

Sławomir Masłoń

Pomiędzy przyjemnością a przyjemnością: błazny i łotry tworzą swe listy lektur

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1-2 (22-23), 95-106

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Pomiędzy przyjemnością a przyjemnością: błazny i łotry tworzą swe listy lektur

W swym siódmym seminarium zatytułowanym *Etyka psychoanalizy*, Jacques Lacan dzieli intelektualistów na dwa typy, które dobrze odpowiadają dwóm przeciwstawnym postawom zajmowanym w sporze w sprawie kanonu we współczesnej akademii. Jest to rozróżnienie szekspirowskie pomiędzy błaznem i łotrem. „»Błazen« jest niewiniątkiem, prostaczkim, jednak z jego ust wydobywają się prawdy, które nie tylko są tolerowane, lecz i uznawane, dzięki temu, że ów «błazen» jest czasem ubrany w insygnia trefnisia. I moim zdaniem podobny szczęśliwy cień, podobne fundamentalne »błazeństwo« wyjaśnia znaczenie lewicowego intelektualisty”¹. Z pozycji błazna pada właściwa diagnoza, jednak jej siła performatywna zostaje zniweczona, ponieważ ten, kto ją głosi, nosi kostium trefnisia. Innymi słowy, błazen wypowiada się z bezpiecznej pozycji, nie chce zapłacić ceny za prawdy, które głosi, ponieść ich konsekwencji (na przykład: lewica krytykuje relacje oparte na pieniądzu, jednak głównie domaga się zwiększania wydatków).

Łotr różni się od błazna tym, że jest „panem Kowalskim, jednak o większej sile charakteru”².

Każdy wie, że pewnym sposobem przedstawiania siebie, który stanowi część ideologii prawicowego intelektualisty, jest właśnie granie roli kogoś, kim właściwie jest, czyli „łotra”. Innymi słowy, nie cofa się on przed konsekwencjami tego, co zwie realizmem; to znaczy, kiedy sytuacja tego wymaga, przyznaje, że jest draniem³.

Zamiast starać się nie wspominać o nieprzyjemnych rzeczach, które mamy skłonność przed sobą ukrywać, łotr otwarcie przyznaje, że ich się dopuszcza (na przykład: głosi, że trzeba torturować islamskich więźniów, by uzyskać od nich informacje ze względu na wyższy cel, dobro narodu amerykańskiego)

1. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*, red. Jacques-Alain Miller, przeł. Denis Potter, W.W. Norton, Nowy Jork 1997, s. 182. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia autora.

2. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183.

3. Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183.

i usiłuje przedstawić swe łotrństwo jako uczciwość⁴. Błazen chciałby zmienić system, który krytykuje, nie tracąc w nim jednak swej uprzywilejowanej pozycji; łotr przyznaje, że po to, by bronić systemu, musimy przymknąć oczy na pewne działania, które stoją w sprzeczności z literą podstawowych praw wyznawanych przez ten system.

Z pozycji tak zwanej „polityki różnicy” (*politics of difference*) – wyznawanej przez większość multikulturalistów, feministek, działaczy gejowskich itd. – pojęcie zachodniego kanonu, czyli jego dominacja na listach lektur, jest głównie atakowane za pomocą argumentów legalistycznych. Tworząc paralelę pomiędzy systemem prawnym i polityką kulturową, argumentują oni, że ponieważ w demokratycznych krajach obywatele są formalnie równi i dlatego wszyscy mają prawo być reprezentowani w odpowiednich instytucjach (na przykład w parlamencie), wszystkie tożsamości również powinny być traktowane jako formalnie równe i mieć prawo do reprezentacji (na przykład na listach lektur). Będą oni twierdzić, że ponieważ obywatele powinni być traktowani jako równi, nie tylko ich tożsamości powinny być uznawane jako takie, lecz także – ponieważ nie istnieje neutralny miernik wartości – ich praktyki społeczne i ich wytwory kulturowe należy uznać za równoważne, a zatem nie można ich oceniać jako lepszych lub gorszych w porównaniu z innymi tożsamościami lub kulturami. Przyjęcie takiej postawy przedstawiane jest jako jedyna droga do zbudowania przyszłego społeczeństwa opartego na poszanowaniu innych (wszystkie tożsamości powinny być traktowane z równym szacunkiem) i tolerancji (zapoznając się z pracami ukazującymi punkt widzenia danej tożsamości, inne tożsamości będą w stanie lepiej ją zrozumieć, co będzie prowadzić do bardziej tolerancyjnych postaw).

Przeciwny punkt widzenia dobrze oddaje zdanie, które przypisuje się Saulowi Bellowowi: „Kiedy Zulusi dadzą nam Tołstoja, będziemy go czytać”⁵. Pogląd ten bez ogródek stwierdza wyższość kultury zachodniej: dzieło Tołstoja uznaje się tu za obiektywnie znacznie wartościowszy kulturowy produkt, niż na przykład zuluski mit. Albo też: kwartet Beethovena musi zostać uznany za coś znacznie bardziej wyrafinowanego, niż bicie w bęben, bez względu na to jak skomplikowany byłby rytm bębnienia. Innymi słowy, Zulusi mogą być miłymi ludźmi, ale nie stworzyli niczego wartego przeczytania przez kogoś, kto nie jest specjalistą zajmującym się zuluską kulturą. Nie jesteśmy skłonni czytać Zulusów, ponieważ nie znajdujemy w tym, o czym piszą, nic interesującego – ich literatura

4. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000, s. 206.

5. Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism*, red. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 42. Taylor zaznacza, że nie ma pojęcia, czy Bellow rzeczywiście wypowiedział takie zdanie.

może być dla nich ważna, ale nie jest taka dla nikogo innego, podczas gdy nasz kanon ma uniwersalne znaczenie, o czym świadczy na przykład popularność Szekspira na świecie.

A zatem z jednej strony mamy odrzucenie spuścizny Martwych Białych Europejskich Mężczyzn jako standardu, według którego należy oceniać inne kultury, ponieważ jest on uznawany za represyjny, gdyż oparty jest na utożsamieniach, które poniżają Innego (kultura zachodnia i jej tradycyjne skojarzenia: biały jak anioł, czarny jak diabeł itp.). Z przeciwnej perspektywy, standard ten jest przedstawiany jako jedyny sensowny probierz doskonałości (zarówno moralnej jak i formalnej), który jednak, jakimś cudem, zawsze wyznacza innym kulturom podrzędne miejsce (charakterystyczny werdykt spotykamy w *Podróży do Indii* E. M. Forstera: kultura śródziemnomorska to porządek, kultura indyjska, mimo jej starszeństwa, to nieład, chaos (*muddle*)).

Konflikt, o którym mówimy jest konfliktem tożsamości, a zatem wartości – co oznacza, że jest to konflikt polityczny. Jednak rodzi się tu pytanie: nawet jeśli literatura nie jest w stanie uniknąć propagowania wartości (czyli tożsamości), czy jest ona przede wszystkim rodzajem działalności politycznej? Innymi słowy, chociaż możemy się zgodzić, że w pewien sposób wszystko, włączając w to literaturę, jest polityczne, musimy zadać sobie pytanie czy wszystko, co należy do świata kultury, powinno być w prosty sposób *upolityczniane*. Chociaż literatura w bardziej lub mniej otwarty sposób zawsze wyraża pozycje polityczne, czy może i czy powinna być zredukowana do swego politycznego przesłania w szerszym znaczeniu wartości przez nią prezentowanych? Oczywiście zagadnienie to jest równie stare jak krytyka polityczna – wystarczy przypomnieć sobie problem, który miał Marks z tragedią grecką: chociaż wyraża ona wartości społeczeństwa od dawna martwego (stosunki produkcji oparte na niewolnictwie itd.), przyznawał, że pomimo to głęboko go ona porusza.

Jeśli spojrzymy na nasz problem pod tym kątem, jasno zobaczymy podejrzane podobieństwo walczących ze sobą obozów⁶. Oba postrzegają literaturę (i listę lektur) jako coś pomocnego lub przeszkadzającego w formowaniu tożsamości, bez względu na to, jaką by nie była: feministyczną, gejowską, czarną, muzulmańską, eurocentryczną itd. (czy jakkolwiek ich hybrydą). Mniejszości domagają się włączenia do listy lektur tekstów, w których mogłyby rozpoznać swe wartości, podczas gdy grupa dominująca chce chronić czystość swej tożsamości przed rozcieńczeniem lub splamieniem, głosząc konieczność zachowania „standardów”. A przecież setki różnych praktyk mogą być pomocne w formowaniu tożsamości danej grupy, praktyk znacznie popularniejszych niż czytanie (które samo w sobie

6. Jest to oczywiście również konstatacja Lacana: „Ostatecznie drań z pewnością wart jest błazna, przynajmniej jeśli chodzi o rozrywkę, której dostarcza” (*The Ethics of Psychoanalysis*, s. 183).

jest dziś chyba praktyką „mniejszościową”), a zatem ważniejszych dla grupy. Dla przykładu, jak można się dowiedzieć, pornografia gejowska może być dobra dla gejowskiej tożsamości:

Ponieważ zostałem wychowany na łonie Jezusa, nigdy nie widziałem gejowskiego porno przed rozpoczęciem studiów. Od lat uprawiałem seks z mężczyznami, ale nie myślałem o sobie jako o geju. Myślałem, że jestem po prostu zły. Pierwsze obrazy porno, które zobaczyłem w magazynie należącym do przyjaciela, kazały mi nagle pomyśleć, „Mogę być gejem”. Dlaczego obrazy te wywołały rozpoznanie, podczas gdy lata sypania z mężczyznami do tego jakoś nie doprowadziły? Ponieważ mężczyźni na tych obrazach nie tylko robili to, co i ja chciałem robić, robili to przy świadku, którym był aparat fotograficzny. A właściwie całe środowisko spełniało tu rolę świadka łącznie z infrastrukturą potrzebną do produkcji, dystrybucji, sprzedaży i konsumpcji tych tekstów. Mogło ono przybierać konkretną formę w miejscach takich jak Christopher Street lub Times Square, jednak robiło to także w formalnym języku pornografii. By pornografia mogła istnieć, nie tylko niektórzy z jej producentów musieli uprawiać gejowski seks, oni i wielu innych musieli zaświadczyć, że go uprawiają. W pornografii handluje się nie tylko językiem konsumowanym prywatnie. Również publicznie zaświadczanym uznaniem. Jest ono częścią znaczenia każdego przejawu pornografii. Dominującej kulturze trudno jest zrozumieć, że dla nienormatywnych praktyk seksualnych obecność pornografii w przestrzeni publicznej ma całkiem odmienne znaczenia. Gdy chodzi o możliwości uznania, homoseksualiści zawsze startują z gorszej pozycji⁷.

Przedstawiony powyżej argument dotyczący uznania należącego każdej mniejszości można ogólnie zastosować *mutatis mutandis* do wszystkich grup domagających się akceptacji swej tożsamości; jest on także używany w bitwach o zreformowanie listy lektur. Co jednak pozwala przyjąć te argumenty, jeśli chodzi o codzienną sferę publiczną (na przykład przeciw zakazowi pornografii), a nie nadaje się do zastosowania w przypadku listy lektur? Oczywiście nie moralizatorskie stwierdzenie, że pornografia jako taka jest złem, ponieważ na przykład czyni z ludzkiego ciała towar. Również nie dlatego, że przynależy ona do kultury „niskiej” i nie jest wystarczająco wyrafinowana, by zostać wprowadzona do kanonu, ponieważ pornografia *może* stać się kanoniczna, jak pokazuje przykład Markiza de Sade. A zatem, by uczynić nasze rozważania bardziej konkretnymi, problem używania i nadużywania kanonu można przedstawić w postaci pytania: co stanowi o kanoniczności pornografii Sade’a, a czego brakuje pornografii gejowskiej, jak przedstawiono ją powyżej?

Pierwszą rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę jest to, że celem pisarstwa Sade’a nie jest uznanie. Nie jest ono skierowane do czytelnika, który chciałby

7. Michael Warner, *Zones of Privacy*, w: *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, red. Judith Butler et al., Routledge, New York 2000, s. 102–103.

odnaleźć swój obraz w tekście, bez względu na to, czy byłby on rzeczywisty, czy idealny – jego celem jest coś dokładnie przeciwnego: wstrząsnąć podstawami tożsamości czytelnika, *każdego* czytelnika. Sade kieruje swój tekst do każdego, nie do jakichś wyobrazonych libertynów, którzy będą w stanie odnaleźć swój hiperboliczny obraz w jego dziele. Ten *uniwersalny* adres nie ma jednak nic wspólnego z tym, co zwykle krytykowane jest jako fałszywa uniwersalność Człowieka, będąca w rzeczywistości wyidealizowanym obrazem wartości zachodnioeuropejskiej klasy średniej. Sade zwraca się do każdego, ale tylko po to, by zdewastować tożsamość czytelnika. W jego pisarstwie wszystkie uznawane wartości zostają poddane wiwisekcji i ulegają unieważnieniu, jednak nie po to, by wywołać chaotyczny wir destrukcji (byłoby to coś na kształt dadaistycznej paplaniny, pozbawionej jednak swego wodewilowego uroku), lecz by stworzyć nowy rodzaj czytelnika, utworzyć dla niego miejsce w wymiarze niemożliwego, poza granicami możliwej do wyobrażenia rzeczywistości (dla Sade’a jest to miejsce, gdzie im bardziej ofiara jest torturowana, tym staje się piękniejsza). Nie robi tego, umieszczając znajomy osiemnastowieczny podmiot w jakiejś racjonalnej lub irracjonalnej utopii i przedstawiając tego konsekwencje za pomocą „kulturalnej” prozy. W celu realizacji swego niemożliwego zamysłu, by „powiedzieć wszystko”, Sade wynajduje nową odmianę francuskiego, która nieustannie wytrąca czytający podmiot z pozycji, którą przyzwyczał się zajmować, z pozycji, którą jego kulturowa tożsamość określiła jako sposób, w który należy podchodzić do czytanego tekstu. I właśnie dlatego czytanie Sade’a nie niesie ze sobą przyjemności, w przeciwieństwie do radosnej, lecz bezpłodnej, przyjemności rozpoznania siebie w gejowskim porno czy jakimkolwiek innym dyskursie wzmacniającym tożsamość. Doświadczanie tekstów Sade’a jako przyjemności nie jest możliwe właśnie dlatego, że *nikt nie jest w stanie utożsamić się z jego protagonistami* i dlatego też jego teksty nie są ani ekscytujące, ani pobudzające seksualnie. Są raczej czymś przeciwnym: w pewnym sensie są nudne. Jednak doświadczana tu nuda jest tą samą nudą, której Sade domaga się od swych libertynów: szczytowym momentem *sadycznego* doświadczenia jest stan apatii, w którym torturujący ofiarę – w przeciwieństwie do tego, co popularnie uważa się za sadystyczny ideał – nie czerpie z tego, co robi żadnej przyjemności. Odprawia swój rytuał nie dla przyjemności własnej, lecz po to, by ukazać wymiar niemożliwego; wymiar, w którym naturalne relacje przyczynowo-skutkowe ulegają zawieszeniu; wymiar, który z punktu widzenia przyczynowości jest niemożliwy, a który jednak się pojawia⁸.

8. Nie należy wyobrazić sobie tego wymiaru jako czegoś „mistycznego”. Jest to po prostu przestrzeń, w której prawa uważane za „naturalne” lub „racjonalne” ulegają zawieszeniu. Innymi słowy jest to obszar, w którym nasz „zdrowy rozsądek” nie czuje się już u siebie. Ideałem Sade’a jest oczywiście zbrodnia

Możemy również spróbować wyjaśnić, o co tu chodzi za pomocą różnicy, którą, w innym kontekście, próbował opisać Kierkegaard, rozróżniając pomiędzy przypomnieniem a powtórzeniem. Przypomnienie to sokratejski proces odczytywania, w którym człowiek stara się odkryć prawdę tego, kim już i „naprawdę” jest – by potwierdzić się jako gej w spektaklu, z którym się utożsamia lub jako Polak dzięki pewnym cechom charakteru, które polska kultura przedstawia jako specyficznie polskie itd. W tym sensie, pojęcie przypomnienia zawiera w sobie całą logikę formowania tożsamości, czy będzie ona „etniczna”, multikulturalistyczna czy eurocentryczna. W przeciwieństwie do tego, esencją powtórzenia jest konfrontacja z wydarzeniem traumatycznym, które przychodzi z *zewnątrz* i uderza w samo jądro naszej tożsamości. Przykładem Kierkegaarda jest tu oczywiście wiara. W wierze nie istnieje logika przyczyny i skutku, ponieważ nie da się nikogo nawrócić argumentami; wiara jest zawsze ślepym skokiem pozostającym poza świadomą kontrolą. Jednak wiara, o której tu mówimy, nie jest wiarą „oswojoną”, głoszoną jako coś, co dobrze wpływa na osobowość, moralność, „człowieczeństwo” i duszę, lecz wiarą w swej najbardziej traumatycznej postaci, wiarą amoralną, nieludzką i niestrawną, z którą mamy do czynienia w boskim nakazie, by Abraham złożył w ofierze swego jedynego syna lub w historii Hioba⁹. Chodzi tu oczywiście o to, że choć ostatecznie Abraham nie musiał zabić Izaaka, a dobrobyt został przywrócony Hiobowi, po swych doświadczeniach stali się innymi ludźmi. W pewnym sensie Abraham zabił swego syna, ponieważ podjął decyzję, że to robi, a podejmując ją, musiał zniszczyć samo jądro swej tożsamości, ponieważ syn był dla niego najwyższym dobrem. Abraham dokonał tego, co niemożliwe (w swym horyzoncie wartości), lecz aby tego dokonać musiał zniszczyć swe Ja, musiał stać się kimś innym niż był.

Efekty różnicy pomiędzy dwoma sposobami rozumienia tego, co powinno zostać włączone do kanonu (wzmacnianie tożsamości kontra atak na tożsamość) można zilustrować również przywołując różnicę między dwoma orientacjami w psychoanalizie, dominującą amerykańską psychologią ego (Ja) i psychoanalizą Lacanowską. Głównym celem tej pierwszej jest także coś w rodzaju „uznania-rozpoznania” – skupia się ona na wzmacnianiu Ja, aby stworzyć silną „autonomiczną” tożsamość. Jak miało to miejsce w naszym przykładzie z użyciem gejowskiej pornografii, wiedza o tym, czego się chce i kim się jest ma rzekomo wzmacniać szacunek dla samego siebie i w ten sposób zapewniać lepsze życie. Jednak dla Lacana każde Ja jest efektem błędnego rozpoznania. Mówi on o tym w swym słynnym tekście „Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję

tak wielka, że przerywa ona wieczny powrót Natury do siebie samej, jej cykl powstawania i rozkładu.

9. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, s. 212.

Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego¹⁰: dziecko radośnie utożsamia się ze swoim obrazem w lustrze (ze swym idealnym Ja), jednak jest to fałszywe utożsamienie – utożsamia się ono ze swym obrazem jako obrazem całości, podczas gdy nie posiada nad sobą kontroli.

Po urodzeniu dziecko najpierw doświadcza siebie jako bolesnego chaosu, niemożliwości koordynacji swych funkcji (wydalniczych, motorycznych itd.), dlatego kiedy widzi swój obraz w lustrze, doświadcza ono narcystycznego złudzenia autonomii. Problem z takim idealnym utożsamieniem (jak z każdą wojującą tożsamością) polega na tym, że jego rezultatem jest agresja skierowana na wszystko co utożsamienie zakłóca, a ponieważ jest ono fałszywe i dlatego zawsze będzie tylko produktem wyobrazeniowym (nikt nigdy nie jest w stu procentach gejem, Polakiem itd.; sama refleksyjna obecność tych kategorii w umysłach osób ich używających świadczy o ich dystansie w stosunku do nich), w ostatecznym rozrachunku każda inna tożsamość jest postrzegana jako zagrożenie dla obrazu, z którym się identyfikuję. Dlatego zawsze będę winił innych (inne tożsamości) za mój własny relatywny „niedostatek” tożsamości, ponieważ doświadczani są oni jako przeszkoda dla mojej samoidentyfikacji. „Kradną” mi oni rozkosz tożsamości, która słusznie mi się przecież należy – podczas gdy zawsze czuję „brak synchronizacji” z moim idealnym Ja, inni wydają się pławić na przykład w swej etnicznej „substancji” jedząc swe dziwne (obrzydliwe) potrawy, praktykując swe dziwne (denerwujące) zwyczaje itd. Jeśli przeniesiemy tę logikę na pole kanonu i akademii, możemy być pewni, że „etniczny” będzie twierdził, że nie może osiągnąć swej właściwej tożsamości (silnego Ja), ponieważ musi zinternalizować listę lektur, która jest sprzeczna z jego wartościami, podczas gdy „eurocentryczny” będzie narzekał, że nie jest w stanie osiągnąć swej prawdziwej tożsamości, gdyż zmusza się go, by czytał dzieła, które nie dorastają do zachodnich standardów.

Zarówno agresja skierowana przeciw zachodniemu kanonowi jak i przeciw jego zanieczyszczeniu kierują się tą samą logiką, która jest skutkiem przerażenia doświadczanego, gdy odkrywa się, że w każdym z nas jest coś, co nie daje nam stać tym, kim wydaje nam się, że jesteśmy, że w każdym z nas istnieje obce ciało, które nie pozwala nam stać się naszym idealnym obrazem – coś, co Hegel nazywał negatywnością, a co jest uniwersalne dla ludzkości, przynajmniej w jej nowożytnej formie. Tu właśnie znajduje się miejsce wielkiej literatury (i w ogóle sztuki): w luce znajdującej się w podmiocie, która oddziela podmiot od niego samego.

Przedstawiając ten problem z jeszcze innej perspektywy: łatwo zauważyć, że im bardziej książka oparta jest na tożsamości, tym szybciej się starzeje. Na przykład, te fragmenty z Dickensa, z którymi jego współcześni utożsamiali

10. Jacques Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, przeł. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia” nr 4, 1987.

się najbardziej (a identyfikacja taka szła do końca: zarówno mężczyźni jak kobiety lali krokodyle łzy¹¹, gdy czytali opisy śmierci jego dziecięcych bohaterów¹²) są dla nas niestrawną lekturą – wywołują czasem śmiech, lecz najczęściej zażenowanie. W Dickensie pozostają żywe („kanoniczne”) jego najbardziej niesamowite, „fantastyczne” obrazy (na przykład pokój panny Havisham pozostawiony po uczcie weselnej z *Wielkich nadziei*)¹³ oraz przede wszystkim jego ekscentrycy i złoczyńcy, których dziwaczność polega głównie na tym, że w nietypowy sposób używają języka – „denaturalizują” oni realistyczne *decorum*: nie stanowią psychologicznych tożsamości, lecz raczej anomalie dyskursu.

Właśnie dlatego próby „politycznego” (w ostatecznym rozrachunku zawsze „moralnego”) dyscyplinowania kanonu – które są równie stare jak jego idea – zawsze spełzną na niczym: politycznie czy religijnie poprawna cenzura zawsze będzie oceniać utwory na podstawie tożsamości, które przedstawiają i dlatego niektóre z nich zostaną uznane za wspierające pożądaną ideę (katolicki, islamski, komunistyczny, liberalny itd.), a inne za mu wrogie. Dodatkowo można też zastosować inną praktykę, która jest odwrotną stroną tej samej tożsamościowej monety: rzekoma krytyka danej tożsamości zostanie przeprowadzona na poziomie wartości – na przykład: feministyczne pisarki za pomocą doskonale fallocentrycznego języka napiszą od nowa „kanoniczne” historie z perspektywy feministycznej, aby „podać krytyce” fallocentryzm oryginału.

Jednak wyznacznikiem kanoniczności jest przede wszystkim próba podważenia tożsamości jako identyfikacji z jakimś dyskursem, czego można dokonać za pomocą innej praktyki dyskursywnej. Dlatego właśnie autorzy politycznie obrzydliwi jak Céline, Pound czy Eliot mogą być uznani za kanonicznych, podczas gdy współcześni pisarze politycznie poprawni mogą co najwyżej zostać wpisani na jedną z sekciarskich list lektur obowiązkowych. Jak w przypadku gejowskiej pornografii, która może być interesująca tylko dla gejów, tego rodzaju dzieła będą interesujące tylko dla danej „sekty” (feministycznej, afroamerykańskiej, eurocentrycznej itd.), gdyż mają one na celu stworzenie jej wyidealizowanego obrazu (wyidealizowany obraz może być oczywiście również obrazem wyidealizowanej ofiary), a ponieważ uczucia innych grup nie znajdują odzwierciedlenia w takich obrazach, będą one dla nich po prostu nudne lub śmieszne.

W przeciwieństwie do tego, pornografia Sade’a – czy raczej pornologia, jak nazywa ją Deleuze – lub też polityczna pornologia Céline’a czy Pounda

11. Znany irlandzki poseł Daniel O’Connell wyrzucił przez okno pociągu Magazyn osobliwości, ponieważ nie mógł przestać płakać czytając o śmierci Małej Nell.

12. W tego rodzaju „rozdzierających serce” fragmentach Dickens naśladuje często rytm białego wiersza, co sprawia, że dzisiejszemu czytelnikowi wydają się jeszcze bardziej żalodne.

13. Charakterystyczne jest tu to, że z panną Havisham nie można się utożsamić ze względu na jej ekstremizm.

nie operują przede wszystkim na poziomie idei (tożsamości, z którymi można się identyfikować), które są tam głoszone lub kontestowane, lecz próbują nas zniszczyć jako czytelników o ustalonych zwyczajach, ustalonej pozycji, którą zajmujemy w stosunku do dzieła. W celu zaatakowania naszej liberalno-tolerancyjnej tożsamości (która również jest efektem zachwyconego sobą fałszywego rozpoznania), ich główna strategia polega na tym, by za pomocą wymyślenia nowej odmiany dyskursu stworzyć przestrzeń językową poza wszelkimi identyfikacjami, które do tej pory były możliwe w języku. Angażując się w takie literackie przeżycie doświadczamy tego, że jesteśmy czymś więcej (lub czymś innym) niż nasza tożsamość, czymś więcej (czymś innym) niż obraz, z którym do tej pory się utożsamialiśmy. Podczas takiego traumatycznego doświadczenia nasza tożsamość nie ulega rozkładowi (nie tracimy języka, nie stajemy się autystyczni), lecz odkrywamy, kim jesteśmy, czyli że tak naprawdę jesteśmy szczeliną, luką w nas samych, która pozwala nam stać się kimś innym; innymi słowy, że jesteśmy *wolni* – co Rimbaud wyraził słowami: „Ja, to kto inny”.

Ujmując to jeszcze inaczej: poza tym co możliwe (czyli możliwe do nazwania), pojawia się tu przestrzeń mojej (nie)możliwości, która jednak nie należy do mojej tożsamości. Napotykam tu moją tożsamość jako przygodny twór języka, który zetknięcie z prawdziwie nowym dyskursem umieszcza we właściwej perspektywie, czyli pokazuje, że jest to *identité manquée*, fałszywe utożsamienie. Ten antagonizm, który nigdy nie pozwala nam stać się sobą przejawia się z całą siłą w języku, ponieważ to poprzez język „wystajemy poza siebie”: jest on czymś, czym jesteśmy (wyrażamy swą tożsamość w języku), ale jest też tkwiącym w nas obcym ciałem (jest ponadindywidualny, jest czymś co przychodzi do nas z zewnątrz).

Wiele z dzieł zachodniego kanonu można uznać za uniwersalne w tym sensie, że umieszczają w centrum swej uwagi negatywność w języku. Teoretyczne sformułowanie wspomnianych wyżej problemów zawdzięczamy autorom romantycznym, którzy porzucili modele stworzone w starożytnej Grecji i uznali, że doskonałe dzieło sztuki odpowiednie dla nowych czasów musi dopiero zostać stworzone – dzięki nim świadomość kanoniczna stała się świadomością dla siebie. Jednak jako świadomość w sobie, była ona obecna przynajmniej od początku epoki nowożytnej. Pomimo głoszonej estetyki przypomnienia – w sensie naśladowania tego, co uważano za nieprześcignioną doskonałość starożytnych – jak pokazują osiągnięcia między innymi Dantego, Szekspira, Milтона czy Goethego, powtórzenie (czyli „traumatyczne” użycie języka) staje się w kulturze zachodniej miernikiem tego, co kanoniczne. Dlatego też nie jest przypadkiem, że mówi się, iż Romantyzm stawia sztukę w miejscu Boga i ustanawia estetyczną religię – romantyczna religia jest właściwym spadkobiercą traumatycznego Boga Abrahama.

A zatem u źródła tego, co lotry przedstawiają jako bezcenny skarb zachodniej tożsamości kulturowej, którego trzeba bronić przed zalewem barbarzyństwa

(np. przed niskimi standardami kultury popularnej) znajdujemy nicość, puste miejsce niemożliwości identyfikacji, czego skutkiem zawsze był nieustanny atak, który zachodnia tożsamość przypuszczała na samą siebie. I tego właśnie ani multikulturaliści ani eurocentryści nie są w stanie przełknąć: *tym, co sprawia, że dzieło staje się kanoniczne jest udany atak na kanon*. Dlatego w na pozór mandaryńskiej koncepcji tradycji T. S. Eliota tkwi paradoksalnie okrucieństwo: chociaż ogólnie rzecz biorąc może być on doskonałym przykładem wytworu eurocentrycznej tożsamości, jego nacisk na bezosobowość (ucieczkę od osobowości) wielkich dzieł zbliża się do sedna sprawy. Takie wyrzeczenie się własnej tożsamości nie jest jednak wynikiem, jak przedstawia to Eliot, utożsamienia się z „umysłem Europy – umysłem swego kraju – umysłem, który, jak uczy się [pisarz], jest znacznie ważniejszy niż jego prywatny umysł”¹⁴. Tym, co dla przyszłego pisarza kanonicznego jest ważniejsze niż „jego prywatny umysł” nie jest tożsamość, która jest większa od jego własnej („umysł Europy”), ale tkwiący w niej brak, który może on wykorzystać do podważenia tego wszystkiego, co „umysł Europy” sobą reprezentuje.

Można tu nawet pójść dalej i stwierdzić, że każde dzieło warte nazwania go kanonicznym jest napisane w języku, który jest w znacznym stopniu niezrozumiały dla współczesnych, jeśli wziąć pod uwagę jego znaczenie czy też „przesłanie” (czyli jego tożsamość), ponieważ chce ono zrujnować zwyczaje czytelnicze, by pozwolić niemożliwemu przeświecać przez język, otwierając przestrzeń tego, co nienazywalne. Po takim traumatycznym doświadczeniu prawdziwie kanonicznego dzieła krytycy próbują zatamować krwotok języka za pomocą interpretacji, czyli próbują wpleść nowe dzieło w tkaninę kultury, powiedzieć nam jakie jest jego znaczenie. W mniejszym lub większym stopniu zawsze im się to udaje, jednak każde dzieło warte listy lektur, jeśli czytać je uważnie, zachowuje w sobie jakiś traumatyczny materiał, który nie pozwala się krytycznie „oswoić” – nawet u bardzo „tożsamościolubnych” autorów, jak pokazuje przykład Dickensa, można znaleźć takie miejsca i one właśnie tworzą prawdziwe doświadczenie literatury.

Można zatem stwierdzić, że nic bardziej nie kontestuje kanonu niż on sam i tego właśnie nie chcą widzieć aktywiści polityki tożsamościowej, niezależnie czy należą oni do grupy hegemonicznej czy nie. Zamiast tego przyjmują oni pozycję doskonale historyczną: zachowują się jakby kontestowali Mistrza-Pana (kanon, władze uniwersyteckie), jednak kontestacja ta przyjmuje formę zarzucania go różnego rodzaju żądaniami, które wszystkie sprowadzają się do domagania się, by *wykonał on pracę za nich*. Innymi słowy, zamiast napisać dzieło, które wstrzą-

14. T.S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, w: *Twentieth Century Poetry: Critical Essays and Documents*, red. Graham Martin i P. N. Furbank, Milton Keynes, The Open University Press 1975, s. 81.

snęłoby posadami kanonu i zajęło miejsce dzieł, które zdają im się wątpliwe, domagają się policji literackiej, która usunęłyby z przestrzeni publicznej rzeczy, które z ich punktu widzenia wydają się nieprzyjemne.

By pokazać, że nie uprawiam tu tylko „teorii”, pozwolę sobie przytoczyć jeden przykład pisarki, której praktyka w dużej mierze odpowiada ideom, które starałem się przedstawić. Jedną z niewielu prawdziwie feministycznych pisarek, jakie znam, jest Elfriede Jelinek, która w pewnym sensie wprowadza w życie program Virginii Woolf, jednak z większymi sukcesami i w pozbawiony złudzeń sposób. Znany problem Woolf polegał na braku prekursorów pisarstwa kobiecego, gdyż według niej cała tradycja była męska, a piszące kobiety tylko ją naśladowały. A zatem trzeba było stworzyć kobiecy język od podstaw. Właśnie to Woolf wyznaczyła sobie za zadanie – stworzyła język bardziej „płynny”, eteryczny i rzekomo „matczyński”, mniej racjonalistyczny i opisowy, niż „męski” język literatury wiktoriańskiej, który odziedziczyła. Jest to niewątpliwie jej estetyczne osiągnięcie, jednak oczywistym momentem fałszywej identyfikacji staje się tutaj już sam cel, bycie „bardziej eterycznym i mniej racjonalistycznym” (inny sposób na wyrażenie bycia „słabym i histerycznym”), ponieważ są to właśnie cechy, z którymi męska tradycja wiktoriańska utożsamiała kobiecość jako taką, co pokazuje, że Woolf, pomimo swej krytycznej postawy, stała się ofiarą (fałszywego) utożsamienia się z męską fantazją kobiecości panującą w jej kulturze. Dlatego też jej osiągnięcie jest dwuznaczne – wynalazła ona język dla nie istniejącego wytworu męskiej fantazji. Nic dziwnego zatem, że wyczyn ten mści się na jej pisarstwie, w którym mamy do czynienia ze wszechobecnym transcendentalnym znaczącym nieustannie przywoływanym przez jej prozę w postaci Prawdy ukrytej pod powierzchnią zjawisk, którą można uchwycić za pomocą kobiecej praktyki artystycznej lub intuicji¹⁵.

Problem Jelinek pokrywa się z problemem Woolf – nie ma pisarstwa kobiecego, pomimo feministycznych praktyk ostatnich czterdziestu lat; nawet Ingeborg Bachmann nie może służyć za przykład¹⁶ – jednak nie utożsamia się ona z żadnym obrazem. Ponieważ nie może znaleźć dla siebie miejsca w języku, gdyż nie ma w nim dla niej jako kobiety punktu identyfikacji, jej pisarstwo staje się atakiem na język (na język jako narzędzie produkujące tożsamości, w szczególności tożsa-

15. Rozmyślania pani Ramsay z *Do latarni morskiej* mogą posłużyć tu za jeden z bardziej znanych przykładów: „istnieje jakaś stałość, równowaga, spójność – jakiś trwały związek rzeczy; coś niepodlegającego zmianom, co stale lśni jak rubin [...] na tle rzeczy ulotnych, złudnych, chybotliwych; po raz wtóry tego dnia doznała uczucia odprężenia i wytchnienia. Z takich właśnie chwil, myślała, składa się to, co pozostaje na zawsze” (Virginia Woolf, *Do latarni morskiej*, przeł. Krzysztof Klinger, Warszawa, Czytelnik 2005, s. 118–119; tłumaczenie zmienione).

16. *W ogóle mnie nie ma...*, z Elfriede Jelinek rozmawia Riki Winter, „Literatura na świecie” nr 1–2, 1997 (306–7), s. 50.

mości *kobiece*). Efektem takiego przeorania języka jest to, że jego dotychczasowe znaczenia ulegają dewastacji, ponieważ dezorganizuje ona język jako miejsce figur, które umożliwiają dominację (co jest tylko inną nazwą identyfikacji). Konsekwencje tego widać gołym okiem: niemożliwy (nie posiadający swego miejsca) wymiar *écriture feminine* prześwieca przez język. Jednak nie jest to przyjemne lśnienie, nie ma w nim nic miłego, nie jest to język ani piękny ani siostrzany – jego czytanie jest bolesne i wyczerpujące. Przeżycie, które ma nas zmienić może mieć tylko taką formę: doświadczyć tego, co znaczy pisać jak kobieta, to jak zaleźć się na wielkiej wysokości bez butli tlenowej. Jeśli język ma iść pod prąd prehistorii męskiej dominacji¹⁷, która musi się odzwierciedlać już w samej formie języka, nic miłego nie można się po takim doświadczeniu spodziewać – zobaczymy więc *écriture masculine* w konwulsjach. W ten sposób ukazuje się nienazywalne.

17. U Jelinek niesławna przeszłość niemiecka, która jest też przeszłością austriacką (nawet bardziej, ze względu na brak denazyfikacji w tym kraju) wiąże się ściśle z męską dominacją w języku.