

Martin Jay

Fotografia i wydarzenie

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (131), 161-182

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.

Prezentacje

Martin JAY

Fotografia i wydarzenie¹

„Język, w którym porusza się fotografia – wedle słów powieściopisarza i krytyka Johna Bergera – to język wydarzeń”². „W przypadku fotografii – dodaje historyk sztuki, Thierry de Duve – mamy właściwie do czynienia z paradoksem wydarzenia wiszącego na ścianie”³. Jeśli stwierdzenie to dotyczy wszystkich zdjęć rejestrujących zarówno poszczególne momenty w czasie, jak i przedmioty w przestrzeni, to tym prawdziwsze jest ono dla tych fotografii, które przykuwają naszą uwagę jako dokumenty historyczne. Na historię bowiem – jak nam się często powtarza – składają się nie tyle zwyczajne wypadki lub zajścia, odchodzące w większości w słuszne zapomnienie, ile raczej wydarzenia na tyle ważne, by zapewnić sobie miejsce w naszej pamięci. Trzeba nam jednak spytać, czym dokładnie jest „wydarzenie”? Jak fotografie rejestrują i zatrzymują to, co słusznie zaliczyć można do tej właśnie kategorii? W swoim wystąpieniu chciałbym położyć nacisk na pojęcie „wydarzenia”, będące źródłem ożywionej dyskusji w ramach niedawnej *French theory*, by następnie zaproponować pewną refleksję nad jego znaczeniem dla wciąż ogrywających ważną rolę rozważań poświęconych fotografii zawartych w *Świetle obrazu* Rolanda Barthes’a. Stawiam sobie za cel wykorzystanie i nadanie

-
- ¹ Wykład wygłoszony w ramach Seminarium Jagiellońskiego organizowanego przez Centrum Studiów Humanistycznych UJ, Katedrę Antropologii Literatury i Badań Kulturowych UJ przy wsparciu finansowym programu *Patterns/Erste Foundation*. Uniwersytet Jagielloński, Wydział Polonistyki, Aula im. Jana Błońskiego, 19 listopada 2010 roku.
 - ² J. Berger *Understanding a photograph*, w: *Classic essays in photography*, ed. A. Trachtenberg, Leete’s Island Books, New Haven 1980, s. 293.
 - ³ T. de Duve *Time exposure and snapshot: The photograph as paradox*, w: *Photography theory*, ed. J. Elkins, Routledge, New York–London 2007, s. 109.

Prezentacje

sensu stwierdzeniu Bergera mówiącego, że „język wydarzeń jest językiem, w którym porusza się fotografia”, a tym samym wyklarowanie związku narracji historycznej z fotografiami przeszłości.

Aby uzasadnić słuszność swojego wywodu, chciałbym skoncentrować się zwłaszcza na tym, co zwykło się nazywać „wydarzeniami” maja 1968 roku we Francji oraz przyjrzeć się dyskursowi „wydarzenia”, jaki pojawił się w ich następstwie. Zakończę rzutem oka na fotografie wykonane wówczas przez znakomitego fotoreportera Serge’a Hambourga, wystawiane niedawno w Stanach Zjednoczonych. Ironia związana z wyborem „wydarzeń” opisujących maj 1968 roku bierze się stąd, że przez minione dwadzieścia lat najbardziej wpływała szkoła historyczna we Francji – jaką są Annales, związane z postacią Fernanda Braudela – umniejszała rolę narracji historycznej odwołującej się do oderwanych i efemerycznych wydarzeń (zwanej przez François Simianda „histoire événementielle”) na rzecz poszukiwania głębokich struktur mogących przetrwać w długich okresach czasu⁴. Powód tej wrogości został zwięźle wyłożony przez Braudela w jego klasycznej pracy *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*; „wydarzenie jest eksplozywnie, to jakaś *nouvelle sonante* [kwestia chwili], jak mówiono w XVI wieku. Złudnym wydarzenia przenika do umysłów współczesnych, ale w nich nie osiada, a wywołujący go płomień jest niemal niedostrzegalny”⁵. Naśladując nauki społeczne z ich upodobaniem do analizy porównawczej, stałych wzorców i statystycznych prawidłowości, szkoła Annales wystrzegła się tradycyjnych narracji historycznych opartych na życiorysach wielkich postaci, kronice reżimów politycznych i taktycznym zapleczu decydujących bitew. Za główny przedmiot zainteresowania obierano trwałe lub podlegające niespiesznym przemianom systemy społeczno-ekonomiczne oraz wspólnotowe *mentalités* danej kultury. Mierząc się z tymczasowymi zmianami, pomijano gwałtowny przepływ codziennych wypadków na rzecz bardziej stałego rytmu trwałych struktur, uwarunkowanych tyleż przez geografie, co kulturę. W tej samej epoce francuski marksizm, znalazłszy się w rękach teoretyków pokroju Louisa Althussera i Étienne’a Balibara, również odrzucił prymat oderwanych od siebie, występujących w diachronicznym porządku wydarzeń, na przykład w pracach *W imię Marksa* i *Czytanie „Kapitału”*.

Przed rokiem 1968 strukturalistyczna koniunktura miała się już jednak ku końcowi, a wielu francuskich myślicieli postanowiło na nowo przemyśleć własną wrogość wobec roli „wydarzenia” w historii. Socjologowie tacy, jak Edgar Morin

⁴ Jak wskazuje Peter Burke, zamach na wydarzenia dokonywany w imieniu struktury miał już miejsce w historiografii wcześniej, np. w oświeceniu u Voltaire’a oraz Johna Millara, a potem na początku XX wieku u takich brytyjskich historyków, jak Lewis Namier i R.H. Tawney. Zob. P. Burke *History of events and the revival of narrative*, w: *New perspectives on historical writing*, ed. tenże, Pennsylvania State University Press, University Park (Pa.) 1992, s. 233.

⁵ F. Braudel *The Mediterranean*, w: *Histories. French constructions of the past*, ed. J. Revel i L. Hunt, New Press, New York 1995, s. 118.

i Pierre Nora, chętnie mówili o jego „powrocie”⁶. Rzeczywiście powróciło ono zwołaniem o pomstę, jako że wahadło dziejów zaczęło szybko przemieszczać się w przeciwnym kierunku. Nawet przedstawiciele strukturalizmu pokroju Rolanda Barthes’a – znajdującego się wciąż pod jego wpływem – mówili o wyzwaniach związanych ze „spisywaniem wydarzeń”⁷. Wkrótce „wydarzenie” zyskało niebotyczne znaczenie, które wyniosło je ponad konwencjonalnie przyjęte rozumienie pojęcia. Jeszcze przed schyłkiem XX wieku nabrało ono aury czegoś głęboko znaczącego, co uwidaczniało się w niemal czołobitnym sposobie wykorzystywania go przez najważniejszych teoretyków społecznych i filozofów. Pozostało jednak pytanie: w jaki sposób definiować jego granice i interpretować znaczenie? Co można by zaliczyć do kryteriów prawdziwego „wydarzenia”?

W kolejnej części tego wystąpienia chciałbym prześledzić niektóre wysiłki podejmowane zarówno przez historyków, jak i niehistoryków, by nadać sens idei „wydarzenia”, a następnie zbadać jego implikacje dla fotografii pojmowanej jako „język wydarzeń”. Jak się okaże, odrodzenie zainteresowania wydarzeniami miało, najogólniej rzecz ujmując, dwie – bardzo różne – konsekwencje. By uprzedzić wnioski: mogło ono albo wyrażać odnowioną wiarę w narrację jako konstytutywny tryb prezentacji historycznej, funkcjonując w roli kluczowego elementu obdarzonej znaczeniem historii, albo też być wykorzystywane do dyskredytowania narracji w sposób jeszcze bardziej radykalny, niż miało to miejsce w ramach alternatywnych zainteresowań trwałymi strukturami. W tym drugim przypadku „wydarzenie” było wyznacznikiem czegoś tak głębokiego lub niewysłowionego, że żadna spójna opowieść nie była w stanie go objąć. Przy pomocy *Światła obrazu* Rolanda Barthes’a spróbujemy zrozumieć, jak przedstawione wyżej napięcie przeniknęło w domenę fotografii, zwłaszcza fotografii historycznej.

* * *

Wśród tych, którzy pierwsi postawili wyzwanie strukturalistycznemu gestowi odrzucenia wydarzeń, był Jean-François Lyotard: uczynił to w swoim wstępie do

⁶ E. Morin *Le retour de l'événement*, „Communications” 1972 nr 18; P. Nora *Le retour de l'événement*, w: *Faire de l'histoire*, red. J. le Goff i P. Nora, t. 1, Gallimard, Paris 1974.

⁷ R. Barthes *Writing the event* (1968), w: *The rustle of language*, trans. R. Howard, Farrar, Straus and Girou, Berkeley 1986. Kończy on stwierdzeniem dotyczącym „krytycznego aspektu dawnego systemu istniejącego w ramach interpretacji, a więc operacji, dzięki której przypisuje się pewnemu zestawowi bezładnych lub wręcz sprzecznych fenomenów pewną jednolitą strukturę, głębokie znaczenie, «prawdziwe» wyjaśnienie. Odtąd interpretacja musi powoli torować drogę nowemu dyskursowi, którego celem nie jest objawienie unikalnej i «prawdziwej» struktury, ale ustalenie wzajemnego oddziaływania wielu struktur: ustalenie podlegające zapisaniu, czyli odłączone od prawdy mowy; dokładniej rzecz biorąc, to właśnie relacje organizujące współistniejące struktury, podległe wciąż nieznanym regułom, muszą tworzyć przedmiot jakiejś nowej teorii” (s. 154).

Prezentacje

nigdy nieopublikowanej książki poświęconej zjawisku określanemu wówczas jako „Ruch 22 marca”⁸. Tytuł odnosił się do studentów Uniwersytetu Nanterre, okupujących budynek administracji na znak protestu przeciw aresztowaniu sześciu liderów Narodowego Komitetu na rzecz Wietnamu, jakie miało miejsce 22 marca 1968 roku. W swojej krótkiej pracy Lyotard odróżnił „system” od „wydarzenia”. Ten pierwszy został stworzony, by regulować „wprowadzenie, dystrybucję i zanik energii, jaką [grupa ludzi] wykorzystuje do tego, by egzystować”⁹, co uwidacznia się w ramach instytucji kumulujących ową energię w polu, gdzie w obiegu znajdują się takie zjawiska, jak ekonomia, język czy pewna sieć powinowactw. Analiza strukturalna oparta na saussure’owskiej lingwistyce – przekonywał Lyotard – okazała się niezdolna do definiowania zjawisk tego pola, a to ze względu na nieumiejętność wyjaśniania rewolucyjnych wybuchów, wiążących się z „pewną właściwością siły wymykającej się logice znaczącego”¹⁰. W przeciwieństwie do ekonomii politycznej, antropologii społecznej i lingwistyki historia to taka dyscyplina, która poważnie bierze pod uwagę tego rodzaju siłę, pojmując ją jako wydarzenie. „Wydarzeniem – wyjaśnia Lyotard – można nazwać oddziaływanie na system takiego dopływu energii, którego ów system nie jest w stanie skumulować i rozparcelować; wydarzenie byłoby traumatycznym spotkaniem napływającej energii z regulatywnymi instytucjami”¹¹.

Samoregulujący się system, to znaczy kapitalizm – kontynuuje Lyotard – mierzy się z tego typu wydarzeniami wówczas, gdy jego próby podporządkowania sobie wcześniejszych mechanizmów funkcjonowania życia społecznego napotykają na opór albo kiedy istniejąca w danej chwili energia nie może być w pełni poddana mechanizmowi regulacji i ujarznienia. W tej drugiej sytuacji, najbardziej dlań interesującej ze względu na następstwa maja 1968 roku, pojawiły się dwa porządki nazwane przez niego porządkiem ilościowym i jakościowym, przy czym ten ostatni jawił się jako bardziej „enigmatyczny”¹². Pierwszy z wymienionych wiązał się z ulubionymi zjawiskami marksistów: nadprodukcją oraz technologiczną bezużytecznością. Choć Lyotard nie przeszedł jeszcze swojej fazy marksistowskiej, nie odmawiał tym zjawiskom doniosłości, interesował się jednak drugim porządkiem, momentem, „kiedy to odpowiadające za przepływ energii formy (instytucje, w zna-

⁸ J.-F. Lyotard *March 23, w: Political writings*, trans. B. Readings i K.P. Geiman, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993. Lyotard nie był historykiem, ale jego dzieło często podejmowało refleksję nad założeniami narracji historycznej, zwłaszcza gdy prowadziły one do jednego, normatywnego *grand récit*. Zob. doceniającą tego typu refleksję pracę S. Cohen *The use and abuse of history according to Jean-François Lyotard*, „Parallax” 2000 nr 17 (październik-grudzień).

⁹ Tamże, s. 63.

¹⁰ Tamże, s. 64.

¹¹ Tamże. Ogólne znaczenie wydarzeń w dziele Lyotarda rozważa G. Bennington *Lyotard. Writing the event*, Manchester University Press, Manchester 1988.

¹² Tamże, s. 65.

czeniu, jakie przypisałem temu pojęciu) same przestają być zdolne do opanowania energii – kiedy stają się przestarzałe. Związek między energią a mechanizmem jej regulacji podlega mutacji. Ta enigma to jedyne wydarzenie warte swej nazwy, moment, gdy mechanizm regulacyjny napotyka energię, której nie jest w stanie opanować¹³. By nadać owej wymykającej się kontroli energii jakiś sens, Lyotard zwraca się w stronę teorii „ekonomii libidinalnej”, rozwijanej przezeń mniej więcej w tym samym czasie¹⁴. „Wydarzenie jako siła jakościowa jest niemożliwą do wytłumaczenia mutacją w porządku pragnienia, na przykład: tam, gdzie pragnienie podlega *wyparciu* w jakimś obiekcie (w ramach religijnych społeczeństw uznających zobowiązanie), pojawi się w postaci *wykluczenia* (w naukowym, ekonomicznym, politycznym itd. „pozytywizmie” porennesansowego i kapitalistycznego społeczeństwa)¹⁵. Ruch 22 marca – podsumowuje Lyotard z optymizmem, który wkrótce okaże się bezpodstawny – jest wydarzeniem w każdym tego słowa znaczeniu; ale tylko dopóki przynależy do porządku jakościowego, „wykonuje on pracę wyzwolenczą [unbinding], pracę antypolityczną, niosącą ze sobą raczej upadek niż wzmocnienie systemu”¹⁶.

Nawet po tym, jak „wydarzenie” przestało oznaczać rewolucyjne pęknięcie zagrożające systemowi – jak to miało miejsce, gdy Lyotard odwrócił się od marksizmu ku postmodernizmowi – pozostało jednak figurą radykalnego zerwania i niewspółmierności. W gruncie rzeczy dla Lyotarda zaczęło funkcjonować jako wyznacznik absolutnej wolności¹⁷. W pochodzącej z roku 1982 dyskusji nad Kantowską filozofią historii w *The sign of history*, skoncentrował się na niemieckim pojęciu *Begebenheit*, tłumaczonym jako „wydarzenie”, które

wprzęgnięte w ludzkie doświadczenie historyczne musi wskazywać przyczynę, której oznaki pozostają niezdeterminowane (*unbestimmt*) w odniesieniu do czasu (*in Ansehung der Zeit*) – w zasadzie tej rozpoznajemy zdanie stwierdzające niezależność przyczynowości realizującą się poprzez wyzwolenie z diachronicznej serii mechanicznego świata.¹⁸

W kontekście rewolucji francuskiej Lyotard twierdził, że Kant pojmował „wydarzenie” w połączeniu z wzniosłością ze względu na opór stawiany przez to pojęcie próbom podporządkowania go szeregowi kategorii poznawczych i towarzyszą-

13 Tamże.

14 J.-F. Lyotard *Libidinal economy*, trans. I. Hamilton Grant, Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1993.

15 J.-F. Lyotard *March 23*, s. 65.

16 Tamże, s. 65-66.

17 Połączenie wydarzenia z radykalną wolnością stało się jednym ze znaków rozpoznawczych poststrukturalistycznej odnowy tego pojęcia, np. w dziele Jean-Luca Nancy'ego. Zob. tegoż *The surprise of the event*, w: *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett, Routledge, London, 1998.

18 J.-F. Lyotard *The sign of history*, w: *The Lyotard reader*, ed. A. Benjamin, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1989, s. 400.

Prezentacje

ce mu poczucie „entuzjazmu”. Obecnie, podsumowywał, *Begebenheit* wymyka się zarówno ograniczającej władzy dominującego podmiotu, jak i próbie kapitalistycznej racjonalizacji, usiłującej zawrzeć je w sobie.

Podczas gdy Lyotard wypracowywał swoje pojęcie „wydarzenia” jako znaku radykalnej wolności, wzniosłej niemożności reprezentacji i niepodlegającej regeneracji energii libidinalnej, inny filozof – który odcisnął nie mniej głębokie piętno na poststrukturalistycznym myśleniu, Gilles Deleuze – rozwijał je na swój własny, idiosynkratyczny sposób. W *The logic of sense* opublikowanej w 1969 roku, Deleuze sporo uwagi poświęcił pojęciu „wydarzenia”. Trudno w prosty sposób sparafrazować zawiłą i pełną wyzwania argumentację przedstawioną w tej niezwyklej książce, ale kilka orientacyjnych uwag będzie tutaj na miejscu. *The logic of sense* otwiera wiele mówiące nawiązanie do enigmatycznych dzieł Lewisa Carrolla, które, jak mówi Deleuze, „dotyczą pewnej kategorii wyjątkowych zjawisk: wydarzeń, czystych wydarzeń”¹⁹. Definiuje je jako „jednoczesność stawania się z jej właściwością wymykania się teraźniejszości. Tak długo, jak to się udaje, owo stawanie się nie toleruje rozróżnienia na przed i po, na przeszłość i przyszłość”²⁰. Paradoksalnie, wydarzenia afirmują oba kierunki jednocześnie: „czynny i bierny, przyczynę i skutek, więcej i mniej, za dużo i w sam raz, już i jeszcze nie. Nieskończenie podzielne wydarzenie zawsze zawiera oba wymiary jednocześnie. To coś wiecznego, co właśnie się wydarzyło, ale nigdy coś, co się właśnie wydarza”²¹. Działając raczej na powierzchni niż na poziomie jakiejś domniemanej głębi – niemającej nic wspólnego nawet z króliczą norą, w którą wpadła Alicja z opowieści Lewisa Carrolla – wydarzenia nie posiadają zewnętrznego wobec nich sensu, żadnego ukrytego znaczenia, na które można by je przełożyć. Są fałdkami bycia, zakłócającymi stan rzeczy niczym światło błyskawicy na zachmurzonym niebie, są wirtualną potencjalnością obecną w tym, co teraźniejsze.

Wyraźnie widać, że Deleuze nie był filozofem zamierzającym przekształcać swoją teorię wydarzenia w narzędzie opisywania historii we właściwym tego słowa znaczeniu²², jednak jego ideę szybko wcielono w myśl innego luminarza poststrukturalizmu, jakim był Michel Foucault z jego archeologiczną i genealogiczną metodą, która miała pomóc nam w nadawaniu sensu przeszłości²³. Choć sam był studentem

¹⁹ G. Deleuze *The logic of sense*, trans. M. Lester i Ch. Stivale, ed. C.V. Condas, Columbia University Press, New York 1990, s. 1.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 8.

²² Zob. rozważania dotyczące sposobów wyraźnego rozróżniania przezeń własnego pojęcia „stawania się” od pojęcia „historii”: P. Patton *Events, becoming and history*, w: *Deleuze and history*, ed. J.A. Bell i C. Colebrook, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

²³ Th.R. Flynn *Michel Foucault and the career of the historical event*, w: *At the nexus of philosophy and history*, ed. B. P. Dauenhauer, University of Georgia Press, Athens (Ga.) 1987.

Althussera, zaliczanym początkowo w poczet strukturalistów²⁴, szybko, bo zanim nadeszły lata 70., odstąpił od ich najbardziej fundamentalnych założeń. Postawa ta uwidacznia się w napisanej przezeń recenzji dwóch książek Deleuze'a: pochodzącej z roku 1970 *The logic of sense* oraz *Różnicy i powtórzenia*, w których otwarcie interpretował dzieła filozofa jako odrzucenie strukturalistycznej pogardy wobec „wydarzenia”. Antyfenomenologiczna filozofia Deleuze'a – nomadyczna afirmacja teatralnej powierzchni w miejsce poznawczych lub pełnych sensu głębi – stanowiła oszalałymi koktajl myśli Nietzschego i Spinozy i jako taka może wydawać się trudna do wykorzystania w analizie historycznej, niemniej jednak wydaje się, że Foucault znalazł w niej co najmniej inspirację dla dokonywanej przez siebie rewindykacji wagi wydarzenia. Chodziło mu przy tym niewątpliwie o taki jego wariant, którego nie sposób porównać z tym, co kryło się za historiograficzną narracją wzgardzoną przez strukturalistów w latach 60. Podczas gdy ta druga sytuowała wydarzenia jako momenty zwrotne lub momenty szczególnie znaczące w fabularyzowanej opowieści, w pełni zintegrowane z wzorcem postępu lub upadku, on sam podążał śladem Deleuze'a, kładąc nacisk na ich idiosynkratyczną i nieredukowalną jednostkowość. Foucault nie zakładał, że każde wydarzenie polega na erupcji bezwzględnej nie-współmierności i absolutnej wolności. W wykładzie inauguracyjnym wygłoszonym w Collège de France w roku 1970, podkreślał wagę poszukiwań polegających na ujawnieniu nowych zespołów wydarzeń na wszystkich poziomach zdecentralizowanej historycznej totalności. „Ważne jest to – przekonywał z dyskretnym ukłonem w stronę Deleuze'a – że historia nie uznaje wydarzenia bez zdefiniowania serii, do której ono należy, bez określenia sposobu analizy, z której owa seria powstaje, bez odkrycia regularności zjawisk i prawdopodobnych granic ich występowania, bez pytań o zmiany, odchylenia i ruchy krzywej, bez dążeń do określenia warunków, od których one zależą”²⁵. Oczywiście jest to, że nie istnieje żaden „historyczny podmiot”, ani aktualny, ani potencjalny, którego intencjonalność wywoływałaby wydarzenia. Nie ma też ujednoczonego procesu ewolucji historycznej, dialektycznej mediacji, teleologicznego horyzontu lub opartego na prostym następstwie przyczynowo-skutkowym determinizmu, jak uważali wcześniej niektórzy historycy. Ale historia nie porzuca tego rodzaju poszukiwań,

aby odnaleźć struktury wcześniejsze, obce lub wrogie wobec wydarzenia. Czyni to raczej po to, by ustanowić różnorodne, raz zbieżne, innym zaś razem rozbieżne – lecz nigdy nie autonomiczne – serie, umożliwiające określenie właściwego umiejscowienia [locus] wydarzenia, granic jego płynności i warunków pojawienia się.²⁶

²⁴ Zob. rozważania dotyczące podobieństw między Foucaultem a szkołą Annales w latach 60.: Th.R. Flynn *Sartre, Foucault and historical reason. A poststructuralist mapping of history*, t. 2. rozdz. 1, University of Chicago Press, Chicago 2005.

²⁵ M. Foucault *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 40.

²⁶ Tamże.

Prezentacje

Serie te, z których wydarzenia się wyłoniły, należy rozumieć jako nieciągle względem siebie, niezdeterminowane nadrzędnym kodem, posiadające pewną własną, niczym niemotywowaną, przypadkowość.

Krótko mówiąc, wydarzenia – czy to rozumiane jako erupcja wolności (jak u Lyotarda), czy jako czysta, jednostkowa różnica (jak u Deleuze'a), czy jako punkt przecięcia się całej serii zbieżnych i rozbieżnych wobec siebie zjawisk pozwalających wydarzyć się czemuś nieoczekiwanemu (jak u Foucaulta) wróciły z wygnania na marginesy historycznego dyskursu, na które zostały skazane w okresie rozkwitu szkoły *Annales* przed rokiem 1968. W rękach innych francuskich myślicieli tej epoki, waga „wydarzenia” wzrosła jeszcze bardziej, co można postrzegać jako zjawisko metafizyczne raczej niż historyczne, aczkolwiek waloryzowane bardziej negatywnie niż pozytywnie. Zanim zajmę się kwestią znaczenia tego wszystkiego dla fotografii, chciałbym przyjrzeć się jeszcze dwóm teoretykom, filozofom: Jacques'owi Derridzie i Alainowi Badiou. Wcześniej jednak muszę otworzyć krótki nawias, by rozważyć wpływ kolejnego czciciela „wydarzenia”, tym razem pochodzącego zza Renu, którego przemyślenia na ten temat okazały się szczególnie wpływowe we Francji; chodzi o Martina Heideggera²⁷. Używany przez niego na określenie „wydarzenia” termin to *Ereignis*, posiadający znaczenia i konotacje nieobecne w *Begebenheit*²⁸. Chociaż ściśle wiąże się on z *sich ereignen* („zdarzyć się” lub „zajść”), utrwalone w nim znaczenie implikujące własność – od przymiotnika *eigen* – pozwala czasem, by tłumaczyć go jako „przyswajanie”, „wydarzenie przyswojenia” lub nawet w formie neologizmu: „uwłaszczenie”.

Niech mi będzie wolno – za cenę pewnych uproszczeń – skupić się na kilku uderzających implikacjach złożonego wyводу Heideggera. Po pierwsze, wiąże się on z jego dojrzałe pojmowanym pojęciem „doświadczenia”, które zdecydowanie odróżniał od „doświadczenia przeżywanego” czy też *Erlebnis*, błędnie łączzonego przez jego najwcześniejszych francuskich czytelników z podmiotową wewnętrżnością²⁹. Podczas gdy to ostatnie implikuje sferę znaczeń prerefleksyjnych, umie-

²⁷ Rzecz jasna, wczesna recepcja nie koncentrowała się raczej na pojęciu wydarzenia. Zob. E. Kleinberg *Generation existential. Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca 2005. Pojawiło się jednak kilku francuskich tłumaczy, jak M. Haar i J. Beaufret, którzy dostrzegli jego znaczenie. Zob. T. Rockmore *Heidegger and French philosophy. Humanism, anti-Humanism and being*, Routledge, London 1995.

²⁸ W obszernej literaturze na temat Heideggera słowu temu poświęcono sporo uwagi. Zob. np. hasło *Event, happening, occurrence* w: M. Inwood *A Heidegger dictionary*, Blackwell, Oxford 1999 oraz R. Bernasconi *The question of language in Heidegger's history of being*, Humanities Press, Atlantic Highlands (N.J.) 1985, rozdz. 6. Należy zauważyć, że nie był on pierwszym niemieckim filozofem komentującym *das Ereignis*, termin używany, np. przez Nietzschego w *To rzeźb Zaratustra*, w części poświęconej „wielkim wydarzeniom” (przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, PIW, Warszawa 1999, s. 170).

²⁹ Zob. próbę wyjaśnienia różnic: M. Jay *The lifeworld and lived experience*, w: *A companion to phenomenology and existentialism*, ed. H.L. Dreyfus i M.A. Wrathall, Blackwell, Malden (Mass.) 2006.

scowionych wewnątrz podmiotu, wyposażonego w intencjonalność, doświadczenie *Ereignis* ma charakter bardziej fundamentalny, bierny i bezosobowy. Po drugie, sugeruje ono przyswojenie bycia, w przeciwieństwie do trywialnych zdarzeń codzienności właściwych bytom i toczących się na bardziej powierzchownym poziomie, ontycznym raczej niż ontologicznym. Przyswojenie, które tu zachodzi, nie stanowi jednak przyswojenia bycia przez człowieka (lub *Dasein*), lecz – odwrotnie – raczej człowieka (lub *Dasein*) przez bycie. Wedle argumentacji Heideggera jest zatem czymś znacznie więcej niż zwykle *Begebenheiten*, tworzone przez „widzialne, dramatyczne, lecz powierzchowne wydarzenia”³⁰. I po trzecie, owo przyswojenie dokonywane przez człowieka nie implikuje pozytywnej obecności bycia w chwili dopełniającego się czasu, swoistej świeckiej paruzji, w której następuje kres wyobcowania poprzez wielką chwilę rekoncylacji i powrotu do domu. To raczej częściowe wyjawienie niż pełne posiadanie.

Wszystko to są przyprawiające o zawrót głowy kwestie i zapewne niezbyt łatwo je przełożyć na cokolwiek, co mogłoby choć trochę wspomóc historyka w jego wysiłku zmierzającym do ustalenia, czym są wydarzenia i jak można pojmować je z historycznego punktu widzenia. Niemniej jednak należy stąd wyciągnąć trzy lekcje ważne dla Derridy i Badiou, tych francuskich myślicieli, którzy zgłębiali te zagadnienia i usiłowali znaleźć odpowiedź istotną dla naszego współczesnego rozumienia przeszłości oraz historyczności naszego obecnego doświadczenia. Pierwsza dotyczy wyjątkowej doniosłości przypisywanej samemu pojęciu wydarzenia, doniosłości, która wyniosła je ponad sferę zwykłego wypadku czy zajścia i powiązała z czymś tak głębokim jak samo bycie. Choć obaj filozofowie zdystansowaliby się wobec Heideggerowskiego pojęcia „bycia”, przyswoili sobie jego lekcję wskazującą, iż wydarzenie jest czymś niezwykłym i głębokim, otwierającym pewne rozdarcie w tkaninie codziennego, przyziemnego życia. Zauważyliśmy już, że podobnie uważał Lyotard, choć przyjmował Freudowską perspektywę ekonomicznej libidinalnej przefiltrowanej przez Kantowskie pojęcie przyczynowości wolności. W przeciwieństwie do Lyotarda obaj traktowali poważnie Heideggerowski nacisk na zasadniczo bierną naturę wydarzenia, przynajmniej w takim stopniu, który nie wiązał wydarzenia z ludzkim przyswojeniem świata, z narzuceniem mu znaczenia lub panowaniem bądź dominacją nad przedmiotami znajdującymi się w naszym zasięgu. Wydarzenie nie jest skutkiem intencjonalnej *praxis*, ani indywidualnej, ani zbiorowej, chociaż oczywiście wiąże się z nim pewna opóźniona reakcja ze strony tych, którzy uznają je jako takie. I lekcja ostatnia: filozofowie ci zgadzali się z zaproponowanym przezeń rozumieniem wydarzeń jako zjawisk posiadających skomplikowany wymiar czasowy, który uniemożliwia im bycie jedynie zwykłymi, chwilowymi znakami przestankowymi w kontinuum czasu, wcieleniami tego, co Derrida potępił jako niechlubną „metafizykę obecności”.

Dla Derridy wydarzenie nie jest momentem zwierającym sensowną, spójną narrację. Nie jest też pojedynczym punktem, którego jedyna funkcja polega na

³⁰ M. Inwood *A Heidegger dictionary*, s. 56.

Prezentacje

zerwaniu kontinuum ani też objawieniem ontologicznej prawdy ukrytej w trywialnych ontycznych zajściach. Zamiast tego, stanowi zintensyfikowaną ekspresję zwicznietego czasu [time out of joint], który w *Specters of Marx* nazywał czasem „widmontologicznym” [hauntological]³¹. Oznacza to, że wydarzenie utrwała zarówno widmowy ślad minionych traum, jak i obietnicę przyszłości – przyszłości, która zawsze jest czymś, co przyjdzie, *avenir* będące zawsze czymś *à venir* – przyszłości, której przeznaczeniem jest spóźnione nadejście. W późniejszym eseju *A Certain Impossible possibility of saying the event* Derrida porównywał wydarzenie do niespodziewanego i nieodwzajemnionego daru, który przerywa bezproblemowe działanie ekonomii wymiany. Kiedy się przytrafia, „nie tylko pojawia się jako coś nieprzewidywalnego i nie tylko przerywa zwykły bieg historii, ale jest też absolutnie jednostkowe”³². Nadejście wydarzenia jest jak coś, co spada z wysoka, jak wertykalna wyrwa w horyzontalnym toku historii, coś, czego nie da się antycypować w normalnym horyzoncie oczekiwań; nie może być czymś przewidywalnym lub przepowiedanym. Mimo że wydarzenie miało miejsce, pozostaje rodzajem niemożliwości czy raczej wskazuje na splot możliwości i niemożliwości.

Jedną z implikacji tego opisu wydobywa na światło dzienne Jean-Luc Nancy w swoim przyczynku do tomu *Hegel after Derrida* zatytułowanym *The Surprise of the Event*. Niespodzianka, wyjaśnia Nancy, „jest nie tylko atrybutem, cechą, własnością wydarzenia, ale samym wydarzeniem, jego bytem lub istotą. To, co dochodzi do głosu w wydarzeniu, to nie tylko to, co się przytrafia, lecz także to, co zaskakuje”³³. Nie jest to to, co się zdarza, nadejście chwili takiej jak narodziny czy zgon, dopowiada, lecz samo to, że coś się zdarza, jest już wydarzeniem. Jest to, twierdzi Nancy, „pusty czas czy też obecność terażniejszości jako negatywności, tak jak się przydarza, a co za tym idzie, jako nie-obecności, a to wszystko dzieje się w taki sposób, że nie jest nawet tym, co „j e s z c z e nie jest obecne” (co ponownie wpisywałoby całość w serię następujących po sobie „teraźniejszości” już dostępnych „w samą porę”); wręcz przeciwnie, wszystko odbywa się tak, że owego czasu nic nie poprzedza i nic nie następuje po nim: to czas w swoim wylanianiu się, istniejący jako wylanianie”³⁴. Stanowi on tę właśnie negatywność, której nie może wchłonąć żadna wielka metanarracja, jak ma to miejsce u Hegla; jest pust-

31 J. Derrida *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*, trans. P. Kamuf, Routledge, New York 1994. Ogólne ujęcie zaproponowanego przezeń rozumienia wydarzenia znaleźć można w odpowiednim haśle książki N. Lucy *A Derrida dictionary*, Blackwell, Malden (Mass.) 2004.

32 J. Derrida *A certain impossible possibility of saying the event*, „Critical Inquiry” 2007 nr 33 z. 2, s. 446.

33 J.-L. Nancy *The surprise of the event*, w: *Hegel after Derrida*, s. 91. W innym miejscu ideę niespodzianki połączył Nancy z wolnością w sposób przywodzący na myśl twierdzenie Lyotarda. Zob. J.-L. Nancy *The experience of freedom*, Stanford University Press, Stanford 1993, rozdz. 11.

34 Tamże, s. 98.

ką, której nigdy nie da się wypełnić; dysharmonią, której fałszu nie można ułdzić; pęknięciem, które opiera się dialektycznemu uspołnieniu. Dla dekonstrukcjonistów – Derridy i Nancy’ego – wydarzenie znajduje się poza porządkiem tego, co rzeczywiste i tego, co tylko potencjalne, poza opozycją obecności i nieobecności; jako takie jest więc znakiem rzeczywistości widmologicznej [hauntological], a nie ontologicznej. Nie zawiera się w nim nigdy proste powtórzenie tego, co miało miejsce już wcześniej, a jedynie ślad przeszłości³⁵.

Alain Badiou, ostatni bohater mego wystąpienia, w sposób zdecydowany odciął się nie tylko od dekonstrukcji, ale tak naprawdę od całej filozofii poststrukturalistycznej, która, wedle jego opinii, żywiła nieuzasadnioną pogardę dla jednoznacznych, rozstrzygających twierdzeń. Otwarcie dokonał on rozróżnienia między sformułowaną przez siebie wykładnią wydarzenia a jego interpretacjami zaproponowanymi przez filozofów bliskich Deleuze’owi³⁶. Nie zmienia to jednak faktu, iż interpretacja przedsięwzięta przez Badiou bliska jest w wielu miejscach koncepcjom, o których była mowa już wcześniej. Refleksja nad wydarzeniem zajmuje szczególne miejsce w całym jego obszernym dziele, ale w sposób najbardziej szczegółowy przedstawił je dopiero w swoim *opus magnum*, książce *Being and the event* (*Bycie i wydarzenie*) opublikowanej w 1988 roku³⁷. Jak wskazuje przytoczony ty-

³⁵ Jedno z pierwszych omówień problematyki wydarzenia zaproponowanych przez Derridę pojawia się we wczesnym eseju *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, w którym wydarzenie sygnatury opisane zostało zarówno jako coś absolutnie jednostkowego, jak i opartego na tym, co je poprzedziło i co prawdopodobnie po nim nastąpi. „Czy taka całkowita jednostkowość zdarzenia sygnatury może w ogóle się ziścić?”, pyta Derrida, by następnie odpowiedzieć tak oto: „Ależ oczywiście, zawsze”. Potem jednak dodaje, że „jeśli [sygnatura] ma spełniać swe funkcje, to znaczy być sygnaturą czytelną, musi mieć formę powtarzalną, iterowalną, możliwą do naśladowania, musi oderwać się od jednostkowej intencji uobecnionej w chwili, gdy zostaje złożona” (J. Derrida *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 402). Czy jednak wszystkie zdarzenia, są, jak sygnatura, jednostkowe i, zarazem, iterowalne?

³⁶ A. Badiou *The event in Deleuze*, „Parrhesia” 2007 nr 2. Zasadniczą różnicę między nimi ujmuje on następująco: „W pierwszym wypadku [Badiou], wydarzenie zostaje odłączone od Całości [the One], jest oddzieleniem, przyjęciem pustki, czystym bez-sensem. W przypadku drugim [Deleuze], jest ono grą Całości, kompozycją i intensywnością plenum, kryształem (lub logiką) sensu” (s. 37). Jak dalej pisze, Deleuze „opowiada się po stronie przeznaczenia. Wydarzenie nie jest ryzykownym [hasardeux] przejściem z jednego stanu rzeczy do drugiego. Jest za to immanentnym znakiem Całości, jej efektem wynikającym z całokształtu stawania się. W wielości-która-się-staje, w przestrzeni pomiędzy wielościami – aktywnymi wielościami – wydarzenie stanowi przeznaczenie Całości (s. 39). Zob. również tegoż *Deleuze. The clamor of being*, trans. L. Burchell, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.

³⁷ A. Badiou *Being and the event*, trans. O. Feltham, Continuum, London 2006. Zob. także pomocne omówienie stawianych w niej tez: P. Hallward *Badiou. A subject to truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, rozdz. 5; porównania Badiou z Deleuze’em dokonuje V. Bergen *The precariousness of being and thought*

Prezentacje

tuł, Badiou znajduje się pod pewnym wpływem Heideggera, chociaż matematyczna interpretacja bycia, w znacznej mierze oparta na swobodnym odczytaniu teorii mnogości Georga Cantora, odróżnia go od niemieckiego filozofa, który przypisywał uprzywilejowaną pozycję językowi. W samej kategorii „wydarzenia” odzywają się już jednak dość wyraźne echa *Ereignis*, przynajmniej w ogólnym sensie pojmowanym jako zerwanie lub otwarcie pojawiające się w materii codziennej, monotonnej egzystencji. Wydarzenie wykracza również poza zwyczajną znajomość bycia lub – jak to lubi powtarzać Badiou – „encyklopedię”, umożliwiając głębszy wgląd w to, co z kolei nazywa „prawdą”. Prawdziwe wydarzenie jest więc dla niego ulotną, przygodną, nieprzewidywalną i przemijającą manifestacją czystego przypadku. Podczas gdy bycie pojawia się pod postacią czytelnych, matematycznych formuł, wydarzenie, jawi się jako „nadliczbowe” [supernumerary]³⁸, pozostając poza porządkiem normalności, nieprzynależne całości [the one], lecz ją przekraczające [ultra-one]. W perspektywie religijnej analogii, jaką – w nawiązaniu do św. Pawła (któremu zresztą poświęcił jedną ze swych późniejszych książek³⁹) – kreśli Badiou, wydarzenie okazuje się być darem łaski albo nawet niezasłużoną i nieuzasadnioną darowizną. Nic więc dziwnego, że jeden z komentatorów w ramach swego systemu określił „wydarzenie” mianem „dwudziestowiecznego awatara”⁴⁰ objawienia Bożego, chwilą apokaliptycznego odsłonięcia, a inny z kolei porównywał je z religijnym pojęciem momentu ostatecznego: *Kairos*⁴¹.

O tym, jak wielkie znaczenie ma pojęcie wydarzenia w filozofii Badiou, powiedzieć można jeszcze więcej, ale nadszedł już czas na częściowe podsumowanie mojego wyводу. Niezależnie od różnic, jakie dzielą wspomnianych francuskich teoretyków, pojawia się tutaj pewna liczba wspólnych im tematów. Odrzucają oni bowiem strukturalistyczną pogardę dla efemerycznych, powierzchniowych wydarzeń oraz poszukiwanie powtarzalnych, głęboko zakorzenionych wzorców. Wszy-

in the philosophies of Gilles Deleuze and Alain Badiou; B. Egedy *Counter-actualization and the method of intuition*, w: *Deleuze and philosophy*, pod ed. C.V. Boundas, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006. Polemika z prezentowanymi tezami: J. Mullarkey *Post-continental philosophy. An outline*, Continuum, New York 2006.

38 A. Badiou *Being and the event* (s. 199 w wydaniu francuskim).

39 A. Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, trans. J. Kutyla, P. Mościcki, wstęp K. Dunin, Korporacja Halart, Kraków 2007. Wydarzenie, powiada Badiou, „jest fałszywe zawsze wtedy, gdy nie zwiastuje nadejścia Syna Bożego. Za jego sprawą uczestniczyć możemy w darze synowskiej równości” (s. 49). Zastanawiające jest to, że Badiou umieszcza poza nawiasem przynajmniej połowę wszystkich żyjących istot; zastanawia też wyraźnie chrześcijańska wymowa jego słów.

40 A. Hollywood *Saint Paul and the New Man*, „Critical Inquiry” 2009 nr 4 (35), s. 869.

41 A. Calcagno *Badiou and Derrida. Politics, events and their time*, Continuum, London 2007, s. 98-109. Nie twierdzi on po prostu, że wydarzenie, o którym mówi Badiou, ma – przede wszystkim – wymiar ostateczny [kairological], lecz zwraca uwagę, że zakres pojęcia może ulec wzbogaceniu dzięki wprowadzeniu tej kategorii do opisu przedpolitycznych warunków pozwalających wydarzeniu zaistnieć.

scy przypisują wydarzeniu podniosły charakter roszadniającej rzeczywistość innowacji, czy to w postaci chwili wolności, radykalnej niespodzianki, energii libidinalnej, przywłaszczenia bycia, czy też gestu podważenia konwencjonalnych znaczeń. Wszyscy wspomniani filozofowie uznają czasowość wydarzenia nie tyle za punkt przepoławiający zwykły bieg czasu, lecz za zjawisko zawierające w sobie czas zwielokrotniony, na sposób „widmontologiczny” zachowujące w sobie ślady niedopełnionej przeszłości lub sygnalizujące pojawienie się lub – przynajmniej – obietnicę radykalnie innej przyszłości. Można również powiedzieć, ujmując rzecz bardziej przyziemnie, że dla wymienionych teoretyków wydarzenie nigdy nie jest „aktualnym wydarzeniem”. Jeśli posiada już jakąś elementarną czasowość, to byłaby ona właściwa czasowi przyszłemu uprzedniemu [future anterior], czasowi tego, co stanie się przeszłością dopełnioną już w ramach przyszłości⁴². Sama jednostkowość wydarzenia, jego opór wobec możliwości włączenia w całość kontekstualnego lub conceptualnego znaczenia, służy wspomnianym przeze mnie teoretykom jako wyznacznik jego wyjątkowości. Zdarzenie funkcjonuje bowiem w ich rozumieniu jako oznaka tego, co niewypowiadalne lub jako nadwyżka, która zawsze umyka wszelkim próbom pochwylenia.

Wbrew historycyzycznej wierze w narrację rozwoju, wymienionych teoretyków zajmowała problematyka zerwań i wyrw naruszających ciągłość upływającego czasu. Częstokroć nieufnie podchodzili do przekonania, zgodnie z którym wydarzenia miały być samowystarczalnymi, niezależnymi mikronarracjami, a woleli myśleć o nich jako o czymś, co wiąże się z koniecznością wielokrotnego przepracowania faktów, zapewniającego im raczej pluralistyczną otwartość, niż sensowne domknięcie⁴³. Ujmując rzecz nieco inaczej, a w skrócie, można powiedzieć, że tam, gdzie konwencjonalna historiografia widzi wydarzenie jako moment prerywający zwartą narrację rozwoju, teoretycy, których śladami dotąd podążaliśmy, stawiają to pojęcie w opozycji względem koherentnej struktury, jak i sensownej narracji, przeciw temu, co Hayden White określił mianem „formalnych”, ale i „kontekstualnych” strategii objaśniania⁴⁴. W tej perspektywie wydarzenie jest tym, co nigdy nie może ulec wchłonięciu ani przez kontekst, ani przez zabiegi formalne, albowiem wskazuje raczej na radykalne zerwanie nieprzerwanego rozwoju, niespodziewane nadejście nieoczekiwanego lub wręcz objawienie ontologicznej prawdy

⁴² Przykładem czasu przyszłego uprzedniego może być następujące zdanie: „kiedy on się tu zjawi, ja już zdążę wyjść z pokoju” [when he arrives I will have already left the room].

⁴³ Tę właśnie właściwość wydarzenia omawia A. Benjamin w książce *The plural event. Descartes, Hegel, Heidegger*, Routledge, New York–London 1993, gdzie stwierdza, że „wydarzenie nie może być nigdy współmierne ze sobą, albowiem w jego «sobość» jest już zawczasu wpisana wielość możliwości [...] Tym, czego nie może ono nigdy osiągnąć, jest absolutna skończoność lub koniec rozumiany jako dopełnienie” (s. 191).

⁴⁴ H. White *Formalist and contextualist strategies in historical explanation*, w: *Figural realism: Studies in the mimesis effect*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.

Prezentacje

i manifestację wolności, która wykracza poza ludzkie pojmowanie. Podobnie jak w przypadku „odrealnionych” wydarzeń właściwych literaturze modernizmu (że posłużę się terminem, który White zaczerpnął od Jamesona), wydarzenie w tym wydaniu jest pozbawione „jego tradycyjnej narracyjnej funkcji wskazującej na to, że w życiu wtargnął los, przeznaczenie, łaska, przypadek, opatrność lub nawet sama historia”⁴⁵. Jeśli więc wydarzenia rozumiane są jako nieciągłe i nieoczekiwane pęknięcia czasowości, niedające się w żaden sposób sprowadzić do punktu rodzielnego historii na przed i po, ani do kulminacyjnego momentu w narracji przemiany, to musimy w takim razie uznać radykalną przygodność naszych rekonstrukcji, które zawsze przeprowadzamy *ex post*, i które nie znajdują oparcia w wydarzeniach jako przełomowych momentach spójnej fabuły. Należy zatem przyznać, że wydarzenie może być wzniosłym przedmiotem niezaspokajalnych pragnień, wymykającym się pozytywnej reprezentacji, stawiającym opór naszym tendencjom do poszukiwania koherencji i skontekstualizowanego wyjaśnienia.

* * *

W jaki sposób powyższa refleksja nad naturą wydarzenia objaśnia rolę fotografii jako „wydarzenia wiszącego na ścianie” – że ponownie przywołam de Duve’a? Jak może nam pomóc w zrozumieniu wyjątkowego statusu fotografii, która ukazuje wydarzenia zwane przez nas historycznymi (lub, by wyrazić się trafniej, to jedyne w swoim rodzaju zjawisko, któremu w jakiś sposób udaje się wyjść poza banał historycznego wypadku)? Chociaż w próbach zgłębiania istoty fotografii lub w sformułowaniu założenia, że komukolwiek udało się ją uchwycić, zawsze kryje się niebezpieczeństwo, istnieją pewnie większe grzechy niż szukanie odpowiedzi na pytania postawione w *Świetle obrazu*, klasycznej już książce o fotografii autorstwa Rolanda Barthes’a. Rzecz jasna, istnieje pewna wąska grupa staromodnych teoretyków oddanych wyjaśnianiu i krytyce przedstawionych tam – często enigmatycznych – tez⁴⁶, a omówienie wszystkich związanych z nimi niuansów i niejasności wymagałoby wiele czasu. Jeśli jednak skupić się tylko na głośnym już Barthes’owskim rozróżnieniu na *punctum* i *studium*, które przeprowadza on w odniesieniu do obrazu fotografii, nietrudno będzie docenić znaczenie tej książki dla snutych tu rozważań.

⁴⁵ H. White *The modernist event*, w: *Figural Realism...*, s. 74. Jameson upowszechnił ten termin poprzez odniesienie do powieści Sartre’a. White ma jednak na myśli szersze zjawisko: to mianowicie, że odrealnione zdarzenia są, ogólnie rzecz biorąc, typowe dla tradycyjnych powieści modernistycznych i powinny być także rozumiane jako coś, co przenika dyskurs historyczny. By opisać to, czemu się przeciwstawia, używa on pojęcia „narracyjnego fetyszyzmu”, pożyczonego od E. Santnera.

⁴⁶ Ostatnie wysiłki w tym kierunku czynił G. Batchen, redaktor tomu *Photography degree zero. Reflections on Roland Barthes’ ‘Camera Lucida’*, Routledge, Cambridge 2009.

Jay Fotografia i wydarzenie

Studium, powiada Barthes, zakłada ogólne zainteresowanie, jakie wywołuje obraz fotografii: zainteresowanie, które zawsze jest umiarkowane, uładzone, układowe i zrozumiałe w obrębie danej kultury. Napewnia ono fotografię szeregiem konwencjonalnych znaczeń, a są to znaczenia, które wywodzą się ze zrozumiałego kodu oraz z zasad obowiązującego smaku.

To za pośrednictwem *studium* – pisze – interesuję się wieloma zdjęciami, bądź odbierając je jako świadectwa polityczne, bądź smakując jak dobre obrazy historyczne. Gdyż to właśnie poprzez kulturę (to znaczenie jest obecne w *studium*) uczestniczę w wyrazie twarzy, gestach, realiach, działaniach.⁴⁷

Jeśli zdjęcie wzbudza emocje, to wynikają one z określonych uwarunkowań kulturowych, etycznych i politycznych, które wspólne są wszystkim jednostkom znajdującym się w ich zasięgu. Fotografie wywołujące jedynie taki rodzaj zainteresowania – któremu bliżej do umiarkowanej sympatii niż do żarliwego uczucia – nazywa Barthes „jednolitymi” [unary], przez co rozumie on te właśnie zdjęcia, które przekształcają

emfaticznie „realność”, nie podważając jej, nie naruszając (przesada zapewnia tu spójność): żadnego [w nich] rozdwojenia, wszystko jest bezpośrednie, niezachwiane. Fotografia jednolita ma wszystko, co składa się na banalność; „jedność” kompozycji jest przecież pierwszą regułą pospolitej retoryki (a zwłaszcza szkolnej).⁴⁸

Jeśli więc mielibyśmy przełożyć *studium* na język wydarzenia, to należałoby je odczytywać jako wydarzenie ujęte w ramy obiegowej historiografii, przynajmniej w jej antystrukturalistycznym wydaniu. Oznacza to, że wydarzenie staje się zrozumiałe w kontekście obdarzonej sensem narracji, którą moglibyśmy określić mianem historycyistycznej relacji z jedyne go w swoim rodzaju rozwoju wypadków, o jasno określonej, rozpoznawalnej fabule. Jako takie, wydarzenie należy objaśniać w kontekście linearnej czasowości, następstwa czasów, w którym wyróżnić można „przed” i „po”, początek, środek i koniec. Tak pojmowane wydarzenie obejmuje to, co bywa nazywane „rozstrzygającym momentem” danej historii, działając niczym wizualna ekfrazja, która ma oświetlać znaczenie opowieści⁴⁹. Często wydarzenie funkcjonuje w tym wydaniu również jako taki fragment historii, którego etyczne konsekwencje nietrudno wyjaśnić, czego najoczywistszym przykładem jest tzw. wigowska interpretacja dziejów, oparta na rozpoznaniu postępowych i reakcyjnych postaci oraz interesów w ramach ogólnej opowieści wiodącej do wolności i oświecenia.

⁴⁷ R. Barthes *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Aletheia, Warszawa 2008, s. 51.

⁴⁸ Tamże, s. 76-77.

⁴⁹ Wedle J. Elsnera, „fotografia jest wizualną ekfrazą – interpretującą, ukierunkowaną, określoną dokonaniem wyborem, możliwą dzięki konkretnym wydarzeniom oraz obecności fotografa w konkretnym miejscu i czasie” (*Art History as Ekphrasis*, „Art History” 2010 no 1 (33), s. 13).

Prezentacje

W *Świetle obrazu* pojęciem przeciwstawnym wobec *studium* jest oczywiście *punctum*. W odróżnieniu od swego świadomie poszukiwanego, kulturowo usankcjonowanego przeciwieństwa, *punctum* przydarza się widzowi niespodziewanie, niczym rana lub ukłucie zadane ostrym narzędziem.

To słowo odpowiadałoby mi tym bardziej – powiada Barthes – że odsyła także do znaku kropki, a zdjęcia, o których mówię, są rzeczywiście jakby zaznaczone punktami, czasem nawet usiane tymi wrażliwymi miejscami. Bo właśnie te znamiona, te rany są punktami. [...] użądlenie, dziurka, plamka, małe przecięcie – ale również rzut kośćmi. *Punctum* jakiegoś zdjęcia to przypadek, który w tym zdjęciu celuje we mnie [me point] (ale też uderza mnie, miażdży).⁵⁰

Czy w takim razie *punctum* okazuje się być wytworem konkretnego odbiorcy i idiosynkratycznych skojarzeń, jakimi nasycy on zdjęcie? A może, przeciwnie, tym, co określa odbiorcę, jest całkowita bierność, otwierająca go na to, co rani lub nakłuwą bez ostrzeżenia? Barthes zdaje się unikać zdecydowanych rozstrzygnięć: „[niezależnie od tego] czy [*punctum*] jest w jakimś otoczeniu, czy nie, stanowi dodatek. Dorzucam do zdjęcia to, *co już się tam znajduje*”⁵¹. Podobnie jak cudowne odbicie twarzy Chrystusa, utrwalone na chuście Weroniki, fotografia funkcjonuje jako *archeipoiotos*, wizerunek, za którym nie kryje się żadna ludzka ręka. Tak jak pisarstwo nieprzechodnie, które Barthes doprowadził do mistrzostwa w swej obronie strony zwrotnej [middle voice], wykracza ona poza prostą dychotomię czynny – bierny⁵².

Inaczej niż fotografia jednolita, obdarzona wyłącznie *studium*, zdjęcie poddające się opisowi w kategorii *punctum* jest zaburzone, podzielone, często ukazuje tylko jeden przedmiot, który funkcjonuje jako „obiekt częściowy”. Jest niekodowane i niemożliwe do uchwycenia w kategoriach systemu semiotycznego. Byle pornografia to przykład *studium*, prawdziwie erotyczne zdjęcie stanowi zaś realizację *punctum*. Chociaż brakuje tu skończonego przedmiotu, nie można zaprzeczyć, że *punctum* „ma, mniej lub bardziej wirtualnie, siłę ekspansji. Ta siła przybiera często metonimiczny charakter”⁵³, opiera się jednak domknięciu w obrębie całkowicie sensownej całości. Jest ono raczej „rodzajem czegoś subtelnego s p o z a kadru, tak jakby obraz przerzucał pożądanie poza to, co sam pozwala widzieć”⁵⁴. Pragnienie uwolnione przez *punctum* nie zapowiada jednak rozkoszy, szczęścia czy spełnienia. Fotografia zdaje się zawieszać przyszłość, inaczej niż kino, z którym Barthes ją porównuje. Jest zdecydowanie retrospektywna, albowiem przenosi w teraźniejszość moment, który nieuchronnie przeminął.

⁵⁰ Tamże, s. 51-52.

⁵¹ Tamże, s. 102-103.

⁵² R. Barthes *To write. An intransitive verb?*, w: *The Rustle of language*.

⁵³ Tamże, s. 84.

⁵⁴ Tamże, s. 107-108.

Jay Fotografia i wydarzenie

Należy spytać, w jaki sposób fotografia łączy się z historią, która także kieruje nasze spojrzenie ku temu, co już się zdążyło wydarzyć? W odróżnieniu od Proustowskiej magdalenki zdjęcie, powiada otwarcie Barthes, może ożywić świat pamięci. „Fotografia nie przypomina przeszłości (zdjęcie nie ma w sobie nic proustowskiego). W jej działaniu na mnie nie chodzi o odbudowanie czegoś, co runęło (w wyniku działania czasu, odległości), lecz jedynie o poświadczenie, że to, co widzę – naprawdę istniało”⁵⁵. Nie jest ona wobec tego źródłowo związana z nostalgią, nawet jeśli czasem może funkcjonować w oparciu o nią. Nie służy totalności anamnezy, w której zawiera się już od-pominanie [re-membering] tego, co zostało podzielone, pokawałkowane⁵⁶. Jej czasowość zawiera się raczej w tym, co Grecy nazywali aorystem, który – jako czas obejmujący prostą czynność dokonaną w przeszłości – nie posiada ciągłości lub powtórzenia w teraźniejszości. Doświadczenie tego typu czasowości, powiada Barthes, to także – przede wszystkim ze względu na swą intensywność, a nie formę – jest *punctum*, które przekazuje ponurą wiadomość: poświadcza śmiertelność istnień utrwalonych na fotograficznej kliszy, uświadamiając nam jednocześnie, że nasza kondycja wygląda podobnie. „Dając mi absolutną przeszłość poza (aoryst), fotografia mówi mi o śmierci w czasie przyszłym. [...] Tego typu *punctum* [...] można odczytać bezpośrednio w zdjęciu historycznym. Występuje w nim zawsze sprasowanie Czasu: to jest już martwe, a to wkrótce umrze”⁵⁷. Jest ona wobec tego z natury traumatyczna, w takim sensie, że obnaża porównanie z traumatyczną właściwością prawdziwego wydarzenia – tak jak je pojmują teoretycy w rodzaju Lyotarda i Derridy – niemożliwą do włączenia w naszą zwyczajną świadomość sensownej ciągłości. W tym więc sensie fotografia – uchylając się przedstawieniu czegoś, co rozstrzygałoby o kształcie sfabularyzowanej narracji – prezentuje raczej moment nierozstrzygnięcia, czasowości, która jest już nieodwołalnie pęknięta. Podczas gdy *studium* fotografii opisuje wydarzenie rozumiane w sposób konwencjonalny, takie, które można umieścić w ramach czasowego porządku, jej *punctum* s a m o w s o b i e stanowi już wydarzenie splatające ze sobą przeszłość chwili, w której fotografia została zrobiona, oraz teraźniejszość oddziaływania na poruszonego nią widza, jednakże bez pogodzenia obu perspektyw.

By zilustrować niejednorodną naturę fotografii, szczególnie fotografii historycznej, zawierającej w sobie zarówno *studium*, jak i *punctum* (w sensie Bar-

55 Tamże, s. 146.

56 Rozważania na temat tradycji, jaka narosła wokół pojęcia anamnezy od Platona do Hegla i Marcuse’a, zob. M. Jay *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, rozdz. 7.

57 Tamże, s. 171. W przekładzie angielskim znacznie silniej zaakcentowane jest następstwo zdarzeń związanych z czasowym „wymiarom” śmierci („to jest już martwe, a to wkrótce umrze” [*that is dead and that is going to die*]); zdanie to brzmi u Trznadla tak oto: „Występuje w nim zawsze sprasowanie Czasu: to jest już martwe i to dopiero umrze” [przyp. tłum].



thes'owskim), pragnę omówić dwa zdjęcia autorstwa cenionego francuskiego fotoreportera Serge'a Hambourga, ukazujące wydarzenia maja 1968 roku⁵⁸. Na pierwszym z nich, datowanym na 9 maja, widać komunistycznego pisarza, Louisa Aragona, przemawiającego przez megafon do tłumów zgromadzonych na Place de la Sorbonne (fot. 1). Przed nim, z ręką uniesioną do góry i ze wzrokiem skupionym na jakimś odległym punkcie, stoi przywódca studentów, Daniel Cohn-Benedit. Zdjęcie to warte jest uwagi z wielu powodów, albowiem zestawia ze sobą postaci będące ucieleśnieniem zarówno starej, jak i nowej lewicy⁵⁹. Choć Aragon przemawia przez megafon, to trudno nie ulec wrażeniu, że właściwie nikt nie poświęca jego wystąpieniu większej uwagi. Na jego słowa obojętny jest także, jak sądzę, i sam Cohn-Benedit, o czym świadczą jego gesty: odwrócone spojrzenie oraz podniesiona (być może po to, aby zwrócić na siebie uwagę kogoś z tłumu) ręka. Można by nawet tutaj domniemywać, iż wskazuje on na jakiś wyższy, transcendentny i nie-

⁵⁸ Zdjęcie włączono do katalogu towarzyszącego wystawie jego prac w The Hood Museum of Art w Dartmouth, co wykorzystano później The Art Museum Berkeley; zob. A. Sa'adah, T. Crow *Protest in Paris '68: Photographs by Serge Hambourg*, introd. K. Hart, Hood Museum of Art, Hanover 2006.

⁵⁹ Napięcia ujawnione na wspomnianym zdjęciu zachęcają do porównania ich z konfliktami, które obecne są również w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznym francuskim malarstwie historycznym, zajmowali się nim m.in. N. Bryson *Tradition and desire. From David to Delacroix*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 oraz Ch. Prendergast *Napoleon and history painting*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Jay Fotografia i wydarzenie

określony porządek, przekraczający sztucznie wzmacniane przemówienie Aragona. Niniejsze zdjęcie wygląda niemal jak egzemplifikacja rozróżnienia, które Derrida kreśli między horyzontalną ciągłością zwyczajnej, historycznej narracji (Barthes'owskie *studium*), a jej zerwaniem, spowodowanym przez niespodziewane wtargnięcie wydarzenia (lub *punctum*), którego uosobieniem byłoby tutaj starcie uwiecznionych na fotografii mężczyzn – Aragona i Cohn-Benedita.

Można jednak powiedzieć, że ów konflikt daje się w prosty sposób włączyć w narrację opisującą zmierzch starej lewicy i nadejście nowej, co – w oczywisty sposób – sytuowałoby je w porządku tradycyjnych praktyk historycznych, a więc i w sferze Barthes'owskiego *studium*. Na zdjęciu znajduje się jednak i inny element, który funkcjonuje jako swoiste *punctum*, tym razem już znacznie trudniejszy do opanowania przez historyczną opowieść o stopniowym, linearnym następstwie. Mam tutaj na myśli wyraz twarzy studenta (lewy dolny róg fotografii), spoglądającego w skupieniu w górę, na Cohn-Benedita. Jest w jego wyglądzie coś, co odsyła nas ku nabożnym pozom widocznym w niezliczonych wizerunkach postaci znanych nam z malarstwa sakralnego, ale – jednocześnie – pociąga za sobą dość kłopotliwe implikacje. Choć jego spojrzenie, będące zapewne wyrazem oczekiwania na znak do działania, skupione jest na przywódcy studentów, w jego oczach widać zmartwienie, a w wyrazie twarzy pewną posępność. Student ów wygląda więc tak, jakby – rozumiejąc zawczasu daremność transcendentnego, wertykalnego gestu Cohn-Benedita, celującego w nieokreśloną pustkę – miał przeczucie, że ruch studentki, skoncentrowany na zwalczaniu obowiązującego *status quo*, nie będzie wcale skuteczniejszy od Komunistycznej Partii Aragona. W takim obrazie studenta zawiera się więc sugestia swoistego *memento mori*, o którym mówi Barthes – co widać zwłaszcza w przypadku fotografii historycznych, w których obecne jest już „zawsze sprasowanie Czasu: to jest już martwe, a to wkrótce umrze”. Możliwe jest, że zaprezentowane przeze mnie odczytanie wciąż jeszcze pozostaje związane ze *studium*, albowiem opiera się ono na naszej znajomości następstw wydarzeń z 1968 roku, ale na wymknięcie się takiemu wnioskowi pozwala jeden szczegół. W prawym dolnym rogu znajduje się przecież delikatnie rozmazana kula inwalidzka, wzniesiona tuż przed całą sceną i funkcjonująca poza ukazującym ją kadrem. Można przyjąć, gwoli sprawiedliwości, że tego detalu fotograf nie zamierzał uchwycić, ale stało się inaczej. Jeśli kula umknie naszej uwadze, będziemy patrzyli „na przestrzał”, jednak jak tylko ją dostrzeżemy, nie będzie już można jej zignorować. Jeśli ten szczegół zadziała na odbiorcę jako *punctum*, zakłóca obie wspomniane wcześniej narracje i wprowadza do fotografii niepewność co do jej sensu, co do sensu jako takiego – o ile w ogóle element ten ma dla nich jakiegokolwiek znaczenie.

Podobne wrażenie wywiera fotografia Serge'a Hambourga zrobiona dwa dni później, 11 maja, na bulwarze wiodącym do Panteonu (fot. 2). W kadrze nie pojawiają się żadni ludzie, a ulica jest całkowicie opustoszała; w niesamowity sposób nasuwają się skojarzenia ze słynnymi zdjęciami Paryża wykonywanymi przez Atgeta o wczesnym poranku, a więc w chwili, kiedy przechodnie i ruch uliczny nie zakłó-

Prezentacje



cają jeszcze ciszy rozpoczynającego się dnia. Zdjęcie zrobione jest pod bardzo niskim kątem, niemal na wysokości ulicy, co sprawia, że większość kadru wypełnia pierwszy plan, a osławiony budynek Panteonu, w którym pochowani są zasłużeni dla Francji bohaterowie, zdaje się nikać we mgle. Ulicę pokrywa wyrwana z niej kostka brukowa, którą podczas walk prowadzonych noc wcześniej studenci ciskali zapewne w próbującą nad nimi zapanować policję. Zdjęcie można interpretować przy pomocy kontrastu, jaki rysuje się między zbliżeniem na obecne na pierwszym planie kamienie oraz odległą, nikaącą chwałę budowli sławiącej oficjalne ikony starego porządku. Niedawny zamęt zdaje się wciąż jeszcze wisieć w powietrzu, zakłócając dostoyny spokój okazałego gmachu, na którym znajduje się słynne motto: *Aux grands hommes la Patrie Reconnaissante* [Wielkim ludziom – wdzięczna Ojczyzna].

Trzeba przyznać, że w scenie tej daje się wyczuć nastroj elegii: jest poranek dnia następnego, protestujący nie wypełniają już ulic, a stary rząd wciąż znajduje się u władzy. Czy wystające kamienie posłużą protestującym raz jeszcze? Czy może przeciwnie, zapowiadają one koniec walk? To, co uderza mnie tutaj jak *punctum* (i – dosyć paradoksalnie – przeciwstawia się twierdzeniu, że wydarzenie stanowi zawsze wyrwę w obowiązującym *status quo*), pochodzi z zewnątrz, wydobywa się z mojej pamięci: mam tutaj na myśli głośny slogan protestujących z maja '68: *sous les pavés, la plage* (pod brukiem – plaża). Pod ograniczeniami obowiązującego porządku kryje się idealizm i utopijna nadzieja, zalegają pokłady wolności, zabawy i szczęścia. Niemniej jednak tym, co widać na zdjęciu – i jest to również powód, dla którego nie można jego *punctum* włączyć w obieg klasycznej narracji, ujmującej zdarzenia z 1968 jako święta radykalnego wyzwolenia – jest otrzeźwiająca prawda, która przybiera następujące brzmienie: pod kamieniami kryją się wyłącznie inne kamienie, a nie – plaża. Można powiedzieć, że wydarzenie nie jest tutaj ani przykładem wybuchu Lyotardowskiego libidinalnego pragnienia, ani darem łaski, o którym pisze Badiou, nie mówiąc już o Heideggerowskim objawieniu ontologicznej prawdy skrytej za przepływem ontycznych wypadków. Zamiast tego, wyraża ono Barthes'owski – z gruntu nostalgiczny – wgląd w traumatyczną świadomość, że w przyszłości tkwi śmierć, nawet kiedy chodzi o sen o wyzwoleniu.

Jeśli fotografie, szczególnie te historyczne, są rzeczywiście – że powrócę do naszego punktu wyjścia – „wydarzeniami wiszącymi na ścianie”, należy przyjąć, że z powodzeniem można je odczytywać jako przejawy tego nieuchwytnego pojęcia funkcjonujące przynajmniej w trzech wymiarach. Po pierwsze więc, wydarzenie jako *studium*, podpierające spójny rozwój narracji; po drugie, wydarzenie jako *punctum*, wskazujące na rozbitcie obowiązującego *status quo* i w sposób niespodziewany sygnalizujące nowy początek, być może nawet wyzwolenie; po trzecie, wydarzenie jako *punctum*, już zawczasu zapowiadające nieuchronną porażkę podobnych – wyzwolénicznych – nadziei. Być może najbardziej sugestywne historyczne fotografie, a więc te, które wchodzi w ramy naszego wspólnego obrazowego kodu i nie chcą się od niego oderwać, łączą w sobie wszystkie te porządki jednocześnie. Jako takie, nie stanowią wyłącznie dodatku do konwencjonalnej historycznej nar-

Prezentacje

racji czy wizualnego załącznika do opowieści o czysto językowym charakterze, a są raczej nieocenionym i wyjątkowo sugestywnym ogniwem łączącym nas z przeszłością, która stawia opór całkowitemu opanowaniu przez teraźniejszość.

Przełożyli: *Tomasz Bilczewski i Mateusz Szczerba*

Abstract

Martin JAY
University of California (Berkeley, USA)

Photography and the event

In his endeavour to grasp the relation between photography and (the) event, the author refers, inter alia, to works by such authors as François Lyotard, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida and Alain Badiou. The increasing interest in event, presented within the French theory, not only implies a reconsideration of this notion's role in the historical narrative and philosophical tradition, but it also forms a starting point for interpretation of two descriptive categories: the *studium* and the *punctum*, as proposed by Roland Barthes in his *The Light of Image*. Subsequently, the two notions are employed in an analysis of two photographs made by Serge Hambourg, a French press photographer, during the Paris events of May 1968.