotem a przedmiotem...*, s. 143-144.

²⁶⁷ M. Kisiel, dz.cyt., s. 39.

Rzeczywiście, to nie seksualna odrębność decyduje o obcości wpisanej w wiersze Ewy Sonnenberg, w których podejmowana jest nieustanna próba reaktywowania miłosnego wyznania, erotycznego zachwyty, poczucia pełni — mimo „inności” całego doświadczenia związanego z relacją obu kobiet i barier (obyczajowych, ale także stricte osobistych), które stoją na ich drodze — niczym znaki ostrzegawcze. Czytając te wiersze, mamy nieustanne wrażenie, iż miłosny zakaz doświadczany przez bohaterkę lirycznego wyznania zapisanego w *Planecie* — to tylko jeden z wariantów doświadczanej przez niej obcości. Inność stanowi rdzeń tożsamości podmiotu lirycznego (wystarczy chociażby przyjrzeć się kolejnym książkom tej autorki, opublikowanym już po zbiorze *Planeta*) — i będzie ona prowokować kolejne konflikty ze światem zewnętrznym, który, niestety, chyba jako jedyny — nie jest jednak złudą i na pewno nie chce zniknąć.

3.2.3. Bóg/mężczyzna i kobieta — w trójkącie obcości

Radykalna obcość pomiędzy światem kobiet i mężczyzn, a także zintensyfikowana samotność dotycząca obu stron oraz obecność odmieńców (chorych, uzależnionych, doświadczających ubóstwa, w sensie dosłownym i symbolicznym), którzy wkraczają w przestrzeń literackiego tekstu — te wszystkie obszary pojawiają się w twórczości Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej, poetki nazywanej przez krytyków „Wojaczkiem w spódnicy”²⁶⁸, która zadebiutowała w 1972 r. w „Odrze” i dotychczas opublikowała cztery zbiory poetyckie: *Dożywocie* (Kraków 1994), *Pan Bóg wyjechał na Florydę* (Bydgoszcz 1997), *Pochylenie* (Bydgoszcz 2002) oraz *Czuły nóż* (Mikołów 2006).

Karol Maliszewski, pisząc o wierszach z najbardziej konsekwentnego i przejmującego tomu tej autorki — zatytułowanego *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, zauważył:

„Opowiedziano tu wstrząsającą historię dziewczynki, która wyszła z domu i już nigdy do niego nie wróciła, nie mogła wrócić. Każdy wiersz usiłuje zasypać przepaść i zbliżyć ją do czegoś takiego jak dom, wspólnota, ale tragizm polega na tym, że to się nie udaje, że jest bezcelowe. [...] Jeżeli wydrwi się uniesienie i patos, jeżeli zrezygnuje się z egzaltacji, to zostają takie właśnie notatkowe zapisy odmowy udziału w powszechnym święcie banału i afirmacji egzystencjalnego schematu”²⁶⁹.

W tekstach Jakubowskiej-Fijałkowskiej zapisana jest samotność oraz wygnanie (ze społeczeństwa, ale również miłosnego związku, wreszcie z utraconej młodości, piękna ciała),

²⁶⁸ Zob. B. Prejs, *Wojaczek w spódnicy*, „Dziennik Zachodni” 1998, nr 99 [28 kwietnia].

²⁶⁹ K. Maliszewski, *Recenzja tomu „Pan Bóg wyjechał na Florydę”*, „Odra” 1998, nr 9, s. 132-133.

ale to, co wyróżnia tę twórczość, która w ostatnich tomach (*Pochyleniu* i *Czułym nożu*) przybiera formę krótkich, coraz bardziej ascetycznych form, to permanentny bunt, odmowa współdziałania, na którą zwrócił uwagę Karol Maliszewski. Poetka w wywiadach powtarza, iż wciąż buntuje się zarówno w swojej pracy zawodowej (pracuje z osobami uzależnionymi), jak i w wierszach, w których, nie bez powodu, mówią wykluczeni. Dlaczego właśnie oni? „Bo jestem wśród nich. Jestem bardziej wśród nich niż wśród poetów”²⁷⁰ — podkreśla autorka i choć deklaracje tego typu mogą budzić nieufność, a przede wszystkim spowodować odgórne przyporządkowanie tej twórczości do kategorii utworów interwencyjnych, społecznie zaangażowanych, publicystycznych — to nie zmienia to faktu, iż w wielu tekstach, zwłaszcza z tomu *Pan Bóg wyjechał na Florydę* i *Pochylenia*, Jakubowska-Fijałkowska stworzyła współczesne portrety wyobcowanych, wolne od patosu i moralistyki.

U autorki *Czulego noża* świat kobiet i mężczyzn oddziela przepaść, która nie ulega zatarciu (to jej unicestwienie wydaje się być iluzją) — i dzieje się to pomimo nieustannych prób osiągnięcia bliskości, stworzenia wspólnoty. Kobieta jako Inna mężczyzny, zdeterminowana przez cielesność/macierzyństwo, poczucie odpowiedzialności, wreszcie obsesyjną miłość, której nie udaje się utrzymać przy życiu — ucieka od konfrontacji z prawdą, faktami, sferą *ratio* — w kolejne złudzenie, w następne uczucie, w nowy nałóg. Zastanawiające, iż w poezji Jakubowskiej-Fijałkowskiej Bóg wydaje się być również mężczyzną — surowym, nieprzystępnym obcym (niczym Jahwe ze *Starego Testamentu*). Być może dzieje się tak dlatego, iż w tych wierszach Bóg opuszcza kobietę w najważniejszych momentach, zupełnie jak mężczyzna. Wtedy, gdy jego obecność może być ocaleniem, on wyjeżdża na Florydę²⁷¹. W zimnych świątyniach, kiedy twardnieją od klęczenia kolana — Bóg jest obecny, lecz ma wciąż „zamknięte / bazaltowe oczy”²⁷².

W dwóch wierszach Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej męskość Boga wydaje się być niezaprzeczalna, męskość generująca obcość. W tomie *Pochylenie* czytamy:

„siostra
Salezyna umarła

Boromeuszki
rozebrały ją

²⁷⁰ G. Jakubowska-Fijałkowska, *Bunt do końca*, rozmowę przeprowadziła Katarzyna Zdanowicz, „artPapier” 2004, <http://www.artpapier.com> [lipiec 2004].

²⁷¹ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*na dworcu...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, Instytut Wydawniczy „Świadek”, Bydgoszcz 1997, s. 42.

²⁷² G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*co znaczyła ta podróż...*), w: Tejże, *Pochylenie*, Instytut Wydawniczy „Świadek”, Bydgoszcz 2002, s. 32.

umyły ciało

leżała
naga w rozproszeniu
nocy

Bóg patrzył

i zapłakał
nad bielą jej ud²⁷³.

Bóg jest tym, który patrzy na kobietę jak na Inną, dostrzega jej odrębną cielesność, wzrusza się pięknem i niewinnością ciała, które pozostaje nietknięte — i w tym pięknie i niewinności doświadcza śmierci a nie miłosego spełnienia. Simone de Beauvoir zwróciła uwagę na fakt, iż kobieta „kochając mężczyznę szuka w nim Boga; jeżeli zaś warunki nie sprzyjają miłości ziemskiej, jeżeli jest zawiedziona lub zbyt wymagająca — wówczas jej wybór pada na Boga, w nim będzie wielbić boskość”²⁷⁴. Tym samym dochodzi często do specyficznego nakładania się na siebie wyobrażeń Boga i mężczyzny, kult boskości ociera się wówczas o erotykę. Ów proces utożsamiania (przenikania wizerunków) Boga i mężczyzny jest również zauważalny w poezji Jakubowskiej-Fijałkowskiej, lecz, zwróćmy uwagę, nie wiąże się on z uwielbieniem, lecz obcością, brakiem porozumienia, jak również silnie zarysowaną barierą cielesności.

Problem zerwanej więzi i lęku przed opuszczeniem pojawia się również w wierszu z tomu *Pan Bóg wyjechał na Florydę*:

„Bóg ubiera
moją nocną koszulę

i jest mężczyzną
którego nie rozumiem

rano
boję się obudzić

czasem
mężczyźni schodzą
do piwnicy

i tam
zostają”²⁷⁵.

²⁷³ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*siostra Salezyna...*), w: Tejże, *Pochylenie*, s. 39.

²⁷⁴ S. de Beauvoir, dz.cyt., s. 725.

²⁷⁵ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*Bóg ubiera...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 28.

W tym utworze Bóg jest blisko (w sensie przestrzennym) i zarazem daleko (emocjonalnie). Tutaj wzajemna obcość nie budzi wrogości, nie jest też do końca związana z obojętnością. Kobieta boi się Boga i o Boga — zupełnie jak o swojego mężczyznę, który jest dla niej niedostępny w swoich emocjach, zresztą podobnie jak ona dla niego. Niedostępny, a więc nieprzewidywalny. Obcość Boga/mężczyzny uświadamia nam coś jeszcze — nie tylko kobieta jest Inną mężczyzny, również mężczyzna jest Innym kobiety. Owo zejście Boga/ mężczyzny do piwnicy, które wzbudza w kobiecie tak paniczny, dziecięcy wręcz lęk, odczytać można więc z kilku perspektyw. Nie tylko dosłownie, jako obsesyjny lęk przed opuszczeniem symbolicznego ojca/kochanka. Bez względu na to, czy ów akt odejścia męskiego podmiotu potraktujemy jako jego samobójczą ucieczkę, czy też jako zejście w głąb siebie, w swoją podświadomość, wewnętrzny mrok i pozostanie w nim już na zawsze — nie sposób pominąć narastającego w bohaterce poczucia odpowiedzialności, poczucia winy (?) za obcość, która pozostała niezłamanym szyfrem i współzależnieniem.

Autorka *Drugiej płci* zwróciła uwagę na fakt, iż kobieta, doświadczając własnego uprzedmiotowienia, traktuje miłość do mężczyzny (podmiotu) jako najwyższe powołanie, poświęcenie i podporządkowanie, główny cel egzystencji²⁷⁶. Badaczka stwierdziła ostatecznie, iż:

„(...) miłość wyraża w najbardziej patetycznej formie przekleństwo ciężące na kobiecie, zamkniętej w kobiecym świecie, kobiecie niepełnej, nie samowystarczalnej. Niezliczone męczennice miłości świadczą o niesprawiedliwości losu, który w piekle każe kobiecie widzieć najwyższe zbawienie”²⁷⁷.

Miłość jako projekt kobiecej egzystencji — generuje kolejny wymiar obcości kobiet i zarazem mężczyzn; obcości, która — tak jak dzieje się to w przypadku poezji Jakubowskiej-Fijałkowskiej — dzieli, separuje, uniemożliwia zbudowanie wspólnoty, ale w sensie doświadczeń indywidualnych, paradoksalnie, „łączy” (obustronne doświadczanie własnej osobności, niedostępności tego drugiego/tej drugiej jako odczucia zbieżne, analogiczne). Jeżeli miłość pojawia się w tej twórczości, to zawsze przybiera postać totalną. Jest odurzająca, uzależniająca, na chwilę unieważnia rzeczywistość. To królowa pierwszego planu:

²⁷⁶ Na przewartościowanie miłości w kulturze (zresztą podobnie jak sukcesu) i błędne traktowanie jej jako środka rozwiązującego wszelkie problemy egzystencji zwracała uwagę również Karen Horney. Zob. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, s. 237.

²⁷⁷ S. de Beauvoir, dz.cyt., s. 724.

„zmierzch
spada jako opium
lekko

na Bankowej
kurwy
długimi nogami
obejmują
wschodzący księżyc

a ja Julia
kocham cię
bardziej niż Julia²⁷⁸.

Ale nawet miłość, erotyczny blask nie eliminują samotności, nie zacierają wewnętrznych różnic, wprost przeciwnie — podkreślają je. W tomie *Pan Bóg wyjechał na Florydę* obserwujemy kobietę i mężczyznę w ciasnych pokojach, w dusznej atmosferze blokowisk, podczas bezsennych nocy, kiedy współistniejąc — pozostają dla siebie niedostępni:

„to nie ma sensu
tak się kochać

każde
z własnej rozpacz
(...)”²⁷⁹.

Samotność — obok siebie i w sobie oraz narastająca obcość budzą agresję, aż po pragnienie zniszczenia — „mężczyzna / bije kobietę / w której jest”²⁸⁰.

To pragnienie pojawia się również w noweli *Chory na śmierć* Marguerite Duras — pomiędzy kobietą i mężczyzną, którzy spotykają się podczas płatnych nocy, próbując oswojać obcość nie tylko cielesną. Mimo że pisarka w tekście *Mężczyźni* podkreśliła:

„W miłości heteroseksualnej nie ma rozwiązania. Męskość i kobiecość nie dają się ze sobą pogodzić. Wszelka próba przewyciężenia tej sprzeczności musi zakończyć się fiaskiem.

²⁷⁸ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*ulica jak prażona kukurydza...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 5.

²⁷⁹ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*to nie ma sensu...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 13.

²⁸⁰ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*noc ma zapach...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 52.

I to skazanie na fiasko, powtarzające się nieodmiennie w każdym kolejnym związku, nadaje miłości heteroseksualnej blasku²⁸¹, w *Chorym na śmierć* ów blask od samego początku jest stłumiony przez wewnętrzną ciemność mężczyzny. Przepaść pomiędzy kobietą (harmonią jej cielesności i emocji) a mężczyzną (który jest symbolicznym władcą dominującego dyskursu, zarządcą Logosu, a zarazem niewolnikiem racjonalizmu, wyizolowanym od własnych emocji) — rozrasta się i odsłania ogrom bezradności, wzajemną niedostępność i różnicę nie do zatarcia²⁸². Tu nie ma właściwie (ani przez moment) czystego blasku — jest żar. A następnie rezygnacja. Podobnie dzieje się w wierszach Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej, na początku jest walka o przekroczenie granicy, potem nie następuje tymczasowe zawieszenie broni, lecz całkowite poddanie się:

„teraz
wszystko jedno

krzyż
czy twoje ramiona”²⁸³.

Ale obcość kobiet — w swojej najbardziej radykalnej postaci — objawia się w tej poezji poprzez ukazanie kobiecej cielesności w akcie starości, rozpadu, choroby. Germanie Greer w *Zmianie* zwróciła uwagę na anafobiczny charakter kultury, w ramach której cielesność kobiety, która podlega procesowi starzenia się — wywołuje paniczny strach²⁸⁴. Brzydota, rozkład, rozpad, zanik — wszystkie elementy uniwersalnego (!) procesu starzenia się, zwłaszcza w przypadku kobiet, budzą wstręt i stają się kulturowym *abjectem*, który intensyfikuje poczucie obcości. Leszek Szaruga, pisząc o wierszach Jakubowskiej-Fijałkowskiej poświęconych starości i śmierci, zwrócił uwagę na fakt, iż wstręt nie dotyczy tylko tych, na które patrzymy:

„Znajdujemy się w przestrzeni ciemności i bólu: umierania, starości, choroby i opuszczenia. W te rejony zaglądamy rzadko i pod przymusem, niechętnie, z poczuciem winy, ale i odrazy, także wobec siebie”²⁸⁵.

Ale dlaczego to właśnie starzejące się kobiety budzą aż tak głęboki irracjonalny wręcz lęk? Kobieta wpisana w cielesność, biologiczna Inna, która utożsamiana jest z zewnętrznym

²⁸¹ M. Duras, *Mężczyźni*, tłum. E. Jasińska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 299.

²⁸² Zob. M. Duras, *Chory na śmierć*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Sic!, Warszawa 1997.

²⁸³ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*byłam córką...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 18.

²⁸⁴ Zob. G. Greer, *Zmiana — kobiety i menopauza*, tłum. M. Golewska, Amber, Warszawa 1995, s. 9.

²⁸⁵ L. Szaruga, *Świat poetycki (XXXII)*, „Zeszyty Literackie” 2006, nr 3.

pięknem i erotyzmem, doświadcza przemijania — w powszechnym mniemaniu — w formie znacznie okrutniejszej niż mężczyzna. Ale trop interpretacyjny związany z utożsamianiem kobiety z pięknem oraz w konsekwencji starości z jego utartą — jest oczywisty, tymczasem problem jest znacznie bardziej skomplikowany i dotyczy fantazmatów kobiecości, ich archetypicznych źródeł. Zauważmy, Simone de Beauvoir stwierdza: „Cała obcość natury streszcza się w kobiecie”²⁸⁶ — co właściwie ukrywa się za tymi słowami? Otóż, przede wszystkim odwieczny związek kobiety z ziemią, ciągłością życia, płodnością. Ziemia poprzez pory roku odsłania naprzemiennie narodzin i śmierci, rozkwitu i rozpadu. Kobieta, a właściwie jej ciało — doświadczające m.in. macierzyństwa oraz fazy starości — brutalnie odsłania cykliczność natury, której źródło pozostaje tajemnicą, nieskończenie obcą i budzącą niepokój.

Wspominałam o emocjach, archetypicznych lękach, które kobiecość wywołuje w mężczyznach, a co dzieje się w kobiecie, wewnątrz jej własnej obcości. W wierszu Jakubowskiej-Fijałkowskiej kobieta zostaje, używając słów Simone de Beauvoir „(...) przykuta macierzyństwem, jak zwierzę, do swego ciała”²⁸⁷, to ciało jest piekłem, w którym rodzą się kolejne anioły:

„z ósmym
w brzuchu
(...)
siódme śpi
mucha
chodzi mu po oczach

Boże
odbierz jej macicę
albo zamień dzieci
w anioły”²⁸⁸.

To uwięzienie w ciele jest dostrzegalne również w fazie starości. Stara kobieta ma zapach, który brzydzi (on powraca kilkakrotnie w tych wierszach), nie jest nawet jak otepiała, schorowana, nieco śmieszna dziewczynka bądź stara, wzbudzająca współczucie wariatka. Gorzej, kobieta jako Inna, doświadczając starości, jest jak zwierzę, jej obcość zaczyna

²⁸⁶ S. de Beauvoir, dz.cyt., s. 89.

²⁸⁷ Tamże, s. 85.

²⁸⁸ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*z ósmym...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 37.

przekraczać granice człowieczeństwa, to właśnie dla niej — jak pisała w jednym z wierszy Anna Świrszczyńska — „Ludzkość stworzyła [...] / najbardziej obelżywe / słowa świata”²⁸⁹. Zresztą porównanie obszarów tematycznych poruszanych przez autorkę słynnego tomu *Jestem baba* z poezją Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej — nie jest, według mnie, nadużyciem. Czesław Miłosz, pisząc o twórczości Anny Świrszczyńskiej, stwierdził:

„Cenię Świrszczyńską za jej dar współczucia. Za jej obronę kobiet, również starych, które są odrzucane na margines społeczeństwa, ponieważ odmawia się im wartości, wartości rzeczy do erotycznego spożycia”²⁹⁰.

I podobną rolę pełni twórczość Jakubowskiej-Fijałkowskiej, opowiadająca się po stronie samotnych, starych kobiet, niewykluczająca ich z pejzażu współczesności, ukazująca kobiety jako zakładniczki własnego ciała (w różnych fazach życia), które pragną wyzwolenia, odrzucenia cielesności naznaczonej płcią — jako determinanty losu. Mimo modnych dla feminizmu deklaracji związanych z siostrzeństwem oraz budowaniem wspólnoty na bazie uniwersum doświadczeń kobiecych, kobiecość i starość, samotność w starości — nie stanowią obszaru zainteresowania zbyt wielu badaczek. Analogicznie wygląda sytuacja w poezji współczesnej — twórczość Jakubowskiej-Fijałkowskiej wydaje być jednym z nielicznych głosów podejmujących się opisu tego zjawiska.

W jednym z wierszy Świrszczyńskiej młodzi ludzie rozdeptują starą kobietę jak robaka. W utworze z tomu *Czuły nóż* Jakubowska-Fijałkowska pisze o starej kobiecie i starym psie tak jakby należeli do tej samej kategorii, ponowoczesnego śmiecia:

„stara kobieta

stary pies

nie zasypuj

ziemią

nie rzucaj

w ogień

kruki niebieskie

rozdziobią”²⁹¹.

²⁸⁹ A. Świrszczyńska, *Stara kobieta*, w: Tejże, *Jestem baba*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 31.

²⁹⁰ Cz. Miłosz, *W stronę kobiet*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 14.

²⁹¹ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*stara kobieta...*), w: Tejże, *Czuły nóż*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2006, s. 24.

Jakubowska-Fijałkowska nie traktuje starych kobiet w kategoriach wyidealizowanych ofiar. Odślania ich dwuznaczne emocje, przygląda się paranoicznej zazdrości o młodość:

„moje córki Kasandry
(...)
pragną mężczyzny

boję się to może być
mój mężczyzna”²⁹².

Co ciekawe, kobiety u Jakubowskiej-Fijałkowskiej patrzą na siebie — przyjmując zewnętrzną perspektywę męskiego spojrzenia — same uprzedmiotawiając się. Wówczas narasta nienawiść do kobiecości w rozkwicie, sentymentalizm miesza się z tłumioną agresją, gniew z histeryczną bezradnością:

„patrzy w ścianę
idzie do łazienki
obmacuje piersi
boi się

placze

nienawidzi ślicznych dziewczynek
w różowych sukienkach
(...)”²⁹³.

Autorka *Pochylenia* opisuje przede wszystkim samotność wielkowiejską, stare kobiety zamknięte w starych, pachnących tak jak ich ciała mieszkaniach, stają się fantazmatami śmierci, kobiecymi widmami, które od czasu do czasu pojawiają się w otwartych oknach. Dlatego, jak pisze poetka, śmierć wydaje się być samotną kobietą, która „nad ranem / podlewa / sztuczne pelargonie / w oknie”²⁹⁴. Zauważmy, one są sztuczne — niemal jak kwiaty z pogrzebowych wieńców bądź marmurowych, pomnikowych wazonów. Stare kobiety

²⁹² G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*moje córki Kasandry...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 25.

²⁹³ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*kroi mortadele...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 48.

²⁹⁴ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*blada noc...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 30.

celebrują własną śmierć, śmierć za życia. Ich szczelnie zamknięte, nieodwiedzane mieszkania stają się trumnami:

„kobieta
która karmiła koty
umarła
(...)
koty przychodzą
czekają
nikt nie przychodzi
do kobiety

dni
coraz bardziej gorące
koty
coraz bardziej niespokojne”²⁹⁵.

I dochodzimy do ostatniego wymiaru samotności kobiet: matek samotnie wychowujących kalekie dzieci, obcych podwójnie — poprzez samotność podmiotową, osobistą oraz niedostępność świata chorych dzieci. W kilku wierszach z tomu *Pochylenie* poetka przygląda się szczelnie zamkniętej, niezrozumiałej dla otoczenia relacji matek i kalekiego potomstwa — z reguły niewidzialnych, natomiast w utworach Jakubowskiej-Fijałkowskiej mijanych na ulicach bądź tramwajach:

„ślepe dziecko
jest ślepe
(...)
potrącasz dziecko

matka krzyczy
że jej dziecko
jest ślepe
że jesteś ślepy”²⁹⁶.

²⁹⁵ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*kobieta...*), w: Tejże, *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, s. 49.

²⁹⁶ G. Jakubowska-Fijałkowska, ***(*ślepe dziecko...*), w: Tejże, *Pochylenie*, s. 25.

Obcość świata kobiet i kalekich dzieci wiąże się z porzuceniem. Zauważmy, kobieta-matka zostaje, ona nie może odejść, poza tym to ona jest winna. Jej obowiązkiem jest więc bezwarunkowa miłość — to jest zakodowane w ciele, wpisane w egzystencję Innej. Obcość matki (z racji płci) i dziecka (z powodu choroby) tworzy więc zamknięty, ciasny krąg, który jest bliskością trudną i nieprzystępną.

Przyglądając się różnorodnym formom kobiecej obcości i (auto)wyznania, można odnieść wrażenie, iż zarówno z fragmentów lirycznych świadectw potwierdzających doświadczanie inności, jak i analiz feministycznych oraz tych koncepcji badawczych, które dystansują się do założeń *écriture féminine* — formułując zarzuty alogiczności i utopijności, wyłania się swoista matryca kobiecej egzystencji, zdeterminowana przez status Innej. Podsumowując obecność tej problematyki w analizowanej przeze mnie poezji kobiecej, chciałabym przytoczyć fragment wiersza Tamary Bołdak-Janowskiej — cenionej prozaiczki, autorki odważnej i osobnej, która w zbiorze poetyckim *Rozdziały* rekonstruuje przykładową matrycę, opartą na kobiecej historii:

„Kobieta? Od wieków oznajmają, poeci: obecna.
Wskazują staniczki, majteczki, ramiączka, gumeczki,
tasiemeczki.
Lubią, gdy ona jest tym, co można zdejmować.
Płoszyć. (...)”²⁹⁷.

Czym jest kobieca historia? To coraz bardziej wykwintne sposoby prezentacji własnej cielesności, niczym wizyta w zakładzie krawieckim, skąd następnie przechodzi się do sypialni. Zwróćmy uwagę, feministyczne badaczki psychoanalityczny „brak” w kobiecie zastępują „nadmiarem”, stąd pojawiające się koncepcje dowartościowujące kobiecość, takie jak chociażby *metafora drożdży*, na którą zwróciła uwagę Grażyna Borkowska, analizując jeden z utworów Anny Świrszczyńskiej. Pączkujące drożdże byłyby więc symbolem seksualności, kreatywności, twórczej energii²⁹⁸. Ale w wierszu Tamary Bołdak-Janowskiej ów „nadmiar” podlega kontroli i uciskowi:

„Rozkochuje, łamie. Słodka, gorzka, zawsze jest.
W nadmiarze. Na zapas. Upodobana i uporządkowana
jak weki w spizarni”.

²⁹⁷ T. Bołdak-Janowska, *Obecność*, w: Tejże, *Rozdziały*, Borussia, Olsztyn 2007, s. 19-20.

Pozostałe cytaty z wiersza są zgodne z przypisem głównym.

²⁹⁸ G. Borkowska, *Metafora drożdży...*, s. 75.

Historia kobiet, po części, przypomina również gabinet lekarski, poetka pisze wręcz, iż mityczne imiona są jak terminy medyczne, „za którymi skrywa się ogromna liczba pacjentek”, zresztą, jak dodaje autorka *Rozdziałów*, po czasie trudnych do zapamiętania, zlewających się w jedną, w efekcie bezimienną postać.

Poddawane oglądowi, nadzorowi, eksperymentom, określane jako histeryczki i nimfomanki — kobiety (odwieczne pacjentki) wciąż pozostają obce i nieuleczone, a cielesność jest zarówno ich atutem, jak i karą.

Ale Tamara Bołdak-Janowska nie zapomina jeszcze o jednym, a mianowicie analizowanym dokładnie w tej pracy symbolicznym milczeniu kobiet. Milczeniu, które przecież staje się wieloznaczne:

„Od wieków nic nie jadły.
Ich głowy są odchudzone, że nie poruszają językiem.
Przy żadnej nie ma miejsca dla siostry”.

3.2.4. Obcość „podrobiona”? — poeci a głos kobiecy²⁹⁹

German Ritz, analizując tendencję charakterystyczną dla literatury modernistycznej, polegającą na „dziedziczeniu”, a właściwie kopiowaniu przez kobiety-autorki fantazmatu kobiecości wytworzonego przez męski dyskurs³⁰⁰ bądź podejmowaniu dość niebezpiecznych, ryzykownych prób utożsamienia z mężczyzną-autorem (zob. Maria Komornicka), zadał bardzo istotne pytanie, aktualne również w kontekście literatury współczesnej:

„Czy kobieta, goniąc za męskimi autoprojektami lub męską wyobraźnią seksualną, nie dochodzi do granic tekstu tak samo jak autor mężczyzna, gdy w autokonstytucji wyklucza inność kobiety? **Czy seks i gender innej płci daje się odtwarzać, jeżeli nie jest opisywany z zewnątrz, ale pojmowany jako określona forma mowy i wyobraźni? Czy płciowość daje się użyć jako topos literacki, dogodny dla autoprojektacji?**”³⁰¹.

²⁹⁹ Powyższą problematykę zamierzam rozwinąć w odrębnej pracy, dlatego w tym momencie pragnę jedynie zasygnalizować elementy charakterystyczne dla tego zjawiska, ze względu na jego bezpośrednie powiązanie z kategoriami inność — obcość — wykluczenie, którymi się zajmuję w niniejszej rozprawie.

³⁰⁰ German Ritz słusznie zauważa: „Wydaje się, że kobieta łatwiej uzyskuje dostęp do zdominowanego przez mężczyzn życia literackiego (...) wówczas, gdy jako podmiot piszący jest tym, czym była w męskiej wyobraźni jako przedmiot”. Zob. G. Ritz, *Seks, gender i płć. O granicach autonomii literackiej*, tłum. M. Łukasiewicz, Tegoż, *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 27

³⁰¹ Tamże, s. 27-28.

Zwolennicy *queer theory* odpowiedzą, że, owszem, jest to możliwe (możemy przewrotnie zapytać: cóż bowiem jest niemożliwe dla queer?), ale mnie interesuje analogiczne pytanie w kontekście inności — dotyczące wchodzenia w rolę Innego, przyjmowania jego perspektywy, mówienia obcym językiem, de facto imitowania jego obcości (!) bądź też utożsamiania jej z obcością własną³⁰².

W jakim stopniu Inny, rejestrowany, naśladowany, odtwarzany jest w stanie zachować swoją odrębność? Czy inność odmieńca — zasymilowana przez autorski podmiot — nie staje się wartością przetworzoną, mniej lub bardziej świadomie zniekształconą, zmanipulowaną? Ale pojawia się też dodatkowe pytanie: czy Inny może stać się bliski i znajomy do tego stopnia, iż w konsekwencji okaże się autorskim alter ego, tracąc swój status obcego na rzecz Tożsamego? I wreszcie, czy w tekście męsko-kobiecy może dojść do dialogu dwóch obcości, które współlistnieją i wzajemnie się inspirują?

Interesują mnie więc te teksty poetyckie, w których poeci decydują się mówić głosem kobiety jako Innej, rekonstruując jej tok myślenia/odczuwania, a tym samym dokonując dekonstrukcji płci i ujawniając jej kulturową, performatywną strukturę. Na ile są to zabiegi ryzykowne? Czy poetom, kreującym kobiecy podmiot i jego autorski komunikat, udaje się uniknąć stereotypów płci bądź poprzez ich wykorzystanie, zdemaskować umowność płciowych fantazmatów?

Kazimiera Szczuka w książce *Kopciuszek, Frankenstein i inne* cytuje fragment tekstu autorstwa Joan Rivière *Kobiecość i maskarada*, do którego nawiązywała w swoich pracach również Judith Butler:

„Kobiecość można więc wybierać i nosić jak maskę, zarówno w celu ukrycia męskości, jak i w celu uniknięcia odwetu w wypadku, gdyby wyszła ona na jaw”³⁰³.

Jean Baudrillard, sięgając do tekstu Rivière, porównuje kobiecość do swoistej „nierozróżnialności”, nierozstrzygalności nie tylko powierzchni i głębi, ale również autentyczności i sztuczności, pomiędzy którymi kobiecość właściwie zaciera granicę³⁰⁴. To właśnie dzięki temu, jak twierdzi badacz, kobiety uwodzą — produkując złudzenia, które brane są za rzeczywistość³⁰⁵. Inność kobiety uwodzi, ale jeżeli kobiecość tak silnie powiążemy ze złudzeniem, wówczas iluzja bycia kobietą-Inną, mówienia i czucia jak ona

³⁰² Znowu powracamy do koncepcji Julii Kristevej: „Cudzoziemiec jest we mnie, więc wszyscy jesteśmy cudzoziemcami. Jeżeli ja jestem cudzoziemcem, nie ma cudzoziemców”. Zob. J. Kristeva, *Strangers to ourselves*, s. 192.

³⁰³ J. Rivière, *Womenliness as Masquerade*. Cyt. za: K. Szczuka, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, eFKA, Kraków 2001, s. 187.

³⁰⁴ Joan Rivière w *Maskaradzie kobiecości* zwraca uwagę na zbieżność pomiędzy kobiecością autentyczną a wykreowaną. „Kobiecość” to według niej konstrukt społeczny, kostium kulturowy.

³⁰⁵ J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 14, 70.

— okaże się czymś, co można naśladować, cytować, odgrywać. I tym samym wkraczamy w karnawał, maskaradę. Queer?

Zastanawiający jest również fakt, iż teksty, w których poeci mówią kobiecym głosem, wydają się balansować na granicy liryki maski, w której to „ja” autorskie ukrywa się (i mówi) poprzez wybraną kreację (osobę, przedmiot itp.) oraz lirykę roli, kiedy to podmiot liryczny zachowuje w swoim literackim bycie i języku — swoistą niezależność od autora. By przyrzeć się bliżej temu zjawisku, oddajmy głos konkretnym tekstom, ich bohaterkom oraz autorom.

Maciej Woźniak — autor czterech tomów poetyckich: *Srebrny ołówek* (Płock 1998), *Iluminacje. Zaćmienia, Szarość* (Kraków 2000), *Obie strony światła* (Kraków 2003) oraz *Wszystko jest cudze* (Kraków 2005), jest poetą, który nie ogranicza się jedynie do pierwszoosobowej liryki wyznania. Interesuje go eksperyment związany z wykorzystaniem polifoniczności poetyckiego tekstu, w ramach którego wydarzenia rejestrowane są z kilku perspektyw, w dodatku równorzędnych.

Tak dzieje się chociażby w wierszu *Jestem księżną Dianą* z tomu *Wszystko jest cudze*, w którym to autor konfrontuje czytelnika z wielowymiarowością rzeczywistości poprzez przedstawienie krańcowego zdarzenia (śmierć Diany) doświadczanego zarówno z perspektywy księżnej, jej kochanka i pijanego kierowcy limuzyny, jak też m.in. tłumu reporterów, prześcieradła w hotelowym pokoju, księżycy i wschodu słońca następnego ranka. W kolejnym wierszu z tego zbioru zatytułowanym *Bonnie i Clyde* pojawia się formuła dialogu kobiecego i męskiego podmiotu; dialogu, który odtwarza całą liryczną „fabułę”, nadając jej niepowtarzalną dramaturgię.

Natomiast w tomie *Iluminacje. Zaćmienia. Szarość* w dwóch utworach poeta pozwala „mówić” kobietom, oczywiście na temat, na którym, podobno, znają się najlepiej (zob. *Cassandra Wilson śpiewa o miłości, która jest ślepotą* oraz *Janis Joplin śpiewa o jednym z kawalków serca*). To krótkie „piosenki” o miłości niepogodzonej z utratą, naznaczonej sentymentalizmem, z reguły automatycznie kojarzonym z kobiecą literaturą i szerzej — z fantazmatem kobiecości. Miłość jest w nich determinantą losu, kobiecym fatum, choć kto wie, czy teksty te nie są liryką maski, w której kobiecy podmiot służy przede wszystkim kamuflażowi męskiej melancholii.

Interesuje mnie jednak perspektywa kobiety jako Innej, która pojawia się w utworze Macieja Woźniaka z tomu *Wszystko jest cudze*. W tekście przekornie zatytułowanym: *Wiersz, który pomyślała sobie Virginia Woolf, lecz nie przyszło jej do głowy, by go zapisać* — poeta

próbuję odtworzyć emocje słynnej pisarki, zdystansowanej do świata mężczyzn, zarówno w kontekście społecznym, jak i seksualnym.

Przyjrzymy się temu tekstowi nieco dokładniej:

„Gdyby Bóg był mężczyzną, skąd świat brałby całą
swoją czułość, niepewność, niezdecydowanie,
sвій nieobliczalny wdzięk i migotliwy urok

(...) Gdyby Bóg

był mężczyzną, czy w jego logicznym umyśle
zmieściłaby się cała chwiejność świata, który
jest równie bliski śmiechu co i płaczu, powagi
i kokieterii, prawdy i teatru. [...]

Chociaż z drugiej strony, gdyby Bóg był
mężczyzną, wtedy wszystko, cały ten korowód
niespełnionych istnień, drapieżne szaleństwo
ambicji, agresji i wojen, gnijące w okopach
ciała mężów i chłopców, i gnijące w domach
ciała córek i żon, wtedy świat wyglądałby
dokładnie tak³⁰⁶.

W tym utworze, podkreśliły jeszcze raz — pomyślanym przez Virginie Woolf, ale zapisanym przez kogoś innego, komu przyszło do głowy, żeby go zapisać³⁰⁷, rozważaniom nad płcią Boga towarzyszy przegląd zarówno kobiecych, jak i męskich stereotypów płci. Kobiecość jest tu symbolem czułości i niezdecydowania, wdzięku i uroku (zob. uwodzenie), ale po części kobieta staje się również nosicielką cech przypisanych immanentnie światu — chwiejności i teatralizacji, które z trudem mieszczą się w logicznym, czyli męskim umyśle Boga.

Nieco dalej pojawiają się również aluzje do ciała naznaczonego gender żeńskim, zdeterminowanego przez naturę („lata jak duszne migreny, krwawiące periody jesieni, i zimy,

³⁰⁶ M. Woźniak, *Wiersz, który pomyślała sobie Virginia Woolf, lecz nie przyszło jej do głowy, by go zapisać*, w: Tegoż, *Wszystko jest cudze*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 9.

³⁰⁷ Budowanie tytułów, które zapowiadają w tekście perspektywę innego (niż autor) podmiotu mówiącego lub, które na zasadzie aluzji przywołują znaną postać/twórcę z historii literatury/kultury bądź popkultury — stało się swoistą manierą wśród poetów współczesnych, zwłaszcza roczników 70. i 80. To zabieg służący ukryciu autora w tekście (kamouflaż), ale nie tylko. Może być to również podpowiedź interpretacyjna dla czytelnika, forma postmodernistycznej gry z odbiorcą. W przypadku poety młodego pokolenia Jasia Kapeli (ur. 1984), zabieg tego typu ma na celu głównie zaintrygowanie czytelnika, wprowadzenie sensacyjnego podtekstu. Stąd tytuły przywołujące nazwiska znane z show-biznesu np. *Gawliński śpiewa Niemena, czyli największe polskie przeboje* lub *mściciel z gotham city idzie na karaoke*.

/ ich roziskrzony niepokój w pozornie oziębłych / ciałach”³⁰⁸). Obok stereotypu kobiecości, przywołane są typowe symbole męskości: ambicja i agresja. Jak podkreśla poeta (czy po prostu liryczna bohaterka wiersza?) za to, co jest wygrawerowane na męskich „srebrnych monetach snów” odpowiedzialna jest żądza, pycha, zaborczość i strach. I właściwie do tego momentu, nie znając tytułu wiersza ani jego końcowych fraz, można byłoby odnieść wrażenie, iż jest to przykład lirycznej, misternej i właściwie neutralnej płciowo opowieści — wszak gra dotyczy tu obu stereotypów, nie tylko kobiecości; gra, która właściwie nie jest opowiedzeniem się po żadnej ze stron, być może z wyjątkiem momentu, w którym jako forma ukojenia/leku dla świata wymieniona zostaje „miętkość, łagodność i kruchość / kobiety”. Jednak perspektywa — na wyraźnie kobiecą — zdecydowanie zmienia się w drugiej połowie wiersza:

„Dlatego nie wiem, jak można pokochać
mężczyznę, otworzyć się przed nim na oścież
i oddać mu bez granic całe bogactwo dotyku
(...) A więc gdyby Bóg
był mężczyzną, i wbrew mojej woli, na siłę
skazał mnie na swój świat, choćby był ojcem
lub mężem, zawsze usłyszy ode mnie: jaką
mnie stworzyłeś, takiej nie będziesz mnie miał”.

Oczywiście, w tym przypadku istotną rolę odegrać mogą niuanse biograficzne dotyczące Virginii Woolf (domniemania dotyczące wykorzystywania seksualnego pisarki w dzieciństwie, lesbianizm, rola ojca w jej życiu, jak również więź z mężem — właściwie każdy z tych faktów umożliwia zbudowanie interpretacji w pewnym sensie uwikłanej w biografizm), ale przecież wartość tego tekstu ma siłę przekraczającą biograficzny kontekst. To właśnie w tym fragmencie wiersza — słyszymy prawdziwy, kobiecy głos; głos tej Innej niepokodzonej z płcią, światem i samą sobą: „jaką / mnie stworzyłeś, takiej nie będziesz mnie miał”. To zaklęcie (urok?) rzucony na świat i Boga, który jest mężczyzną — wiemy to już na pewno, ale to również wyraz buntu, nijako wbrew miękkości, łagodności i kruchości, automatycznie przypisywanym kobiecej płci. I w tym momencie, rzeczywiście, odnieść możemy wrażenie, że to naprawdę wiersz — pomyślany przez Woolf. A przez kogo spisany? Czy to ważne?

³⁰⁸ Wszystkie cytaty zgodne z przypisem głównym tekstu *Wiersz, który pomyślała sobie Virginia Woolf, lecz nie przyszło jej do głowy, by go zapisać*.

Maciej Woźniak jest poetą, który w tytułach wierszy bardzo często przywołuje znanych twórców. Niektóre z tych utworów przypominają egzorcyzmy, seans, w czasie którego do głosu dochodzą zagubione dusze, obce za życia i „inne” po śmierci. Czyżby współczesne „Dziady”? Takie skojarzenie budzą zwłaszcza wiersze pisane kobiecym głosem, które pojawiły się w tomie *Obie strony światła* (Kraków 2003). Kobiety (m.in. Sylvia Plath, Anna K. [Anna Karenina], Zuzanna Ginczanka) — przybyszki z tamtej strony światła, mówią o doświadczonej za życia ciemności, w tym tej wewnętrznej.

W wierszu *Anna K., list do samej siebie po tej stronie*, któremu towarzyszy motto: „Anna Karenina chodzi na psychoanalizę już drugie stulecie” [A. Tuszyńska], ponownie Bóg jest mężczyzną. Odnieść można wrażenie, iż właściwie całe egzystencja bohaterki zostaje uwarunkowana pierwotnym kontrastem, różnicą płci, obcością pomiędzy kobietą-Inną a Bogiem (losem, przeznaczenie itp.):

„Bóg schwytał mnie, jak w pajęczynie,
w utkane ze złudzeń ciało dziewczyny, w usnute
ze snów ciało kobiety”³⁰⁹.

A więc ponownie, obcość rozpoczyna się od ciała. Ale, zwróćmy uwagę, na ciele się nie kończy. Anna K. opowiada o sobie najpierw poprzez uprzedmiotawiający dyskurs, zapożyczoną od mężczyzn retorykę, w którą zresztą sama nie wierzy, określając ją jako „wymyśloną” — ale, paradoksalnie, myśli za pomocą niej, bo tak ją nauczono; to jest jej punkt odniesienia, egzystencjalny etap, punkt wyjścia. Na początku jest więc przedmiotem i to właściwie już bez znaczenia czym („niczyja prawdziwa żoną”, „niczyja kochanka”). Jej prawdziwa obcość zaczyna się jednak w momencie, gdy przekracza statusu przedmiotu, chcąc samodzielnie zmienić „właściciela”. I dalej, gdy staje się podmiotem w pełni, pytając o własną tożsamość. To pytanie nie pozwala wrócić do poprzedniego statusu. Świadomość uniemożliwia odwrót. Miłość okazuje się w tym przypadku jedynie próbą, sprawdzianem, który pozwala zrozumieć, iż za pragnienie głębi, nieraz płaci się utonięciem, w dodatku na mieliźnie. Ale to pragnienie pozostaje, choć o ile łatwiej jest:

„Zostawić życie innym, takim, co potrafią,
żeglować w kruchej łódce porywistym nurtem,
a kiedy fala uczuć przelewa się im przez burty,

³⁰⁹ M. Woźniak, *Anna K., list do samej siebie po tej stronie*, w: Tegoż, *Obie strony światła*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 14.

w porę przybijać do brzegu”³¹⁰.

A przede wszystkim, o ile trudniej jest „dopełnić” swoją obcość, która rozpoczyna się od płci/ciała, ale dociera przecież znacznie głębiej, jest elementem tożsamości, w którą wpisana jest narkotyczna tęsknota. Pytanie: za kim, za czym? Za tym, by wiedzieć kim się jest i po co? A może za „spełnieniem” totalnym; spełnieniem, które unicestwia?

„Za tym, by kiedyś być
jak rozszerzona źrenica, która nie widzi światła,
gdy je zachłannie połyka, jak rozkołysana tętnica,
która nie musi czuć krwi, kiedy co siłą ją tłoczy”.

Bartosz Konstrat, autor dwóch tomów wierszy: *Thanatos jeans* (Łódź 2005) oraz *Traktaty Konstrata* (Katowice 2008) w wierszu *Bez*, zamieszczonym w debiutanckim tomie, który zdobył nagrodę główną w ramach Ogólnopolskiego Konkursu Poetyckiego im. Jacka Bierezina, przemawia głosem kobiety zmęczonej swoją płcią, uwięzionej w egzystencjalnym niespełnieniu:

„Wieczorami zawsze przypominam sobie scenę nad rzeką, gdy bepańscy mężczyźni obserwowali mnie z dala. Odtrącić, umrzeć? Nie mam takiego wyboru, nawet. Zamknięta wiecznie w swoich oczach, w spełnianiu niechcianego losu, lizaka. Więc się ubieram w zieloną sukienkę. W płaszcz myśliwego, pytam:

czy ta zielona sukienka ma w sobie wystarczająco dużo sportowej walki, mamo? Dla ciebie przecież ta nienawiść, błona. Dla ciebie przecież jestem czterdziestoletnią adeptką treningu czystości. Z delikatnym nożykiem sprzeciwu, z ulizanym coming outem. Skóra zdzierana z trzaskiem, śpiewam pod nosem:

nie mam z tobą punktów wspólnych, linio wdzięku i dobrego smaku,
pudrze,
(...)
tak, jestem raczej tobą,

wymarły gadzie, jaszczurko na smyczy
niechcianego spadku, w smutku oczekująca
na końcówkę losu”³¹¹.

³¹⁰ Wszystkie cytaty zgodne z przypisem głównym tekstu *Anna K., list do samej siebie po tej stronie*.

Ten wiersz to mikrobiografia, opowieść o inności poszukującej akceptacji, lecz zbyt słabej, by o nią realnie walczyć. Bohaterka wiersza *Bez* nie jest gotowa na radykalny bunt, jej nie stać na prowokacyjny gest, wykonany przez Virginie Woolf, która rzuca urok na Boga/mężczyznę: „jaką mnie stworzyłeś, takiej nie będziesz mnie miał”.

Czym jednak jest doświadczane przez podmiot kobiecy niespełnienie? W wierszu Bartosza Konstrata jest ono paradoksalnym spełnieniem; spełnieniem niechcianego losu, przyjęciem wyroku, tj. uwięzieniem w kobiecości — podglądanej, pożądanej, sprowadzonej do cielesności — niczym etykieta na sprzedawanym towarze. Zauważmy, bohaterka tego wiersza przebiera się w zieloną sukienkę, ów symboliczny „płaszcz myśliwego”, ale nie jest w stanie do końca odwrócić egzystencjalnego „układu” — to ona jest zwierzyną, na którą się poluje. Ani przez moment nie mamy wątpliwości, kto tu jest myśliwym. Jej zielona sukienka to tylko kostium, przebranie. Nie zastąpi bronii. Ale, mimo to, pojawia się namiastka postawy ofensywnej — „Dla ciebie przecież ta nienawiść, błona”. Jeżeli jestem już w ciele naznaczonym, w samym środku heteroseksualnej, narzuconej mi matrycy i właściwie nie mam wyboru, mogę przynajmniej próbować odmawiać współudziału, chować się, uciekać, na złość oprawcom — tak, by przynajmniej na jakiś czas zachować namiastkę wolności — chociażby „Z delikatnym nożykiem sprzeciwu, z ulizanym coming outem”.

W tym wierszu panuje duszna atmosfera między matką a córką, niczym z powieści *Pianistka* Elfriede Jelinek. Rola matki pozostaje niejednoznaczna: czy to ona namawia córkę do buntu, sportowej walki, która wydaje się być już z góry ustawiona? Mam wrażenie, że jest inaczej. Matka nie jest sprzymierzeńcem, wydaje się być raczej po drugiej stronie barykady, razem z mężczyznami znad rzeki. Oczekuje od córki wejścia w rolę. To „dla Ciebie” brzmi tu bowiem ironicznie i przewrotnie. Brzmi jak „wbrew Tobie”, ale właśnie (w ramach złośliwości) „specjalnie dla Ciebie”. W konsekwencji bohaterka wiersza *Bez*, dorosła kobieta, obiekt polowania, niczym mała dziewczynka śpiewa swoją „wojenną” piosenkę, ale śpiewa ją pod nosem, po cichu — pewnie nawet wtedy, gdy jest sama.

Zauważmy, ostatnia fraza tego wiersza brzmi jak grzecznościowy zapis na końcu listu, poprzedzający podpis, który najczęściej przybiera formułę „Z niecierpliwością oczekując odpowiedzi”, „Z przyjaźnią i pozdrowieniami” itp. W utworze Konstrata na końcu utworu czytamy: „w smutku oczekująca / na końcówkę losu”. Na koniec polowania?

Karol Maliszewski, pisząc o debiutanckim tomie Konstrata, zauważył:

³¹¹ B. Konstrat, *Bez*, w: Tegoż, *Thanatos jeans*, Biblioteka Laureatów Ogólnopolskiego Konkursu Poetyckiego im. Jacka Biereżina, Tygiel Kultury, Łódź 2005, s. 43.

„Być może jedna z tajemnic bohatera (i jego zranienia) zawiera się we wspomnieniach, w których kobiecość i męskość mieszają się, zrastają, wylaniając czułą i napiętą, hermafrodytną świadomość poetycką”³¹².

Rzeczywiście, Konstrat, mimo że w wierszu *Bez* opowiada o inności wyraźnie stygmatyzowanej kobiecym gender, buduje opowieść o znacznie szerszym kontekście. Historia ta jest w pewnym sensie hermafrodytna, gdyż może zostać odwrócona. Bohaterem tego wiersza mógłby być również mężczyzna — uwięziony w męskim stereotypie płci i seksualności. Oczekiwania wobec kobiecej płci zastąpiłybyśmy wówczas odniesieniami męskimi, matkę być może (choć niekoniecznie) ojcem, „beżpańskie kobiety” obserwowałyby bohatera mniej agresywnie, ale czujnie. Co oznacza bowiem tytuł *Bez*? Być może niemożność wyboru, ale przede wszystkim matrycę niechcianego losu, życie w stanie obłączenia, egzystencję osaczoną i niespełnioną. Zwróćmy uwagę, ten poeta, nawet gdy mówi głosem męskim, nigdy nie wchodzi w postać myśliwego. W grze, którą nazwiemy polowaniem, jest po tej drugiej stronie. Stronie Innego.

Ten problem pojawia się również u Marcina Cecki³¹³ — poety, który w strukturę tekstu kilkakrotnie wprowadził podmiot kobiecy jako bohaterkę i narratorkę opowieści (zob. chociażby w tomie *Pląsy* wiersz *Powroty*). Maciej Kubat, pisząc o debiutanckim tomie tego autora zatytułowanym *Rozbiorek* (Kraków 2001), słusznie zauważył, iż bohaterem tej książki jest „cielesność, intymność, seksualność, w kontekście eksplorowania tych dziedzin, odkrywania, dojrzewania, a więc zdefiniowany kinderyzm (...)”³¹⁴, ale można odnieść wrażenie, iż cielesność jako przestrzeń tajemnicy i eksperymentu jest stałym elementem tej twórczości. Kinderyzm w przypadku tego autora to przede wszystkim transgresja związana z doświadczeniem seksualności, którą autor próbuje opisać również z perspektywy kobiecej:

„(...)
jestem malutka ale już dorosła
z wąską szparką.

tak wąską że nie zmieściłabym żadnego z tych
zadziornych, obskurnych chłopaków,
których moje koleżanki ciągle biorą do siebie.

³¹² K. Maliszewski, *Po debiucie...*, s. 117.

³¹³ Marcin Cecko jest autorem trzech zbiorów poetyckich: *Rozbiorek* (Kraków 2001), *Pląsy* (Warszawa 2003), *Mów* (Kraków 2006).

³¹⁴ M. Kubat, *Swoje słowa w swoje ręce*, [on-line] [dostęp 16 sierpnia 2008]. Tekst dostępny w sieci: <http://cecko.art.pl/>

(...)
wczoraj pierwszy raz w życiu zasnęłam w autobusie.
jakbym wyszła z ciała i
myślałam że odleczę ale okazało się –
bez tych całych nerek, jajników, wątroby,
głowy jestem taka ciężka i przygnieciona
rozplaszczona bez całej nie wypłukanej jeszcze siebie,

bez moich baloników³¹⁵.

Bohaterka tego wiersza doświadcza swojej cielesności posługując się nie do końca swoim językiem (zob. „bez moich baloników”), głównie poprzez nieustanną konfrontację z męskością — zadziorną, obskurną, wzbudzającą dziecienny jeszcze lęk, ale już traktowaną w kategoriach egzystencjalnego przeznaczenia. Ciało rządzi tym tekstem. Ciało rządzi wyobraźnią. Dziewczynka dekonstruuje siebie wręcz z anatomiczną precyzją, jakby odrabiała pracę domową z biologii. Jej ciało jest ciężkie, ściąga ją w dół. Ten ciężar zostaje nawet w snach, gdy wychodzi z ciała. Zalega w niej tajemnica:

„[...]”
przez okno patrzę jak chłopcy piją wódkę
(...)
tylko ten mój mały defekt powoduje że nie mogę
myśleć o niczym innym.

oni wszyscy mnie potajemnie pragną
odczytuję to z charakteru ich splunięć.

(...)
wiem czemu mnie chcą.

kiedy nocą się cała chowam w prześcieradle
kiedy nocą ono się do mnie całe fałduje
stamtąd wążutko sączy się światełko³¹⁶.

³¹⁵ M. Cecko, *traktat cielesny lub feminijny tryptyk z prologiem*, w: Tegoż, *Rozbiorek*, Stowarzyszenie Krakowska Alternatywa, Kolekcja Ha!art, Kraków 2001, s. 20-21.

³¹⁶ Tamże.

Dlaczego nie ufam temu „dziewczęcemu” głosowi, zresztą dość chętnie imitowanemu w tekstach pisanych przez mężczyzn³¹⁷? Dlaczego twierdzę, iż w przypadku tego wiersza jest to stylizacja nie do końca udana? Bo to historia dziewczynki opisana za pomocą języka i wyobraźni męskiej; historia, w której jej egzystencja jest zdeterminowana wyłącznie przez cielesność oczekującą na odkrycie/użycie, praktyczne wykorzystanie. Problemem nie jest to, iż nie ma w niej ogóle buntu. Problem jest w wyobraźni. Gdyby ten wiersz napisała kobieta albo inaczej gdyby ten wiersz napisał kobiecym głosem mężczyzna, wówczas obok (a nawet zamiast) lęku strictly anatomicznego pojawiłby się katalog dziewczęcych, sentymentalno-naiwnych, nieco baśniowych wyobrażeń związanych z miłością, strach mieszałby się z pragnieniem, ekscytacja z poczuciem zagrożenia, bycie wybraną z byciem skazaną. Tymczasem w wierszu Marcina Cecki bohaterka — słodka, nieco naiwna, ale już świadoma seksualnej instrukcji obsługi, do której jest dołączone jej ciało, mówi głosem zmiksowanym: głosem dziecka, kobiety, ale również (przede wszystkim) głosem mężczyzny. Głos żeński, paradoksalnie — mimo gramatycznej formy — jest zagłuszony. Momentami przebija się przez tkanę języka. I znika.

Oczywiście, również we współczesnej poezji kobiecej niekiedy następuje „powielenie” perspektywy męskiego podmiotu (bohaterki patrzą na swoją cielesność — naznaczoną seksualnością — oczami mężczyzny)³¹⁸, ale ten zabieg zawsze czemuś służy: jest protestem, grą, konfrontacją. W przypadku wiersza Marcina Cecki otrzymujemy natomiast pamiętnik mrocznego dojrzwania dziewczynki — spisany przez jej kolegę z podwórka.

Ale warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden utwór tego poety, który został opublikowany w jego drugim tomie poetyckim *Pląsy*:

„płec którą miałam przed chwilą odeszła
i żar który trzymałam chciwie opuścił
opadła jędrność opasła cierpkość została
unoszę nogi do pustki

oko wilgotne otwieram do nieba
nad sobą mam piętra betonu
plecami dotykam sufitu piekła
dziś kruszy się kurz
dziś komórka zdechła

³¹⁷ Głosem „dziewczynki” próbuje mówić Tomasz Jamroziński (zob. wiersz analizowany poniżej), jak również Tadeusz Dąbrowski. Zob. T. Dąbrowski, *Białe noce*, „Studium” 2004, nr 2-3, s. 29.

³¹⁸ Wspominałam o tym w kontekście twórczości Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej. Zob. teksty dotyczące kobiecej cielesności, zwłaszcza w fazie starości bądź choroby.

pleć którą czułam od zawsze odeszła
żar uciekł z ubrania i z ciała
leżę pusty – choć cała”³¹⁹.

Marcin Cecko tym razem opisuje porzucenie przez pleć/płci, będące, być może, formą autowygnań. Zauważmy, pleć, choć wydaje się być w tym wierszu wręcz stygmatem ciała, iskrą/energiją, potrafi nagle zniknąć, zabierając ze sobą żar wyczuwalny w ubraniach i ciałach, porzucając człowieka jak zużyty kokon. Ten wiersz można, oczywiście, czytać queerowo. Czy mówi go kobieta (jak sugeruje dominująca forma użytych w tekście czasowników) porzucona przez pleć/kobiecość, a tym samym automatycznie, na zasadzie przeciwieństwa — wtrącona w niekobiecość, czyli męskość; czy może mężczyzna, który pragnie być kobietą? Tu neutralność wydaje się być zresztą niemożliwa. Jesteś albo po jednej albo po drugiej stronie. Hermafrodytyzm w utworze Cecki jest więc utopią. Nie ma całości, jest rozdźwięk: pusty/cała, niebo/piekiło.

Paradoksalnie i zgodnie z tytułem, czyli wręcz *niewiarygodnie* — pleć opuszcza ciało niczym dusza, ale czy potrafi opuścić w ten sam sposób język? Cecko, ponownie miksując poetyckie głosy, w tym przypadku przekonuje. Udaje mu się bowiem stworzyć w ramach krótkiego, rytmicznego tekstu labirynt, w którym czytelnik, próbując zrekonstruować podmiot liryczny (Inną, Innego?), odtworzyć jego/ich twarz, gubi się i nie znajduje odpowiedzi, czyli wyjścia.

Postać dziewczynki pojawia się (i mówi) również w wierszu Tomasza Jamrozińskiego — autora dwóch tomów poetyckich: *Stenogramy* (Kraków 2004) oraz *Przylądek do skrócenia* (Olsztyn 2007). Ten utwór ma trzech bohaterów, a może właściwie dwóch: śmierć-dziewczyna oraz mężczyzna/chłopiec.

„jestem mądrą dziewczynką tylko takie warto topić
z pierwszym dniem wiosny z takimi zadawać się
odbywać podróże do wnętrza ziemi tuż pode mną
rosną pokrzywy wyraźne mrowie a ty notorycznie

błądzisz po omacku chłopcze z potarganą twarzą
życie idzie w odstawkę jak starannie krochmalone
erotyki czy mleczne powieści dla ubogich spróbuj
przyzwyczaić się do nagłych spacerów tej asymetrii

³¹⁹ M. Cecko, *niewiarygodne*, w: Tegoż, *Pląsy*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2003, s. 11.

knajpianych wyjść scenariuszy pisanych na kolanie
byle następne gradobicie ocaliło chociaż część tego
podwórka z którego pochodzimy no chyba że błoto
wyplynie z mojego boku całkiem kształtnego biodra³²⁰.

Martwa dziewczyna jest przewodniczką, dawną koleżanką z podwórka, ciałem wypchanym błotem jak kukła. Ale to ona wie więcej o życiu, choć obserwuje błędzenie mężczyzny od drugiej strony, od dna („tylko takie warto topić”), od wnętrza ziemi — a może właśnie dlatego jej świadomość przekracza podmiot męski. To ona, martwa, mówi: spróbuj żyć. Ów niebezpieczny, dwuznaczny związek kobiety i śmierci powraca nieustannie w różnorodnych konfiguracjach, ten wiersz nie jest więc pod tym względem szczególnie oryginalny³²¹. Śmierć, pojawiająca się w męskich wyobrażeniach, ma dwa kobiece oblicza: młodej, niewinnej martwej dziewczyny, której zimne ciało jest anielskie i seksualne zarazem, bądź twarz starej kobiety, złowrogiej kostuchy, która brzydzi i przeraża. Tymczasem bohaterka utworu Tomasza Jamrozińskiego nie wzbudza strachu ani wstrętu, ale — podobnie, choć oczywiście w innym kontekście niż u Marcina Cecki, objawia się jako ciało. Tym razem w akcie rozpadu/rozkładu. To wysłanniczka wprost z wnętrza ziemi, która obok cennych rad dzieli się złowrogimi przecuciami. Pozostaje Inną, a jej znakiem jest ciało — i to nawet wtedy, gdy go już nie ma.

O śmierci i kobiecości można jednak mówić językiem eliminującym cielesność, dystansującym się od fizyczności. W wierszu Wojciecha Brzoski³²² z tomu *sacro casco* — podobnie jak u Jamrozińskiego — podmiotem lirycznym jest kobieta doświadczająca życia i śmierci jako dwóch stron tej samej monety. Ale tu problem cielesności właściwie nie istnieje. Problemem jest realność śmierci i iluzoryczność życia, ciało jest tylko narzędziem, które podlega tym siłom:

„byłam.
ten smutek, w który wpisuję się jak
okrąg w trapez. w pełni.
w słońcu obchodzę urodziny

³²⁰ T. Jamroziński, ***(*jestem mądrą dziewczynką...*), w: Tegoż, *Stenogramy*, Ha!art, Kraków 2004, s. 39.

³²¹ Na przykład: J. Białostocki, *Pleć śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.

³²² Wojciech Brzoska jest autorem pięciu tomów wierszy: *Blisko coraz dalej* (Bydgoszcz 2000), *Niebo nad Sosnowcem* (Warszawa 2001), *Wiersze podejrzone* (Nowa Ruda 2003), *sacro casco* (Nowa Ruda 2006) oraz *przez judasza* (Olsztyn 2008).

łukiem. pomnożę koło pięciu lat życia.
zamiast pomnika
będę. pytać, czy bym się pojawiła gdyby nie
śmierć, która się położyła
przede mną.

powstałam z niej i od niej
się odwróciłam do góry
dnem.

jak tamten sen,
ze jestem³²³.

Kobiecość w tym wierszu bazuje na tajemnym związku między śmiercią a dziewczyną, ale Brzoska, rekonstruuje historię kobiety zawdzięczającej śmierci życie (!), nie dokonuje poetyckiej sekcji zwłok, nie epatuje jej fizycznością w akcie przemiany. Tu dramat odbywa się w psychice i dzięki temu zyskuje ponadpłciowy wymiar.

Dlaczego poeci decydują się mówić głosem kobiety jako Innej, czyli w potocznym myśleniu — tej gorszej, uprzedmiotowionej? Czy poeci traktują kobiecość jako maskę, maskę odmienca? I po co ją właściwie wkładają? Być może po to, by oswoić inność bądź grać tożsamościami, poddając je queerowym metamorfozom. Ale jest jeszcze jedna odpowiedź na to pytanie. Jeżeli płeć jest kulturowym kostiumem — można się w nią przebierać. Tymczasem inność, choć towarzyszą jej nieraz fizyczne deformacje, piętna i przebrania, sprowadza się tak naprawdę do „nagości”, **jest czymś co nie znika, pozostaje pod każdą maską**. Tekst pisany kobiecym głosem przez mężczyznę jest więc szansą na wyeksponowanie różnicy, ale również na dialog dwóch obcości (kobiecości i męskości), dwóch „nagości”. **Inny przegląda się więc w Innej — i dostrzega więź, która pozwala mówić mu tym samym głosem.**

W tekstach, które skutecznie przekraczają stereotypy płci (zob. M. Woźniak, B. Konstrat) poeci nie czynią z cielesności jedyne źródła kobiecej obcości (choć obcość ciała/płci jest zawsze punktem wyjścia), lecz dostrzegają jej wielowymiarowość, poszukują analogii pomiędzy doświadczeniem własnym a kobiecym. I choć te wiersze z pewnością mogłyby być napisane w trzeciej osobie (jako ona — a nie „ja”), straciłyby emocjonalny, intymny charakter, który towarzyszy bezpośredniemu wyznaniu — Innej, Innego i Innych.

³²³ W. Brzoska, *z prochu*, w: Tegoż, *sacro casco*, Mamiko, Nowa Ruda 2006, s. 46.

ZAKOŃCZENIE

Inność niesie w sobie niebezpieczny i fascynujący potencjał — zarówno brzydzi, jak i uwodzi, niszczy i kreuje — od tego stwierdzenia rozpoczęłam rozważania dotyczące definiowania inności w ramach komunikatu lirycznego (współczesna poezja kobieca), skonfrontowanego z interdyscyplinarnym dyskursem humanistycznym. Ale w obrębie pracy, dodatkowo, na zasadzie uzupełnień, pojawiały się również przykłady z zakresu beletrystyki, w których to bohaterzy wybranych powieści i dramatów zmagali się z mniej lub bardziej jawnym piętnem odmieńca, jak również fragmenty wywiadów z twórcami, niekoniecznie związanymi z literaturą, ale z problemem inności na pewno.

Oczywiście, można zapytać: czy mój polifoniczny dyskurs jest uzasadniony i czemu właściwie służył? Zaproponowana przeze mnie synteza, której towarzyszy przekonanie o jedności literatury; jedności sztuki, stanowi próbę przyjrzenia się figurom obcości, objawiającym się w różnorodnych przestrzeniach refleksji — a tym samym odzwierciedla tendencje interdyscyplinarne współczesnej humanistyki i umożliwia konfrontację dyskursów. Uznałam, iż to właśnie ta forma stworzy szansę na zbliżenie się do twarzy Innego.

Jakie wnioski pojawiają się w efekcie połączenia tak wielu dyskursów w symboliczną całość? Po pierwsze: w ramach interpretowanych wierszy takich autorek jak m.in. Eda Ostrowska, Elżbieta Michalska, Ewa Sonnenberg, Jolanta Stefko — stygmat Innego jako dominanta wywierająca wpływ na konstrukcję literackiego świata i bohatera lirycznego — powoduje, iż w obrębie tekstu literackiego, właściwie niezależnie od podejmowanej wprost tematyki, powraca motyw nieustannej, bezpośredniej konfrontacji ze światem zewnętrznym¹, jak również nieufności, która rozwija się zawsze dwukierunkowo („ja” – rzeczywistość, rzeczywistość – „ja”). **Ale twórczość tych autorek nie jest jedynie świadectwem buntu i represji Innego.** Te wiersze udowadniają bowiem, iż w obrębie dominujących, nieraz wrogich struktur języka — możliwe jest stworzenie kodu alternatywnego, jakim staje się poezja. Jest to język wyczulony na różnicę, to właściwie swoisty **dialekt Innych** poruszający się na obrzeżach dyskursu oficjalnego (i nieraz szydzący z niego) oraz języka intymnego, pozasystemowego. Dodajmy jednak — język poezji to kod elitarny, dyskurs mniejszości. Poezja jako zemsta odmieńca, jako gest wykluczenia?

¹ Ewa Sonnenberg wydała wprawdzie tom wierszy *Pisane na piasku* (Kraków 2007), który jest próbą „zawieszenia broni” w walce ze światem i samą sobą — przy użyciu buddyjskich narzędzi. Ale traktuję ten tom jedynie jako „próbę”.

Według mnie, nie należy rozpatrywać jej ani jako gestu pojednania — ani prowokacji.

To tekstualna sieć, w którą ma wpaść drugi Inny — czytelnik (?)

Zastanawiałam się także nad figurami obcości, które pojawiają się we współczesnej liryce kobiecej. Jak sugerowałam wielokrotnie: wybór twórczości kobiecej jako przedmiotu analizy wynikał z przeświadczenia, iż to właśnie w obrębie tekstu kobiecego można prześledzić piętrowość wykluczenia, intensyfikację obcości, jej wielowymiarowość. Oczywiście, nie oznacza to, iż w przypadku tekstów napisanych przez mężczyzn tych zjawisk nie możemy zaobserwować. *Teoria queer* uświadamia nam, iż represjom związanym z funkcjonowaniem m.in. tożsamości normatywnych — podlegamy wszyscy, bez względu na płeć i preferencje seksualne. Jednak, w kontekście problemu wykluczenia, interesowała mnie poezja kobieca — przede wszystkim z powodu języka (traktowanego przez feminizm jako strefa z ograniczonym dostępem dla kobiet) oraz fantazmatu kobiety jako Innej. Śledzenie jego obecności we współczesnej poezji kobiecej pozwala na sformułowanie tezy, iż obecnie **fantazmat kobiety jako Innej znacznie częściej jest punktem wyjścia podmiotowej obcości niż jej epicentrum. Obcość generowana przez płeć pozostaje ważnym elementem tożsamości odmienna, ale rzadko występuje samodzielnie, bez innych współczynników warunkujących poczucie inności.**

Zauważmy, w poezji Ewy Sonnenberg płeć wyklucza, ale obcość wynika również ze złamania sfery zakazu ustanowionego przez heteroseksualną matrycę, ponadto inność jest wpisana w twórczość, zwłaszcza traktowaną w kategoriach transgresji. W przypadku Izabeli Filipiak obcość ma przynajmniej trzy wymiary: płeć kobieca (kobieta w patriarchacie, kobieta a język); seksualny wybór (miłość lesbijska) oraz emigracja (ponownie problem języka, stygmat emigranta²); w twórczości Genowefy Jakubowskiej-Fijałkowskiej kobieta doświadcza obcości (w miłości, macierzyństwie, chorobie, starości), ale mężczyzna staje się także Innym, obcym kobiety. Tu obcość, paradoksalnie, dzieli i łączy. W wierszach Elżbiety Michalskiej pojawia się kolejny wymiar wykluczenia — piętno wsi, biedy, braku wykształcenia. Natomiast w przypadku Jolanty Stefko mamy kontakt z obcością radykalną, właściwie niezależną od problematyki płci.

Jak wygląda ta kwestia w przypadku wierszy napisanych przez poetów — tekstów w pewnym sensie transgenderowych, wykorzystujących lirykę roli (a nieraz maski) w celu odtworzenia głosu tej Innej, czyli kobiety? Te utwory do końca nie przekonują wówczas, gdy

² W wierszu otwierającym tom *Madame Intuita* poetka wyznaje: „Całe życie jak nauka *second language*”. Ta fraza jest wieloznaczna, można ją odczytać nie tylko dosłownie, w odniesieniu do nauki języka obcego, pozbywania się swojego rdzennego akcentu itp. Być może problemem kluczowym nie jest tu obcy język, ale statusu jednostki od zawsze i wszędzie obcej.

traktują cielesność/seksualność nie jako punkt wyjścia, lecz właściwie jedyne źródło kobiecej inności. Ale w utworach, w których bohaterka mówi (prawie) swoim kobiecym głosem (na przykład wybrane wiersze Macieja Woźniaka bądź Bartosza Konstrata) — ciało staje się przedmiotem rozpoznania podmiotowej obcości i zarazem buntu przeciwko niej (analogicznie jak we współczesnej poezji kobiecej), a inność okazuje się egzystencjalną zagadką. Pamiętajmy — płeć może być jej rozwiązaniem, ale tylko częściowym.

Tym wszystkim rodzajom obcości, do których odnosiłam się analizując wybrane teksty poetyckie, towarzyszy ponadto, z różną intensywnością, stereotyp twórcy jako Innego. Dominuje negatywny aspekt „inności twórcy” — szaleńca narażonego na śmieszność i wykluczenie, artysty odrzuconego przez stado, ale też negującego schemat społecznego życia. **Odwołań do pozytywnego wymiaru twórcy jako Innego (na przykład: poczucie bycia wybranym, idea geniuszu itp.) jest znacznie mniej. Jeżeli jednak tego typu nawiązania już się pojawiają, to służą przede wszystkim ukazaniu rozdarcia pomiędzy byciem wybranym a byciem potępionym, demaskują podmiotową sprzeczność i wątpliwości — od afirmacji Inności, aż po tęsknotę za Tożsamym.**

Istotna — w kontekście przemian liryki współczesnej — wydaje się być natomiast koncepcja twórczości jako transgresji. Jeśli odmieniec z racji swojego „statusu” przebywa w przestrzeni granicznej, na obrzeżach życia zbiorowego, wówczas jego naturalnym stanem jest transgresyjność egzystencji. Jednym z jej wymiarów jest właśnie literatura. Twórcy zbliżają się do granicy i zawracają, by móc o tym napisać. Niekiedy powrotu nie ma, stąd zauważona przez Michela Foucaulta — nieobecność dzieła, zawieszona rozmowa, przerwana sieć tekstu.

I po trzecie: interesowała mnie twarz współczesnego odmieńca, jego aktualny obraz wyłaniający się z interdyscyplinarnej refleksji humanistycznej. I tu ponownie powraca, charakterystyczne dla inności, rozdarcie. Z jednej strony: pojawia się autentyczny głód inności — traktowanej jako wyzwanie i zarazem alternatywa wobec taśmowej produkcji tożsamości, opór przeciwko powtarzalności ludzkiej egzystencji, szansa na włamanie się do systemu operacyjnego, który zarządza społeczną rzeczywistością. W ramach realizacji tego projektu, popularnego wśród (użyjmy jeszcze raz terminologii Hansa Mayera) *odmieńców intencjonalnych*, dozwolone są wszelkie ingerencje w ciało i tożsamość. Wszystko w imię odmienności. To obsesyjne pożądanie Innego, tęsknota za oryginałem bez kopii, lęk przed Tym Samym — będą narastały wraz z postępem globalizacji, zbliżając się coraz bardziej do niebezpiecznej granicy eksperymentu i zarazem granicy człowieczeństwa.

I to drugie oblicze współczesnych Innych — nie tylko reprezentujących bezimienną masę emigrantów, ale również *odmieńców egzystencjalnych*, których nikt nie pytał o to, czy chcą być inni. To oni doświadczają permanentnego wykluczenia (choćby poprzez stygmat choroby, kalectwa, szaleństwa), choć ten rodzaj inności nie jest popularny wśród egzystencjalnych eksperymentatorów, poszukiwaczy oryginału. Co dzieje się z obcymi? Jeżeli ich „inności” nie uda się przetransponować na medialną rozrywkę, egzotyczny towar, gadżet z „innego” świata, współczesną wersję pokazu osobliwości (czyli sensacyjny talk-show)³, stają się zbędnym, niehigienicznym, wiecznie głodnym, nadmiernie rozmnażającym się — kulturowym śmieciem, grzybnią ponowoczesności. Jak słusznie zauważyła Anna Wiczorkiewicz — obecnie dyskurs, który towarzyszy problemowi obcości i jego konkretnym wcieleniom, odsłania dwie tendencje współczesnej kultury:

„Z jednej strony, dowodzi się, że wszystko, co jawi się jako obce, dziwne, w jakiś sposób niebezpieczne dla człowieka jest przedmiotem uwagi ekspertów, którzy pracują nad oswojeniem, uporządkowaniem, unieszkodliwieniem. Z drugiej strony, przez narrację przewija się także inna sugestia: porządek naszego świata w każdej chwili może zostać rozbity”⁴.

„Eksperci” od obcości nie są bowiem w stanie przewidzieć jej potencjalnych mutacji, ponowoczesnych przeobrażeń.

Jestem przekonana, iż inność pozostanie obszarem zainteresowania nauk humanistycznych, co znajdzie swoje odzwierciedlenie w literaturze, bowiem problematyka dotycząca tożsamości, obcości, wykluczenia nie może zostać unieważniona właśnie teraz, kiedy tendencje związane z globalizacją zaczynają nam uświadamiać, czym jest inność i do czego może doprowadzić jej eliminacja.

Nie da się jednak ukryć faktu, iż ze względu na definicyjne rozprężenie i polifoniczność, problematyka dotycząca inności staje się obszarem, w którym gromadzone są różnorodne, mniej lub bardziej rewolucyjne koncepcje — mające służyć przeformatowaniu struktury społecznej i dominującego dyskursu. Zauważmy, iż o wielu kwestiach dotyczących inności nie da się właściwie mówić bez kontekstu społecznego, politycznego itp. Pod hasłem inność ukrytych jest bowiem wiele znaczeń, w tym relatywnych kulturowo.

³ Porównanie A. Stulman Dennett, na które powołuje się w swoim tekście *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczaniem obcości* Anna Wiczorkiewicz. Sięgam do tego tekstu jako inspiracji kilkakrotnie, m.in. w podrozdziale: *1.1.7. Demaskator i zdemaskowany*.

⁴ A. Wiczorkiewicz, dz.cyt., s. 160.

Odczuwam jednak wyraźny dystans do haseł typu: „Wszyscy jesteśmy odmieńcami”⁵. Rozumiem założenia *teorii queer* i w wielu momentach uważam je za cenne (zwłaszcza w obszarze demaskowania represyjnych działań systemu, w tym polityki tożsamości), ale sprzeciwiam się mieszeniu pojęć i traktowaniu inności przede wszystkim w kategoriach kreacji. W *Parametrach pożądania* Jacek Kochanowski stwierdza:

„Stoimy obecnie, jak mniemam, w obliczu zmiany społecznej, polegającej na uznaniu, że przestrzeń społeczna, o ile ma być przestrzenią sprawiedliwą, stawać się musi sferą, w obrębie której inność (...) stanowi uniwersalny sposób uczestnictwa w kulturze, wiążący się z możliwością ekspresji indywidualnej niepowtarzalności. Inność w tej perspektywie to po prostu sposób, w jaki różnimy się od siebie nawzajem”⁶.

Owszem, każdy z nas podlega władzy dyskursu oficjalnego, stereotypom płci i matrycom zarządzającym seksualnością, wszyscy mniej lub bardziej świadomie doświadczamy przemocy symbolicznej, każdy z nas jest śmiertelny, i zgadzam się — w pewnych obszarach (świadomości, emocji, ciała, elementów biograficznych itp.) — bezsprzecznie jesteśmy inni. Ale nie banalizujmy inności aż do tego stopnia, sprowadzając ją do sposobu różnienia się bądź tzw. ekspresji niepowtarzalności. Ponadto, co oznacza „uniwersalny sposób uczestnictwa w kulturze”? czy wszyscy mają być obowiązkowo Inni, czy inność ma być kolejną normą, czy Inni wówczas nie staną się Tymi Samymi?

Jacek Kochanowski pisze o inności, zgodnie z założeniami *teorii queer*, jako otwartości i gotowości na nieustanną zmianę (wpisaną w twórczą grę z tożsamością); inność to również, według tego badacza, „proces eksperymentowania na sobie, na swym ciele, odkrywania nowych możliwości w relacjach z Drugim”⁷. Ale nie porównujmy prób „(...) czynienia swego życia niepowtarzalnym dziełem sztuki”⁸, postulowanych m.in. w ramach *estetyki egzystencji* Michela Foucaulta — z egzystencjalną innością, która często nie jest przedmiotem jakiegokolwiek wyboru.

Odnoszę zresztą wrażenie, że zaproponowany przez współautora *Parametrów pożądania* sposób rozumienia inności jest pod wieloma względami tożsamy z ponowoczesną obsesją

⁵ Teza Jacka Kochanowskiego, zaproponowana w tekście *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, który został opublikowany w pracy zbiorowej *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*.

⁶ J. Kochanowski, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami...*, s. 46-47.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

niepowtarzalności — zdiagnozowaną przez Jeana Baudrillarda; obsesją, która doprowadza do coraz bardziej radykalnych eksperymentów i ingerencji (w ciało, tożsamość, gatunek)⁹.

Pozostaję więc przy swoim stanowisku i inność traktuję jako odrębność egzystencjalną, fundamentalną, tożsamościową różnicę, która warunkuje biografię podmiotu, decyduje o jego relacjach społecznych, powoduje konieczność konfrontacji ze stygmatyzującym dyskursem i procesem wykluczenia. Nie da się jej jedynie sprowadzić do odmiennych preferencji związanych z realizacją marzeń i fantazmatów¹⁰.

Ponadto bardzo ważna okazała się dla mnie uwaga Teresy Pękali, dotycząca niebezpieczeństwa związanego z badaniem problematyki inności. Jest to swoista przestroga dla nas wszystkich, podejmujących próby mówienia o inności:

„Nasza «inność», «różność» — to nie zawsze powód do dumy — to często piętno, z którym, chociaż wspinałomyślnie tolerowanym przez «innych», trudno żyć. Filozofię «inności» zwykle tworzą inni «inni»”¹¹.

I na koniec pozwolę sobie na jeszcze jedno spostrzeżenie. Moje myślenie o inności w wielu punktach pozostaje zbieżne z poglądami Bernharda Waldenfelsa, który mówiąc o przyszłości humanizmu tworzy nieco utopijną, ale — mimo to — wartą złudzeń wizję:

„Jeśli nadal chcemy mówić o humanizmie, to z pewnością nie będzie to humanizm «człowieka totalnego» ani «człowieka normalnego», lecz — mówiąc za Lévinasem — humanizm innego człowieka. Jego swoistość polegałaby na tym, że odpowiada on na inne i innych, jego logos byłby przede wszystkim *logosem responsywnym*, odpowiedzią w radykalnym sensie, wyprzedzającą wszelką argumentację i wszelki rachunek”¹².

Jednak, czy istnieje szansa na to, iż zatryumfuje *kultura transcendencji*, w której zgodnie z wizją Lévinasa Inny ma odegrać bardzo istotną rolę? Badacze, przyglądający się współczesnemu społeczeństwu, sugerują, iż szanse na to są znikome — ale kto wie, może pojawi się *inne* rozwiązanie?

Mnie jednak zastanawia najbardziej kwestia odpowiedzi, bezwarunkowej, intuicyjnej. Analizując różnorodne fantazmaty odmieńców, przyglądając się poetyckim rejestrom doświadczania obcości, szans i ograniczeń z nią związanych — odniosłam wrażenie, iż Inny (także poprzez język, tekst) jest, posługując się metaforą, **pytaniem, które szuka**

⁹ Opisałam to zagadnienie szczegółowo w podrozdziale 1.1.8. *Inny ponowoczesny, odłona pierwsza: antyklon i oryginal?*

¹⁰ Nawiązuję ponownie do słów Jacka Kochanowskiego, który stwierdził: „inność nie jest wyrazem odstępstwa od ustanowionej, opisanej, podtrzymywanej normy, lecz jest wyrazem sposobu, w jaki każdy i każda z nas realizuje swoje marzenia i fantazmaty”. Zob. J. Kochanowski, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami...*, s. 49.

¹¹ T. Pękala, *Moralność «Innego» w nowoplemiennych wspólnotach*, w: *Horyzonty ponowoczesności...*, s. 140.

¹² B. Waldenfels, dz.cyt., s. 197.

odpowiedzi. Ale nie tylko w sensie zaproponowanym przez Lévinasa — Tożsamy odpowiadający na wezwanie Innego.

Zauważmy, różnorodne wcielenia obcości: Kaliban, Kasper Hauser, Grenouille z powieści *Pachnidło*, Ben — odmieniec z *Piątego dziecka*, kaleka bohaterka *Jarmarku odmieńców*, jak również bohaterowie liryczni, którzy pojawiali się w analizowanych wierszach poetek współczesnych — nie chcą być w swoim doświadczeniu obcości samotni, rozpaczliwie, w mniej lub bardziej jawny sposób, poszukują współbraci, ale niekoniecznie w sensie fizycznych klonów (bohater powieści *Karzeł* brzydzi się innymi karłami przebywającymi na książęcym dworze), lecz wspólnoty tożsamości. **Jest to przede wszystkim tęsknota Innego za drugim Innym. Czyli w pewnym sensie za „Tożsamym”?**

 Nie jesteś na samotnej wyspie. Jesteś samotną wyspą.

 To najbardziej radykalny wymiar inności i zarazem jedno z największych wyzwań, niekoniecznie literackich.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Bołdak-Janowska T., *Rozdziały*, Borussia, Olsztyn 2007.
- Bargielska J., *Dating sessions*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Cyranowicz M., *i magii nacja*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2001.
- Dobkowska M., *Azymut*, Książnica Podlaska, Białystok 2006.
- Filipiak I., *Madame Intuita*, Nowy Świat, Warszawa 2002.
- Jakubowska-Fijałkowska G., *Pan Bóg wyjechał na Florydę*, Instytut Wydawniczy „Świadectwo”, Bydgoszcz 1997.
- Jakubowska-Fijałkowska G., *Pochylenie*, Instytut Wydawniczy „Świadectwo”, Bydgoszcz 2002.
- Jakubowska-Fijałkowska G., *Czuły nóż*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2006.
- Komoń M., *pudelko na makaron*, Staromiejski Dom Kultury, Warszawa 2005.
- Michalska E., *Tu jest Tu, Tam jest Tam*, WBP im. Łukasza Górnickiego, Białystok 1999.
- Michalska E., *Naszyjnik z grążeli*, Książnica Podlaska, Białystok 2001.
- Michalska E., *Drogie dziecko*, „Kultura” 2003/2004.
- Michalska E., wiersze niepublikowane.
- Ostrowska E., *Parszywe nasienie Abrahama*, Norbertinum, Lublin 1996.
- Ostrowska E., *Nie znalazłam Chrysta. Wybór poezji*, Norbertinum, Lublin 2003.
- Sonnenberg E., *Planeta*, Towarzystwo Zachęty Kultury, Katowice 1997.
- Sonnenberg E., *Smycz*, Astrum, Wrocław 2000.
- Sonnenberg E., *Płonący tramwaj*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2001.
- Sonnenberg E., *Poezja – scena bez kulis*, [on-line] [dostęp 1 czerwca 2008].
Tekst dostępny w sieci: <http://www.sonnenberg.art.pl>.
- Stefko J., *Po stronie niczyjej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- Stefko J., *Ja nikogo nie lubię oprócz siebie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Stefko J., *Dobrze, że jesteś*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Stefko J., *Przyjemne nieistnienie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

DODATKOWO

Brzoska W., *sacro casco*, Mamiko, Nowa Ruda 2006.

Cecko M., *Rozbiorek*, Stowarzyszenie Krakowska Alternatywa, Kolekcja Ha!art, Kraków 2001.

Cecko M., *Pląsy*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2003.

Jamroziński T., *Stenogramy*, Ha!art, Kraków 2004.

Konstrat B., *Thanatos jeans*, Biblioteka Laureatów Ogólnopolskiego Konkursu Poetyckiego im. Jacka Bierezina, Tygiel Kultury, Łódź 2005.

Woźniak M., *Obie strony światła*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2003.

Woźniak M., *Wszystko jest cudze*, Biblioteka Studium, Zielona Sowa, Kraków 2005.

BELETRYSTYKA

Dunn K., *Jarmark odmieńców*, tłum. J.J. Malinowski, G+J Gruner + Jahr Polska, Warszawa 2007.

Lagerkvist P., *Karzel*, tłum. Z. Łanowski, Wydawnictwo Itaka, Poznań 1993.

Lessing D., *Piąte dziecko*, tłum. A. Gren, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.

Lessing D., *Podróż Bena*, tłum. A. Gren, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.

Sartre J.P., *Za zamkniętymi drzwiami*, w: *Dramaty*, tłum. J. Lisowski i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.

Süskind P., *Pachnidło*, tłum. M. Łukaszewicz, Świat Książki, Warszawa 2005.

Szekspir W., *Burza*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.

Wassermann J., *Kasper Hauser*, tłum. D. Sochacka-Csato, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

Bańko M. (red.), *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Barber B. R., *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004.

- Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Baudrillard J., *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Baudrillard J., *Rozmowy przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001.
- Baudrillard J., *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Sic!, Warszawa 2005.
- Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *O strategii życia moralnego. Myśli przez Løgstrupa i Lévinasa wypowiedziane*, w: *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, część II, red. J. Sójka, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.
- Bauman Z., *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, „Er(r)go” 2003, nr 6.
- Bauman Z., *Razem osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Agencja Wydawnicza Jacek Santorski, Warszawa 2007.
- Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1966.
- Benedyktowicz Z., *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Bettelheim B., *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, tłum. D. Danek, Czytelnik, Warszawa 1989.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, tłum. J. Rubinowicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2001.
- Blackburn S. (red.), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Boksański Z., *Stereotypy a kultura*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2001.
- Borkowska G., *Księga Edy*, „Wysokie obcasy” 2003, nr 29.
- Borkowska G., *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1996.

- Borkowska G., *Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca*, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie — antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, IBL, Warszawa 2001.
- Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Bourdieu P., Wacquant L., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Broniarek W., *Gdy Ci słowa zabraknie. Słownik synonimów*, Haroldson, Warszawa 2005.
- Burszta W., Piątkowski K., *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Burszta W., *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Burszta W., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2005.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007.
- Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London & New York 1990.
- Butler J., *Bodies that matter*, Routledge, London & New York 1993.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka Res Publica, Kraków 1991.
- Canguilhem G., *Normalne i patologiczne*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Carr-Gomm S., *Słownik symboli w sztuce*, tłum. B. Stokłosa, Wydawnictwo RM, Warszawa 2001.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2000.
- Cixous H., *Śmiech Meduzy*, tłum. A. Nasiłowska, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie — antologia szkiców*, red. A. Nasiłowska, IBL, Warszawa 2001.
- Clarke D., *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*, tłum. M. Bianga, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
- Czapliński P., *Literatura, nasz Obcy*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 13 [16 stycznia].
- Czykwin E., *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Trans Humana, Białystok 2000.
- Czykwin E., *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

- Dąbrówka A., Dąbrówka Ł., Geller E., *Słownik antonimów*, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Debord G., *Spoleczeństwo spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Derrida J., *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Douglas M., *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.
- Dunin K., *Falszywi przyjaciele. Pożądana asymilacja czy asymilacja pożądania?*, w: *Homofobia po polsku*, red. Z. Sypniewski i B. Warkocki, Sic!, Warszawa 2004.
- Dunin K., *Sklep z żydówkami*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 111 [14-15 maja].
- Duras M., *Mężczyźni*, tłum. E. Jasińska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6.
- Duras M., *Chory na śmierć*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Sic!, Warszawa 1997.
- Durkheim E., *Zasady metody socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, tłum. J. Szacki, Warszawa 1968.
- Dybel P., *Freuda sen o kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1996.
- Dybel P., *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006.
- Elliott A., *Koncepcje ja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007.
- Erenc J., Pankiewicz P., *Stygmatyzacja osób niepełnosprawnych psychicznie*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. LV, suppl. VII, 9, sectio D, Lublin 2000.
- Filipiak I., *Literatura menstrualna*, „Ośka” 1999, nr 1.
- Fert J., *My poeci – my głupcy. Nad wyborem poezji Edy Ostrowskiej*, „Akcent” 2004, nr 1-2.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, P. Pieniążek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

- Foucault M., *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Girard R., *Rzeczy ukryte od założenia świata*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Gombrowicz W., *Przeciw poetom*, w: Tegoż, *Dziennik 1953-1956*, red. J. Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegołowska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
- Horney K., *Nasze wewnętrzne konflikty: konstruktywna teoria nerwic*, tłum. A. Gomola, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzales, K. Szczuka, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2004.
- Irigaray L., *Ciało-w-ciało z matką*, tłum. A. Araszkiewicz, Wydawnictwo eFka, Kraków 2000.
- Jaccard R., *Szaleństwo*, tłum. S. Cichowicz, Siedmioróg, Wrocław 1993.
- Janion M., *Rozmowa pierwsza: o humanistycznym doświadczeniu antypsychiatrii*, w: *Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion i S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981.
- Jarzębski J., *Choroba na śmierć*, w: J. Stefko, *po stronie niczyjej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.

- Jarymowicz T., *Queer theory — bardzo krótki wstęp*, [on-line] [dostęp 20 listopada 2007].
Tekst dostępny w sieci: <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymowicz.html>.
- Jaworski S., *Piszę, więc jestem. O procesie twórczym w literaturze*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 1993.
- Jaxa-Rożen H., *Kobiety i literatura*, „Ośka” 1999, nr 1.
- Kamińska-Feldman M., *Związki poznawczej indywiduacji z efektem asymetrii w spostrzeganiu dystansów ja – inni jako miara stereotypów społecznych*, w: *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Znak, Kraków 2006.
- Kępiński A., *Autoportret człowieka*, red. Z. Ryn, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.
- Kierkegaard S., *Jednostka i tłum*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.
- Kłosińska K., *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, eFKa, Kraków 1999.
- Kłosiński K., *W stronę inności. Rozbiory i debaty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006.
- Kochanowski J., *Wszyscy jesteście odmieńcami. Przyczyńki do społecznej teorii queer*, w: *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, red. T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006.
- Kochanowski J., *Queer, czyli (nie)możliwość odmienności. Teatr jako pęknięcie*, „Portret” 2007, nr 24.
- Kociuba M., *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9.
- Kofta M., *Stereotyp spiskowy jako centralny składnik antysemityzmu*, w: *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, red. M. Kofta, A. Jasińska-Kania, Scholar, Warszawa 2001.
- Kofta M., *Percepcja społecznego konsensusu, myślenie stereotypowe, a skłonność do uprzedzeń*, w: *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, red. M. Lewicka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.

- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.
- Kozielecki J., *Spółczesność transgresyjna. Szansa i ryzyko*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2004.
- Kraśniński Z., *Nie-Boska Komedia*, Dom Książki, Kraków 1991.
- Kristeva J., *Strangers to ourselves*, tłum. L. S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1991.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstępie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M. P. Markowski, R. Ryziński, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007.
- Kubat M., *Swoje słowa w swoje ręce*, [on-line] [dostęp 16 sierpnia 2008]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.cecko.art.pl>.
- Kuncewicz P., *Agonia i nadzieja*, tom 3: *Poezja polska od 1956*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, tłum. B. Karpocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Lemert E. M., *Human deviance, social problem and social control*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1972.
- Lemert Ch., Gillan G., *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.
- Lévi-Strauss C., *Zasada wzajemności*, tłum. K. Korab, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej*, red. M. Kempy, J. Szmataka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Ligeża W., *Lakoniczność*, „Nowe Książki” 2008, nr 2.
- Lippitz W., *Różnica i obcość. Studia fenomenologiczne w obrębie nauki o wychowaniu*, tłum. A. Murzyn, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005.
- Lizurej M., *Między teorią queer a praktyką queer, czyli co, to znaczy, że jesteśmy różni*, w: *Z odmiennego perspektywy. Studia queer w Polsce*, red. M. Baer, M. Lizurej, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2007.

- Lombroso C., *Geniusz i obłąkanie*, tłum. J. L. Popławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987.
- Maliszewski K., *Recenzja tomu „Pan Bóg wyjechał na Florydę”*, „Odra” 1998, nr 9.
- Maliszewski K., *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Instytut Wydawniczy „Świadectwo”, Bydgoszcz 1999.
- Maliszewski K., *Zwierzę na J. Szkice o wierszach i ludziach*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001.
- Maliszewski K., *Po debiucie. Dziennik krytyka*, Biuro Literackie, Wrocław 2008.
- Markowski M.P., *Przygody ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, w: J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M. P. Markowski, R. Ryziński, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007.
- Marshall G. (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, tłum. A. Kapciak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Mayer H., *Odmieńcy*, tłum. A. Kryczyńska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2005.
- Mencwel A., *Wyobraźnia antropologiczna*, „Konteksty” 1995, nr 2.
- McNair B., *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Między eksploatacją a wykluczeniem. O twórczości kobiet rozmawiają: M. Janion, J. Tokarska-Bakir, B. Umińska, K. Szczuka, B. Limanowska*, „Ośka” 1999, nr 3.
- Miłosz Cz., *W stronę kobiet*, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6.
- Mizielińska J., *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004.
- Mizielińska J., *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006.
- Montaigne M., *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Murawska M., *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Emmanuela Lévinasa*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Nęcki E., *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.
- Niebrzęgowska S., *Polski sennik ludowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996.

- Nisbet R., *Przesady. Słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Novalis, *Kwietny pył*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830*, red. A. Kowalczykowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Odmieńcy*, red. M. Janion, Z. Majchrowski, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982.
- Ojcewicz G., *Skazani na trwanie. Odmieńcy XX wieku w esejach Jarosława Mogutina*, Portret, Olsztyn 2007.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002.
- Owens C., *Dyskurs Innych: Feministki i postmodernizm*, tłum. M. Sugiera, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Pawluczuk W., *Miłość ponowoczesna*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2005.
- Platon, *Ijon*, w: Tegoż, *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ijon*, tłum. W. Witwicki, Książnica Polska, Lwów – Warszawa 1921.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, w: Tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Pękala T., *Moralność „Innego” w nowoplemiennych wspólnotach*, w: *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, część II, red. J. Sójka, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.
- Podsiad A. (red.), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2000.
- Przybyszewski S., *Confiteor*, zbiory „Wirtualnej Biblioteki Literatury Polskiej” Instytutu Filologii Polskiej UG [on-line] [dostęp 1 czerwca 2007]. Tekst dostępny w sieci: <http://f.polska.pl/files/47/106/100/Confiteor.pdf>.
- Reykowski J., *Autorytaryzm a agresja wobec swoich i obcych*, w: *Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy ujęcie interdyscyplinarne*, Sic!, Warszawa 2002.
- Rhoades L., *Widmo i widowisko kanibalizmu w społeczeństwie konsumpcyjnym*, tłum. S. Masłoń, „Er(r)go” 2003, nr 7.
- Rimbaud A., *List do Pawła Demeny*, w: *Ja to ktoś inny. Korespondencja Artura Rimbaud*, tłum. i oprac. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Czytelnik, Warszawa 1970.
- Ritz G., *Seks, gender i płeć. O granicach autonomii literackiej*, tłum. M. Łukasiewicz, w: Tegoż, *Niść w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

- Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985.
- Rousseau J.J., *Wielka rozprawa o nierówności stanów pomiędzy ludźmi*, w: Tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Sarnek M., *U źródeł agresji. Eli Sagana psychoantropologiczne spojrzenie na przemoc w kulturze*, „Er(r)go” 2003, nr 7.
- Sartre J. P., *L'Être et le Néant. Fragmenty*, Paryż 1957. Cyt. za: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965.
- Showalter E., *Krytyka feministyczna na bezdrożach*, tłum. I. Kalinowska-Blackwood, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6.
- Siemiaszko A., *Mechanizmy naznaczania społecznego*, w: *Między autonomią a kontrolą*, red. A. Kojder, J. Kwaśniewski, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1992.
- Sikorska-Michalak A., Wojniłko O. (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, tom 2, Przegląd Reader's Digest, Warszawa 1998.
- Simmel G., *Socjologia*, tłum. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Simmel G., *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.
- Sołtys E., *Dziwna Eda*, „Pro Arte” 2007, nr 24, s. 68.
- Spoleczna psychologia piętna*, red. T. F. Healtherton, R.E. Kleck, M. R. Hebl, J. G. Hull, tłum. J. Radzicki, M. Szuster, T. Szustowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Sumner W.G., *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie: studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, tłum. M. Kempny, K. Romaniszyn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Szarffenberg R., *Marginalizacja i wykluczenie społeczne. Wykłady*, Instytut Polityki Społecznej Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Znak, Kraków 2007.
- Szaruga L., *Świat poetycki (XXXII)*, „Zeszyty Literackie” 2006, nr 3.
- Szasz T.S., *Diabeł, masturbacja, choroba psychiczna. Aforyzmy*, w: *Galernicy wrażliwości*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1981.

- Szczuka K., *Prządki, tkaczki i pająki. Uwagi o twórczości kobiet*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, IBL, Warszawa 2000.
- Szczuka K., *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 2001.
- Szymutko S., *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998.
- Śliwiński P., *Przygody z wolnością. Uwagi o poezji współczesnej*, Znak, Kraków 2002.
- Śliwiński P., *Przepaść*, „Nowe Książki” 2002, nr 2.
- Świrszczyńska A., *Jestem baba*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Tekstyliabiz. Słownik młodej polskiej kultury*, red. P. Marecki, Korporacja Ha!art, Kraków 2006.
- Tischner J., *Inny*, „Znak” 2004, nr 584.
- The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, red. G. Marshall, Oxford University Press, New York 1994.
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Tokarska-Bakir J., *Strażacy i podpalacze*, „Tygodnik Powszechny” 2001, „Kontrapunkt”, nr 3/4.
- Tresidder J., *Słownik symboli*, tłum. B. Stokłosa, Wydawnictwo RM, Warszawa 2001.
- Trzebiński J., *Osobowościowe warunki twórczości*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1980.
- Utrio K., *Córki Ewy. Historia kobiety europejskiej*, tłum. M. Gąsiorowska, Wydawnictwo 69, Warszawa 1998.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Warkocki B., *Homo niewiadomo. Najnowsza polska proza wobec odmienności*, Sic!, Warszawa 2007.
- Wieczorkiewicz A., *Powrót Człowieka-Słonia. O problemach z doświadczaniem obcości*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2006.
- Witkowski L., *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1989.
- Wiśniakowska L. (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Wiśniewski R., *Alienaucci. Wyznanie idioty*, w: *Tekstylija o rocznikach „siedemdziesiątych”*, red. P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski, Krakowska Alternatywa & Rabid, Kraków 2002.

Vigarello G., *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*, tłum. B. Szwarzman–Czarnota, WAB, Warszawa 1996.

Zdanowicz K., *Kto się boi Marii K.? Sztuka i wykluczenie*, Wydawnictwo Naukowe i Artystyczne Gnome, Katowice 2004.

Znanięcki F., *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Książnica – Atlas, Lwów – Warszawa 1934.

Żurek S. J., *Zapiski z czasów dojrzewania*, „Akcent” 2004, nr 1-2.

Žižek S., *Lękaj się bliźniego swego jak siebie samego*, tłum. A. Szcześniak, „Krytyka Polityczna” 2007, nr 13.

Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

WYWIADY

Butler J., *Gender as Performance*, rozmowę przeprowadzili P. Osborne, L. Segal, London 1993, [on-line] [dostęp 1 czerwca 2008]. Tekst dostępny w sieci: <http://www.theory.org.uk/but-int1.htm>.

Jakubowska-Fijałkowska G., *Bunt do końca*, rozmowę przeprowadziła Katarzyna Zdanowicz, „artPapier” 2004, <http://www.artpapier.com> [lipiec 2004].

Jett R., *Jestem obca jak Kaliban*, rozmowę przeprowadził Remigiusz Grzela, „Gazeta Wyborcza” 2004, „Duży Format”, nr 25 [5 lipca].

Filipiak I., *Poszukiwanie lustra*, rozmowę przeprowadzili Robert Kulpa i Błażej Warkocki, „Ha!art” 2003, nr 1.

Filipiak I., *Uranianka*, rozmowę przeprowadziła Katarzyna Bielas, „Gazeta Wyborcza” 2007, „Duży Format”, nr 40 [22 października].

Michalska E., *W dzieciństwie rozczytywałam się w baśniach*, rozmowę przeprowadził Janusz Kamiński, w: Tegoż, *Metafizyka prowincji*, Kartki, Białystok 2001.

Ojcewicz G., *Stan patologii ma swoją dobrą stronę*, rozmowę przeprowadził Miłosz Babecki, „Portret” 2007, nr 24.

Program telewizyjny *Rozmowy na czasie, Czy żyjemy w świecie bez kobiet, czyli o tematach zakazanych* — dyskusja z udziałem K. Dunin, I. Filipiak, B. Skargi, prowadzenie: K. Janowska, P. Mucharski, odcinek 3/2002.

Sieniewicz M., *Rozwalić tchórzliwą literaturę*, rozmowę przeprowadziła Agnieszka Wolny-Hamkało, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 136 [14 czerwca].

Stala M., *Czy coś się zaczyna?*, rozmowę przeprowadził Piotr Marecki, w: *Tekstylika o rocznikach „siedemdziesiątych”*, red. P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski, Krakowska Alternatywa & Rabid, Kraków 2002.

Stefko J., *Moja osobność*, rozmowę przeprowadziła Anna Mateja, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 47.

Stefko J., *Literatura indywidualnie zaangażowana*, rozmowę przeprowadziła Magdalena Legendź, „Relacje Interpretacje” 2007, nr 1.

Żmijewski A., *Magazyn kończyn*, rozmowę przeprowadziły Katarzyna Bielas i Dorota Jarecka, „Gazeta Wyborcza” 2005, „Duży Format”, nr 18 [16 maja].