Res Rhetorica

ISSN: 2392-3113

Retoryki posthumanistyczne
Posthuman rhetorics

13 (2) 2026

ISSUE EDITOR: MICHAŁ MOKRZAN, ANNA BENDRAT

MARTA SONGIN-MOKRZAN
UNIWERSYTET ŁÓDZKI, POLSKA
https://orcid.org/0000-0003-0019-9200
marta.songin@uni.lodz.pl

Gdy zdarzenie stawia opór usensowieniu. O retorycznym splocie materii i widmowości w doświadczeniach osobliwych

When the event resists sense-making. On the rhetorical entanglement of matter and haunting in uncanny experiences

Abstract

Artykuł podejmuje problematykę doświadczeń osobliwych, które definiuję jako zdarzenia wymykające się usensowieniu i czasowo destabilizujące to, co znajome. Są to sytuacje, w których zwyczajny porządek rzeczy przestaje być oczywisty i domaga się ponownego osadzenia w strukturze rzeczywistości oraz systemie istotności. Do takich doświadczeń zaliczam na przykład spotkania z nieznanymi istotami, niewyjaśnione zbiegi okoliczności, nietypowe zachowania rzeczy, widzenia zmarłych czy poczucie kontaktu z nimi. W artykule omawiam dwie opowieści o doświadczeniach osobliwych, stanowiące przykład folkloru rodzinnego, które z perspektywy uczestników wymykają się naturalistycznemu porządkowi przyczynowości i pozostają ontologicznie nierozstrzygnięte. Odwołując się do ujęcia retoryczności Diane Davis (2011), ambientowej koncepcji retoryki Thomasa Rickerta (2013) oraz rozpoznań Michelle Ballif dotyczących widmowości i relacji ze zmarłymi (2014) koncentruję się na tym, w jaki sposób uczestnicy odpowiadają na te zdarzenia i poddają się ich oddziaływaniu oraz jak w rozproszonym układzie relacji między ludźmi, rzeczami, przestrzenią i tym, co widmowe współkonstytuują się sprawczość, sens, retoryczna siła i etyczny wymiar sytuacji.

The article examines uncanny experiences, which I define as events that resist sense-making and temporarily unsettle the familiar. These are situations in which the ordinary order of things ceases to be self-evident and requires renewed stabilization within available frameworks of reality and meaning. Such experiences include encounters with unknown beings, unexplained coincidences, unusual behaviour of objects, visions of the dead, or a sense of contact with them. I analyse two narratives of such experiences drawn from family folklore that, from the participants' perspective, elude the naturalistic order of causality and remain ontologically unstable. Drawing on Diane Davis's account of rhetoricity (2011), Thomas Rickert's concept of ambient rhetoric (2013), and Michelle Ballif's reflections on relations with the dead and spectrality (2014), I examine how participants respond to these events and are affected by them, and how agency, meaning, and the rhetorical force and the ethical dimension of the situation are co-constituted within a dispersed relational field involving people, things, space, and the spectral.

Key words

doświadczenia osobliwe, sprawczość więcej-niż-ludzka, responsywność, ontologiczna nierozstrzygalność
uncanny experiences, more-than-human agency, responsiveness, ontological undecidability

License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 international (CC BY 4.0).
The content of the license is available at http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Received: 15 March 2026 | Accepted: 17 May 2026
DOI: https://doi.org/10.29107/rr2026.2.6

MARTA SONGIN-MOKRZAN
UNIWERSYTET ŁÓDZKI, POLSKA
https://orcid.org/0000-0003-0019-9200
marta.songin@uni.lodz.pl

Gdy zdarzenie stawia opór usensowieniu. O retorycznym splocie materii i widmowości w doświadczeniach osobliwych

Wprowadzenie: przedmiot badań, kontekst teoretyczny i rama analityczna

Artykuł poświęcony jest doświadczeniom osobliwym. Doświadczenia te definiuję jako zdarzenia, które wykraczają poza lokalne ramy sensu i chwilowo destabilizują to, co znajome i oswojone. Są to takie sytuacje, w których zwyczajny porządek rzeczy przestaje być oczywisty i domaga się ponownego osadzenia w strukturze rzeczywistości i systemie istotności. Termin „osobliwość" stosuję tu metaforycznie – czerpiąc ze słownika fizyki teoretycznej (por. Curiel, Visser, Doboszewski 2025) – do opisania sytuacji granicznych, w których – z perspektywy doświadczających – obowiązujące modele eksplanacyjne ulegają załamaniu: tracą zdolność do spójnego opisu i przewidywania zjawisk. Osobliwość – w proponowanym przeze mnie ujęciu – nie jest immanentną cechą doświadczenia, lecz wytwarzana jest w relacji do ontologicznego horyzontu podmiotu; a zatem to, co w jednym świecie uznawane jest za zwyczajne, w innym może przekraczać granice tego co możliwe.

Rozumiane w ten sposób doświadczenia osobliwe umieszczam w kontekście rozważań na temat „świata odczarowanego" (w sensie, jaki pojęciu temu nadał Max Weber). Chodzi o taki wymiar nowoczesności, w którym magiczne i religijne sposoby konceptualizowania zjawisk ustępują na rzecz wyjaśnień naturalistycznych, racjonalnych i naukowych. „Odczarowanie" oznacza zatem proces kształtowania obrazu świata, który sprawia, że pewne doświadczenia przestają mieścić się w granicach tego, co uchodzi za realne i zaczynają sprawiać trudność ontologiczną. Są to między innymi spotkania z nieznanymi istotami, niewyjaśnione zbiegi okoliczności, nietypowe zachowania rzeczy, widzenia zmarłych czy poczucie kontaktu z nimi.

Dominacja paradygmatu naturalistycznego nie oznacza jednocześnie całkowitego zaniku rozpoznawania niektórych zjawisk jako przejawów działania nadprzyrodzonych sił. Badania antropologiczne pozwalają argumentować na rzecz współistnienia odmiennych rejestrów interpretacyjnych, uruchamianych w zależności od konkretnych praktyk i sytuacji (por. Luhrmann 2012). Odwołując się do zwrotu ontologicznego w antropologii, można też mówić nie o jednym i spójnym porządku rzeczywistości, lecz o rzeczywistości ustanawianej wielorako w działaniach materialno-semiotycznych (por. Mol 2002).

Choć dziś doświadczenia osobliwe bywają określane jako dziwne i tajemnicze, to w przeszłości były postrzegane inaczej. W Polsce i wielu innych „odczarowanych" regionach istniało bogate zaplecze narracyjne i kulturowe – obecne w wierzeniach ludowych (por. Biegeleisen 2023) – które pozwalało włączać je w porządek codzienności. Pomimo postępującej dominacji naturalizmu zjawiska tego rodzaju nie zniknęły, lecz uległy swoistej prywatyzacji. „Odczarowanie" nie oznacza więc całkowitego wyeliminowania doświadczeń osobliwych, lecz – za sprawą uprzywilejowania naturalistycznego obrazu świata – przesunięcie ich do sfery prywatnych przekonań i przeżyć (por. Bennett 1999). Dlatego, o doświadczeniach osobliwych opowiada się dziś głównie w kręgach osób najbliższych. Funkcjonują one jako element folkloru rodzinnego, zaś mówienie o nich publicznie wiąże się z ryzykiem ośmieszenia czy też podważeniem wiarygodności osoby o nich opowiadającej.

Przedmiotem prezentowanych w artykule rozważań są dwie – przekazywane między pokoleniami – opowieści rodzinne (będące rodzajem narracji o doświadczeniach osobliwych), które nie stanowią jedynie wspomnień, lecz są traktowane jako sposób porządkowania przeżyć, wymykających się dominującym schematom osadzania sensu[1]. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że opowiadanych mi historii nie przytaczam w formie nadanej im przez rozmówczynie, lecz parafrazuję je własnymi słowami. Czynię tak, ponieważ chcę skierować uwagę czytelnika przede wszystkim na treść, a nie na sposób opowiadania, który mógłby uczynić te historie mniej zrozumiałymi i wymagałby dodatkowego komentarza. Analiza form narracyjnych, choć istotna dla problematyki doświadczeń osobliwych, wykracza poza ramy tego artykułu i wymaga odrębnego opracowania. Warto jednak podkreślić, że relacje o zdarzeniach trudnych do wyjaśnienia rzadko przybierają postać jednoznacznych deklaracji. Jak pokazuje Gillian Bennett (1999), często zawierają one wahania, zastrzeżenia i formuły ostrożnościowe, które pozwalają opowiadającym

1. W artykule odchodzę od hermeneutycznego rozumienia sensu jako znaczenia nadawanego zdarzeniu w akcie interpretacji przez podmiot na rzecz ujęcia relacyjno-retorycznego, które przesuwa punkt ciężkości z interpretacji na samo zdarzenie. W modelu hermeneutycznym sens pojawia się jako efekt rozumienia – zostaje wydobyty lub przypisany przez interpretującego. W proponowanej tu perspektywie nie jest on jednak czymś wtórnym wobec zdarzenia, lecz wyłania się w jego przebiegu: w splocie relacji, reakcji i praktyk organizujących doświadczenie. Usensowienie rozumiem zatem nie jako jednorazowy akt interpretacyjny, lecz jako proces sytuacyjnej stabilizacji sensu, który nie musi prowadzić do jednoznacznego rozstrzygnięcia; przeciwnie, w ramach jednego doświadczenia mogą współistnieć różne rejestry sensu, uruchamiane zależnie od kontekstu i praktyk uczestników.

zachować dystans wobec własnych doświadczeń oraz uzgodnić je z dominującymi normami racjonalności.

Choć analiza opiera się jedynie na dwóch przypadkach, pozwalają one uchwycić zarówno elementy charakterystyczne dla podobnych doświadczeń, jak i ich lokalną specyfikę; osadzenie w konkretnych biografiach i relacjach rodzinnych. Taka strategia badawcza sprzyja przede wszystkim analizie idiograficznej – umożliwia pogłębione wniknięcie w tkankę każdej z narracji, uchwycenie jej wewnętrznej logiki oraz subtelnych mechanizmów, które w badaniach o szerszym zasięgu mogłyby umknąć uwadze. Opowieści te traktuję zatem jako studia przypadków umożliwiające prześledzenie tego, w jaki sposób, w warunkach świata odczarowanego, podejmowane są próby ustabilizowania sensu doświadczeń wymykających się przyjętemu porządkowi rzeczywistości. Interesuje mnie tu rola czynników więcej-niż-ludzkich – materialnych i widmowych – które współtworzą przebieg tych zdarzeń oraz wpływają na sposób, w jaki zostają one przeżyte oraz opowiedziane.

W analizie wychodzę od ujęcia retoryczności zaproponowanego przez Diane Davis (2011), która rozumie retorykę nie jako sztukę świadomego przekonywania, lecz jako podstawowy wymiar relacyjności. Retoryczność nie zaczyna się od intencjonalnej wypowiedzi ani od symbolicznej komunikacji, lecz od pierwotnej podatności na oddziaływanie – od zdolności do bycia poruszonym (*rhetoricity*) i wezwanym do odpowiedzi. Davis opisuje tę kondycję jako fundamentalną responsywność wpisaną w cielesne istnienie: każda istota jako byt materialny i wystawiony na kontakt z innymi znajduje się już zawsze w relacji poprzedzającej świadome działanie i refleksję (Davis 2011, 89-90). Retoryczność nie jest tu zatem własnością nadawcy ani efektem przekazu gotowego znaczenia, lecz staje się warunkiem sytuacji, w której odpowiedź (reakcja na wpływ) staje się konieczna. Koncepcję tę uzupełniam o perspektywy, które pozwalają szerzej ująć rejestr retorycznego oddziaływania. Idąc za koncepcją retoryki ambientowej (*ambient rhetoric*) Thomasa Rickerta (2013), traktuję materię nie jako bierne medium, lecz jako element zdolny współkształtować sytuację i uruchamiać odpowiedź; retoryczność nie jest tu więc wyłącznie przypisana do ludzkiego podmiotu, lecz wyłania się ona w rozproszonym układzie relacji między ludźmi, rzeczami i przestrzenią (Rickert 2013, xv; 3-4). Zarazem, odwołując się do rozpoznań Michelle Ballif (2014), uwzględniam taki wymiar doświadczenia, w którym odniesienie do zmarłego otwiera zdarzenie na to, co widmowe – nie jako zewnętrzny punkt odniesienia, lecz element współkonstytuujący sens, odpowiedź i etyczny wymiar sytuacji[2].

2. Choć proponowane tu ujęcie może przywodzić na myśl współczesne debaty nad relacyjnością, materialnością i sprawczością bytów więcej-niż-ludzkich (por. Latour 2010; Barad 2024), jego punkt ciężkości pozostaje odmienny. W odróżnieniu od ujęć koncentrujących się na rozszerzeniu pojęcia sprawczości na elementy nie-ludzkie lub na ontologicznej nierozdzielności materii i znaczenia, nie zmierzam tu do rozstrzygnięcia, kto lub co działa ani w jaki sposób znaczenie współkonstytuuje się z materialnością zdarzenia. Interesuje mnie raczej moment, w którym zdarzenie – mimo swojej wyraźnej skuteczności – stawia opór jednoznacznej stabilizacji sensu.

Choć ze względów analitycznych, materialność i widmowość[3] omawiam osobno, to staram się pokazać, że w samym doświadczeniu nie występują one oddzielnie, a ich retoryczna skuteczność – przerywanie zwyczajnego toku zdarzeń oraz reorganizowanie ich afektywnej i relacyjnej dynamiki – jest rezultatem owego splątania. Pozwala to ujmować analizowane doświadczenia jako sytuacje uruchamiające responsywność – momenty, w których materialny i widmowy wymiar zdarzenia współtworzą układ zdolny poruszyć uczestników i wezwać ich do odpowiedzi. Jednocześnie, choć materię i widmowość uznaję za retorycznie sprawcze elementy doświadczeń osobliwych, nie przypisuję im intencjonalności *per se*. Podążam tu za wskazówką metodologiczną George'a Kennedy'ego (1992) i przedmiotem zainteresowania czynię sposób, w jaki oddziałują one na uczestników oraz jak – na podstawie reakcji wywołanych przez zdarzenie – wyłania się przypisanie im sensu, kierunku i możliwej sprawczości. Gdy zatem piszę, że materia „oddziałuje", a duch coś „robi", traktuję te sformułowania jako skrót opisu relacyjnych i afektywnych skutków zdarzenia, a nie jako ontologiczne twierdzenie o intencjonalnym sprawstwie. Przedmiotem analizy jest zatem retoryczna skuteczność tego przypisania, a nie ontologiczna weryfikacja jego prawdziwości.

Opowieść pierwsza: Rozpad

Jest rok 1982. Ojciec odwiedza córkę, która mieszka z rodziną w innej miejscowości. Jak ma w zwyczaju, zdaje jej relację z bieżących wydarzeń rodzinnych – opowiada, co u nich słychać, jakie są aktualne tematy i nowiny. Wspomina między innymi o swojej wizycie na pogrzebie krewnego – Piotra. Opowiada o tym w charakterystycznym dla siebie, prześmiewczym tonie; cechuje go czarny humor. Nagle – w trakcie tej opowieści – w sposób gwałtowny i całkowicie niespodziewany, stojąca na blacie szklana, dość masywna popielniczka rozpada się z dużą siłą, „jakby ktoś uderzył w nią pięścią". Odłamki rozsypują się po całej kuchni. Wszyscy obecni – jest tu także trzyletnia wnuczka opowiadającego – znajdują się w znacznym oddaleniu od przedmiotu. Zapada cisza, pojawia się konsternacja („głupio się zrobiło, żeśmy zaniemówili"). Po chwili córka mówi:

– To pewnie wujek się zdenerwował na te opowieści.

– E tam, to Marta…

– Jak Marta? Przecież ona stoi przy zlewie.

– To naprężenie szkła…

3. W artykule określeń „duch" i „widmowość" używam zamiennie, jednak w znaczeniu analitycznym warto je rozróżnić. „Duch" oznacza tu możliwą figurę sprawczości przypisywanej zdarzeniu – sposób jego usensowienia, w którym przyjmuje ono postać działania intencjonalnego bytu. „Widmowość" odnosi się natomiast nie tyle do bytu, ile do trybu doświadczenia: sytuacji, w której sens zdarzenia działa i organizuje reakcje *tak, jakby* miał swojego sprawcę, choć jego status ontologiczny nie zostaje jednoznacznie ustabilizowany.

Historia ta, wielokrotnie opowiadana mi przez moją mamę, funkcjonuje jako ślad jednej z tych dziwacznych, niesamowitych sytuacji, które przydarzyły się w naszej rodzinie i które wciąż czasem przydarzają się ludziom. Wyjątkowość tego zajścia – nagłe, lecz znaczące, jeśli chodzi o moment – pęknięcie szklanej popielniczki – wynika z tego, że nie mieści się ono w porządku codziennej przyczynowości (popielniczki nie rozpadają się przecież samoistnie zbyt często, a zazwyczaj nigdy tego nie robią) i do dziś powraca w rozmowach jako zdarzenie, które opiera się wyjaśnieniu.

O szczególnym wrażeniu, jakie przywołany incydent wywarł na uczestnikach, świadczy nie tylko trwała jego obecność w zasobach rodzinnej pamięci, lecz także reakcja, która pojawiła się w konsekwencji rozpadu przedmiotu: zamilknięcie, chwila zawahania, poczucie „nieswojości", zmieszanie. To właśnie ta pauza – zawieszenie zwyczajnego biegu sytuacji – wydaje się najbardziej nasycona znaczeniem. W niej bowiem dochodzi do krótkotrwałego pęknięcia porządku domowego: kuchnia – przestrzeń codzienności i bezpieczeństwa – przestaje być przez chwilę oswojona. Prowadzona dotąd w tonie ironicznym rozmowa zostaje przerwana przez materialne zdarzenie, które nie daje się natychmiast zredukować do „banalnego przypadku". Pauza, która sama w sobie nie jest jeszcze momentem nadania zdarzeniu określonego sensu, lecz doświadczeniem niesamowitości, jest rodzajem retorycznego *kairos*, czasem w którym uczestnicy zmuszeni są do wynalezienia (w sensie retorycznej inwencji) sensu sytuacji poprzez osadzenie jej w znanym porządku rzeczy. W konsekwencji podejmują oni próbę ontologicznego ustabilizowania zdarzenia, które z jednej strony domaga się wyjaśnienia, z drugiej zaś wytrąca z dostępnych porządków przyczynowości.

Córka – w tonie półżartobliwym, lecz z wyraźną niepewnością w głosie – dopuszcza możliwość, że pęknięcie popielniczki stanowi formę działania ducha wujka, który, niezadowolony z przebiegu rozmowy, w ten sposób manifestuje swoją obecność i „przywołuje rodzinę do porządku". W tej konfiguracji zdarzenie zostaje włączone w relacyjną przestrzeń obecności zmarłego: przestaje być czysto mechanicznym efektem, a staje się retorycznym aktem adresowanym do krewnych. Wychodząc od ujęcia responsywności proponowanego przez Davis (2011), można powiedzieć, że postać zmarłego staje się jednym z elementów układu zdarzenia, który uruchamia odpowiedź żyjących.

Niemniej jednak, dla osób wychowanych w „odczarowanym świecie", taka ontologiczna stabilizacja zdarzenia – choć wewnętrznie spójna i relacyjnie znacząca – często nie jest w pełni przekonująca. Dzieje się tak dlatego, że pozostaje ona w napięciu z uprzywilejowanym porządkiem naturalistycznym, który nie przewiduje sprawczości zmarłych jako elementu realności. To właśnie dlatego ojciec podejmuje próbę osadzenia zdarzenia w odmiennym porządku wyjaśniania. W pierwszym odruchu kieruje podejrzenie ku dziecku – jest to dość częsta praktyka,

gdyż małym dzieciom, nieświadomym konsekwencji swoich działań, najłatwiej przypisać sprawstwo takiego zajścia. Gdy jednak ta możliwość okazuje się nieprzekonująca (dziecko znajduje się w znacznym oddaleniu od przedmiotu), ojciec proponuje inne rozwiązanie: nie chodzi tu o działanie siły nadprzyrodzonej, lecz o „zwykłe naprężenia w szkle". Co znaczące, ojciec od lat pracuje w hucie szkła i zna właściwości tego materiału, w tym jego podatność na wewnętrzne napięcia.

Siła tego argumentu polega przede wszystkim na sprowadzeniu sytuacji do bezosobowej mechaniki zdarzeń, osadzenia jej w logice materialnych procesów, pozbawienia sytuacji normatywnej intencji oraz możliwego nadawcy (zmarłego) i adresata (drwiącej z niego rodziny) – wyłaniających się w jej relacyjnym odczytaniu. Taka stabilizacja sensu ma również charakter afektywno-porządkujący – neutralizuje niepokój, odsuwa pytanie o znaczenie wykraczające poza właściwość materii i przywraca przewidywalność świata, w którym rzeczy dzieją się zgodnie z prawami przyrody, a nie w odpowiedzi na słowa, emocje, czy w konsekwencji oddziaływania niezadowolonych duchów.

Choć zaproponowane przez ojca wyjaśnienie oparte jest na argumentacji odwołującej się do logosu – ma ono wszakże charakter ekspercki, jest poparte autorytetem i doświadczeniem, racjonalne i zgodne z naukowym rozumieniem właściwości materiałów (do takiego zdarzenia może dojść w przypadku ukrytej wady strukturalnej szkła, skutkującej wewnętrznymi naprężeniami prowadzącymi do nagłego rozpadu materii) – to ono również nie wydaje się rozstrzygające w sposób ostateczny. Motywowane jest to tym, że choć takie zachowanie materii jest możliwe, to należy ono do zdarzeń wyjątkowo rzadkich. Co więcej, jego zaistnienie w tej szczególnej chwili (*kairos*) – naznaczonej normatywnie: ojciec drwi z krewnego i ironizuje na temat jego pogrzebu – wydaje się jeszcze mniej prawdopodobne. Śmiech, naigrywanie się, brak poszanowania wobec zmarłego tworzą zatem kontekst, w którym spontaniczny rozpad przedmiotu nie wydaje się obojętny ani przypadkowy. To właśnie owa koincydencja, temporalne współwystąpienie mechanicznego rozpadu i afektywnie naładowanego momentu rozmowy, wytwarza dysonans, którego czysto fizykalne wyjaśnienie nie jest w stanie w pełni rozproszyć.

Należy jednocześnie zwrócić uwagę, że każdy z proponowanych procesów stabilizacji sensu – zarówno ten osadzający wydarzenie w kontekście wiedzy o własności materii (argumentacja w oparciu o logos), jak i ten lokujący je w relacyjnej i afektywnej obecności zmarłego (argumentacja w oparciu o patos) – ma na celu przywrócenie doświadczeniu osobliwemu pewnej rozpoznawalności i przewidywalności. Żadna z argumentacji nie usuwa jednak całkowicie ontologicznej chwiejności i afektywnego napięcia, jakie wprowadza wydarzenie – żadne z dostępnych wyjaśnień nie domyka jego sensu. To właśnie z tej przyczyny opisany

incydent pozostaje w rodzinnej pamięci jako zdarzenie trudne do jednoznacznego wyjaśnienia. Konkurujące sposoby jego ontologicznej kwalifikacji nie pozwalają na ostateczne rozstrzygnięcie, czym właściwie było to wydarzenie, wytwarzając sytuację swoistej aporii. Jednocześnie – za Jamesem Fernandezem (1986) – można je opisać jako zdarzenie *inchoate*, czyli takie, którego sens pozostaje niedookreślony i podatny na kolejne próby jego uformowania. Należy ono do kategorii doświadczeń osobliwych, które nie mieszczą się w dominującym schemacie naturalistycznej przyczynowości, a zarazem mają charakter wyjątkowy i niepowtarzalny. Właśnie dlatego wymagają ciągłej pracy retorycznej inwencji, zmierzającej do nadania im rozpoznawalnej formy i miejsca w porządku doświadczenia.

Z punktu widzenia teorii retorycznej proponowanej przez Davis istotne staje się nie tyle pytanie o to, czym zdarzenie było „naprawdę", ile o to, co ono uruchamia. Choć dla uczestników ważne jest osadzenie doświadczenia osobliwego w znanym porządku rzeczy, zamiast rozstrzygać jego ontologiczny status warto przyjrzeć się temu, w jaki sposób różne elementy sytuacji zostają w nim rozpoznane jako oddziałujące. W analizowanym tu przypadku szczególną rolę odgrywają materia i duch zmarłego – pojmowane jako instancje retorycznej sprawczości zdolne do przerwania toku rozmowy, wywołania odpowiedzi i przekształcenia relacji. Materia i duch nie funkcjonują jednak w tej sytuacji symetrycznie: ich sprawczość ujawnia się bowiem w odmiennych rejestrach.

Materia nie jest tu jedynie medium przekazującym wiadomość od zmarłego, lecz aktywnym elementem sytuacji, którego działanie współtworzy jej retoryczną dynamikę. Rozpad szkła, jego nagłość i towarzyszący mu głośny huk nie tyle symbolizują naruszenie więzi, ile wytwarzają zakłócenie rozpoznawane jako znaczące. Dosłowność rozpadu splata się tu z jego relacyjnym odczytaniem. O tym, że zdarzenie nie pozostaje obojętne dla uczestników, świadczy przede wszystkim fakt, że przerywa ono zwyczajny tok rozmowy i wprowadza moment zawieszenia – ciszę, w której śmiech ustępuje miejsca konsternacji. W podobny sposób można myśleć o dość powszechnych opowieściach dotyczących zatrzymujących się zegarów w chwili czyjejś śmierci lub o przedmiotach przewracających się podczas wspominania zmarłych. W takich sytuacjach materia nie przekazuje komunikatu „z zewnątrz". Jej działanie nie jest znakiem czegoś od niej odrębnego, lecz współtworzy ona zdarzenie, które wywiera wpływ i organizuje pole odpowiedzi. Zatrzymanie zegara nie tyle oznacza koniec życia, ile dosłownie przerywa jego odmierzanie; rozpad szkła nie metaforyzuje pęknięcia relacji, lecz przerywa tok interakcji i reorganizuje sytuację relacyjną. Materialna zmiana jest tu aktem – nie tyle ustanawiającym gotowy sens, ile uruchamiającym jego wyłanianie się.

Retoryczna siła rozpadu materii polega na nagłym przerwaniu naturalnego biegu domowego życia. Śmiech zostaje zatrzymany, rozmowa urwana, a dynamika

spotkania ulega gwałtownemu zakłóceniu. Pojawia się moment fizycznej i mentalnej dezorientacji – rozrzucone szkło wymaga przecież uprzątnięcia. Dlatego właśnie incydent nie jest jedynie zwykłym pęknięciem przedmiotu, lecz ingerencją w rytm relacji. W tym sensie materia interweniuje i działa jako retoryczny akt, rozpoznany przez uczestników jako moment, który ujawnia konieczność przestrojenia relacji – wprowadza zakłócenie, zatrzymuje śmiech, ustanawia ciszę i czyni odczuwalnym, że to, co i jak zostało powiedziane, nie pozostaje bez konsekwencji. Retoryczna siła rozpadu materii tkwi więc przede wszystkim w zdolności do wytworzenia momentu, który zostaje rozpoznany jako wezwanie do odpowiedzi.

Zdarzenie nie jest jednak – jak już wcześniej wspomniałam – obojętne wobec kontekstu. Materia nie działa w izolacji, lecz w określonej konfiguracji sytuacyjnej. Gdyby do rozpadu popielniczki doszło podczas rozmowy, w trakcie której nie przywoływano by zmarłych albo w chwili, gdy nikt nie byłby tego świadkiem, incydent zostałby zapewne ustabilizowany w rejestrze wyjaśnienia mechanicznego i nie wymagałby dalszej pracy retorycznej, rozumianej tu jako proces sytuacyjnego usensowiania. Dopiero w splocie z ironią skierowaną przez ojca wobec zmarłego krewnego wydarzenie zaczyna funkcjonować jako coś więcej niż tylko przypadkowe, fizyczne zdarzenie. Zostaje mianowicie odczytane jako reakcja na to, co zostało powiedziane, jako odpowiedź na zachowanie naruszające normę społeczną i relacyjną.

W przywołanej opowieści popielniczka rozpada się z dużą siłą – „jakby ktoś uderzył w nią pięścią". To porównanie nie jest neutralne. Wprowadza do opisu wyobrażony gest i cielesność, sugerując w ten sposób figurę sprawstwa. „Pięść" nie musi należeć do nikogo konkretnego, lecz sama figura uderzenia uruchamia imaginarium działania, zaś mechaniczne pęknięcie zostaje opisane jako potencjalny skutek czyjegoś gestu. I to właśnie w tym „jakby" – zawieszonym między fizycznym rozpadem a wyobrażonym uderzeniem – otwiera się przestrzeń, w której materialne zakłócenie zaczyna nabierać cech interwencji. W ten sposób role ulegają przesunięciu: zmarły, dotąd adresat ironii, przestaje być wyłącznie przedmiotem wypowiedzi i pojawia się jako widmowy punkt odniesienia, wobec którego zdarzenie zaczyna być odczytywane. A zatem kontekst relacyjny otwiera przestrzeń, w której materia może zostać rozpoznana jako działająca nie tylko mechanicznie, lecz również w sferze odpowiedzialności wobec zmarłego.

Niemniej jednak retoryczna sprawczość ducha nie tkwi w samym materialnym pęknięciu, lecz w przypisaniu mu sensu i kierunku. W opisanej sytuacji zmarły wyłania się dla uczestników zdarzenia jako możliwy punkt adresowania – jako ten, wobec którego słowa zostały skierowane, a zarazem jako ten, który reaguje, „odpowiada" na ironię i domaga się uwagi. To w jego figurze cisza zostaje odczytana jako reakcja, a zakłócenie jako przywołanie do porządku. Jego sprawczość

ma zatem charakter normatywny i relacyjny: organizuje wstyd, zawahanie, zmianę tonu. Jeśli materia przerywa rozmowę, duch – w perspektywie uczestników – ukierunkowuje znaczenie tego przerwania, doprowadzając do nagłej modyfikacji przebiegu zdarzenia: ironia zostaje zastąpiona ostrożnością, a swoboda napięciem. W efekcie zmienia się nastrój, a afektywna dynamika ulega przesunięciu.

Choć wujek nie zostaje w sposób jednoznaczny uznany za sprawcę zdarzenia, jego figura organizuje rozmowę: determinuje jej kierunek wyznacza granice dopuszczalnego tonu, przywołuje pamięć i relacyjne zobowiązanie. Zdarzenie nie stanowi dowodu działania sił nadprzyrodzonych, lecz sprawia, że możliwa obecność ducha staje się realnym elementem sytuacji – wpływa na zachowanie uczestników, którzy zaczynają odczuwać ciężar własnych słów i niestosowność ironii. Warto zauważyć, że nawet wyjaśnienie odwołujące się do naprężeń w szkle nie usuwa całkowicie tej figury. Podejmując próbę osadzenia zdarzenia w logice naturalistycznej, ojciec stara się jednocześnie zneutralizować poczucie winy, oddalić niepokój związany z możliwym przekroczeniem granicy normatywnie dopuszczalnego sposobu mówienia o zmarłych oraz zredukować relacyjne napięcie wobec krewnego. W tym sensie nawet racjonalizacja nosi w sobie ślad jego obecności – stanowi próbę ponownego uporządkowania relacji i odsunięcia widmowej interwencji.

Opisana sytuacja nie rozstrzyga ontologicznego statusu zdarzenia – nie dowodzi ani działania sił nadprzyrodzonych, ani wyłącznej wystarczalności wyjaśnienia fizykalnego. Ujawnia natomiast coś innego: sposób, w jaki materialne przerwanie może zostać włączone w relacyjną konfigurację adresowania i odpowiedzi. Rozpad szkła działa jako interwencja, która przerywa i reorganizuje sytuację, podczas gdy figura ducha nadaje temu przerwaniu kierunek normatywny, przekształcając je w doświadczenie przekroczenia granicy i przywołania do porządku. Retoryczna sprawczość tego, co więcej-niż-ludzkie, polega tu nie na intencjonalnym komunikowaniu, lecz na zdolności do wytworzenia sytuacji, w której incydent zostaje rozpoznany jako odpowiedź. To właśnie w tej niestabilnej przestrzeni między mechanicznym zdarzeniem a relacyjnym odczytaniem ujawnia się widmowy wymiar relacji między żywymi a zmarłym.

Opowieść druga: nocne odgłosy

Lipiec 1956 roku, poniemiecka wieś. Dwie młode dziewczyny wracają wieczorem z ludowego festynu. Rozstają się pod wspólnym domem rodzinnym, w którym młodsza z nich nadal mieszka razem z rodzicami. Gdy wchodzi do sieni, czuje powiew zimnego powietrza i słyszy kroki na schodach oraz dźwięk, jakby ktoś, idąc w górę, przesuwał ręką po poręczy. Jest przekonana, że to jedno z rodziców. Kiedy jednak zagląda do sypialni, widzi, że oboje już śpią.

Wystraszona budzi ich, sądząc, że ktoś włamał się do domu. Wkrótce cała trójka słyszy hałasy dobiegające z pustego mieszkania, znajdującego się nad nimi – wyraźne odgłosy kroków, stuki, szurania przypominające przesuwanie dość ciężkich, znajdujących się tam mebli. Doświadczenie jest na tyle wyraźne i niepokojące, że ojciec sięga po siekierę. Jest przekonany, że to złodziej, który chce ukraść pieniądze przechowywane w domu lub klucz do kasy banku gminnego, w którym pracuje – jest w ten sposób gotów bronić rodziny oraz powierzonego mienia.

Prosi, aby córka wraz z matką obserwowały podwórze przez jedno z okien, sam zaś staje przy drugim. Układ domu sprawia, że złodziej ma tylko dwie drogi ucieczki, a każda próba ich wykorzystania pozwoli go ująć lub przynajmniej dostrzec z okna. Hałasy – choć nie trwają długo – są na tyle przejmujące, że cała trzyosobowa rodzina czuwa w gotowości do rana. Nic więcej się jednak nie wydarza. Gdy nastaje świt, ojciec idzie sprawdzić pomieszczenia, z którego dochodził hałas. Drzwi prowadzące do mieszkania na górze i wszystkie pozostałe znajdujące się w jego wnętrzu okazują się zamknięte na klucz, nic nie zostało skradzione, a meble stoją na swoich miejscach, nietknięte. Jakiś czas później rodzina dowiaduje się, że w tym czasie zmarł pierwszy, niemiecki właściciel tego domu[4].

Opowieść tę często przywoływała moja babcia – starsza siostra głównej bohaterki i córka pozostałych uczestników zajścia. Znała ją dobrze, ponieważ następnego ranka przyszła do rodzinnego domu i zastała jego mieszkańców stojących w oknach – bladych, czuwających, wypatrujących intruza, który w nocy zakłócił ich spokój. Była pierwszą osobą, której zdarzenie opowiedziano „na gorąco". W wersji, którą później przekazywała, zawsze obecna była aura niesamowitości. Niemniej, jej narracja zachowywała formę relacji z wydarzeń – opisu kroków, szurania, nocnego czuwania – bez natychmiastowego nadawania im znaczenia. Dopiero na końcu pojawiała się informacja o śmierci pierwszego właściciela domu. To przesunięcie sprawiało, że historia pozostawała formalnie nierozstrzygnięta, lecz jednocześnie domyślnie otwierała możliwość odczytania jej jako opowieści o duchu.

Podobnie jak w przypadku pierwszej historii, wyjaśnienie odwołujące się do obecności zmarłego nie jest ani jednoznaczne, ani narzucające się; nie stanowi też dla uczestników wydarzenia pierwszego wyboru. Pojawia się raczej jako alternatywna – i zarazem trudna do zaakceptowania przez doświadczających – stabilizacja sensu. Zostaje ona uruchomiona retrospektywnie, wówczas, gdy inne sposoby osadzenia zdarzenia okazują się niewystarczające i nie rozpraszają utrzymującego się napięcia.

4. Ta historia ma różne warianty: jedni członkowie rodziny pamiętają, że ta wiadomość rzeczywiście do nich dotarła, inni uważają, że były to jedynie domysły – wyjaśnienie, które pojawiło się później, ponieważ nie było innego, bardziej racjonalnego wytłumaczenia tego, co się wydarzyło.

W trakcie wydarzeń rodzina rozpatruje sytuację zgodnie z dominującym porządkiem ontologicznym. To, co się dzieje, zostaje natychmiast zidentyfikowane jako rezultat ludzkiego działania – najprawdopodobniej włamania. Odgłosy kroków i przesuwanych mebli zostają przypisane złodziejowi, który mógłby chcieć ukraść przechowywane w domu pieniądze lub klucz do kasy banku gminnego. Reakcja ojca – sięgnięcie po siekierę i gotowość do konfrontacji – potwierdza ten sposób rozpoznania sytuacji[5]. Afektywna intensywność zachowania rodziny wskazuje, że zdarzenie zostaje osadzone w logice zagrożenia ze strony człowieka. Siekiera jest narzędziem adekwatnym wobec intruza; jej wybór ujawnia, że w momencie zajścia nie chodzi o ducha, zwierzę ani o przypadkowy odgłos, lecz o realne, cielesne niebezpieczeństwo. Niemniej jednak, zdarzenie nie daje się ostatecznie osadzić w stabilnym porządku ontologicznym. Gdy nad ranem ojciec decyduje się wejść na piętro – będąc wcześniej powstrzymywanym przez żonę i córkę, obawiające się, że pod wpływem emocji mógłby kogoś skrzywdzić – okazuje się, że wszystkie pomieszczenia są zamknięte na klucz, który znajduje się na dole, w ich mieszkaniu. W środku nie ma też światła (gdyż żarówki już wcześniej wykręcono), a domownicy nie odnajdują żadnych oznak włamania ani śladów bytności człowieka lub zwierzęcia, które mogłoby wywołać hałas. Tym samym rozpoznanie sytuacji jako działania intruza – tak przekonujące w trakcie nocnego czuwania – traci materialne wsparcie.

W tym miejscu odsłania się pęknięcie dominującego porządku ontologicznego. Hałasy były wyraźne, powtarzalne, słyszane przez trzy osoby i choć nie trwały długo, wywołały silną reakcję afektywną, mobilizację i gotowość do obrony. Gdy jednak poranna inspekcja nie ujawnia sprawcy ani żadnych materialnych śladów jego obecności, pozostawia doświadczenie bez jednoznacznego osadzenia w logice przyczynowości. Naturalistyczny schemat kwalifikacji zdarzeń nie znajduje potwierdzenia, ale też nie zostaje całkowicie porzucony. Pozostanie przy nim – na czym rodzinie wyraźnie zależy – wymagałoby jednak zakwestionowania samego doświadczenia: uznania, że nocne czuwanie było efektem pomyłki, przesady lub zbiorowej paniki. A to oznaczałoby podważenie własnej poczytalności i wiarygodności.

Figura ducha wyłania się więc nie jako pierwsze rozpoznanie, lecz jako możliwa stabilizacja osobliwości w sytuacji, gdy logika zagrożenia ze strony człowieka okazuje się niewystarczająca. Retrospektywne osadzenie zdarzenia w takiej ramie pozwala zachować spójność przeżycia. Duch nie musi być ontologicznie potwierdzony; wystarczy, że umożliwia utrzymanie przekonania, iż nocne czuwanie nie

5. Rozpoznanie to zostaje dodatkowo wzmocnione przez niedawne włamanie do budynku gospodarczego, do którego doszło krótko przed opisywanym zajściem. Skradziono wówczas kilka kur oraz znajdującą się tam siekierę. To właśnie dlatego druga, świeżo zakupiona, siekiera – ta, którą w opowieści trzyma mój pradziadek – przechowywana była w domu.

było bezpodstawne. W tym sensie pozwala uzasadnić afektywną intensywność reakcji całej rodziny oraz pozostać w zgodzie z własnym doświadczeniem.

Jednocześnie takie utrwalenie sensu zdarzenia nie jest jedak możliwe. Jak relacjonuje siostra babci, bohaterka opowieści, ojciec po całym zajściu zalecał, by „nikomu nic nie mówić, bo się tylko ośmieszymy". Wersja z duchem – choć spójna w obrębie rodzinnej narracji i afektywnie przekonująca – nie mieści się w publicznie uprawomocnionym porządku racjonalności. Nie daje się bezpiecznie artykułować bez ryzyka podważenia własnej wiarygodności. W rezultacie żadna z dostępnych stablizacji sensu nie jest w pełni przekonująca: rozpoznanie intruza rozpada się wobec braku dowodów, a odwołanie do ducha pozostaje społecznie niewygodne.

Zdarzenie trwa więc w sferze nierozstrzygalności, a jednocześnie realnie oddziałuje. W pamięci powraca przede wszystkim jako źródło lęku przed samotnym przebywaniem w domu. „W każdym razie był taki strach" – wspominała siostra babci; „taki lęk został, że się bałam w dzień sama być w mieszkaniu", „mama mi mówiła, że w ciągu dnia coś robiła w ogrodzie, żeby tylko samej w mieszkaniu nie być". A zatem zdarzenie trzyma rodzinę w gotowości w nocy, zaś w dzień zmienia codzienne praktyki, wprowadza zakaz mówienia. Brak sprawcy nie unieważnia go; przeciwnie – ujawnia jego ontologiczną skuteczność: nawet bez jednoznacznego rozstrzygnięcia reorganizuje sposób zamieszkiwania przestrzeni i bycia razem. W odróżnieniu od pierwszej opowieści, w której uczestnicy podejmują wyraźną próbę ontologicznego ustabilizowania zdarzenia, tutaj – po odkryciu, że naturalistyczne wyjaśnienie nie przynosi rozstrzygnięcia i nie ujawnia sprawcy – nie dochodzi do jednoznacznego domknięcia. Brak śladów nie zostaje zastąpiony jednoznaczną kwalifikacją; przeciwnie, wydarzenie pozostaje w sferze niedopowiedzenia – „nie wiadomo, co to było". Nie oznacza to jednak, że przestaje oddziaływać.

Ta historia, w przeciwieństwie do pierwszej, ma także odmienną dynamikę temporalną. Nie dotyczy pojedynczego, nagłego incydentu, lecz rozciągniętej w czasie obecności, której nie sposób jednoznacznie zlokalizować. Zamiast więc rozstrzygać – w zastępstwie uczestników – czym zdarzenie było „naprawdę", warto zapytać, co ono czyni z przestrzenią, ciałami i relacjami domowników. Jeśli można tu mówić o różnych rejestrach sprawczości, to nie jako o konkurencyjnych wyjaśnieniach, lecz jako o odmiennych poziomach działania. W zastępstwie jednorazowego, materialnego przerwania (rozpad popielniczki) mamy tu serię powtarzających się odgłosów, które wpływają na zachowanie domowników. Tym razem to nie pojedynczy przedmiot ulega rozpadowi, lecz sama przestrzeń domu zaczyna działać jako źródło niepokoju. Zdarzenie nie polega na widocznym pęknięciu materii, lecz na uporczywej, widmowej obecności stuków, szurań, odgłosów chodzenia i przesuwania mebli, które nie znajdują jednoznacznego źródła i wymuszają reakcję.

Materia działa tu poprzez dźwięk, powtarzalność i trwanie – organizuje czuwanie, mobilizację i gotowość do obrony, przekształcając dom z przestrzeni bezpieczeństwa w przestrzeń zagrożenia. Nie jest to aktywność punktowa ani jednorazowa, lecz rozciągnięta w czasie i rozproszona w architekturze. Dom nie stanowi biernego tła wydarzeń – trzeszczy, rezonuje dźwiękiem, wzmacnia i rozprowadza odgłosy. Nocne hałasy, pozbawione widzialnego źródła, skrzypienie schodów, dźwięk dłoni sunącej po poręczy, przesuwanie mebli, nagłe przenikliwe zimno wywołujące dreszcz są splecione z materialną strukturą budynku, współtworzą doświadczenie obecności, której nie można zobaczyć, lecz którą można usłyszeć i odczuć. Ponadto, architektura domu: jego schody, układ pomieszczeń i okien, zamknięte drzwi, wyznacza możliwe drogi ucieczki intruza i tym samym wymusza wyczekiwanie przy oknach i porządkuje podział ról. Materia nie wyjaśnia zdarzenia, lecz strukturyzuje sytuację i organizuje czuwanie jako formę bycia razem.

Co istotne, w tej historii materia nie funkcjonuje jako autonomiczne wyjaśnienie zdarzenia. W przeciwieństwie do pierwszej opowieści, gdzie naprężenia w szkle stanowią fizycznie prawdopodobną i rozważaną możliwość, tutaj redukcja nocnych hałasów do „zachowania domu" nie zostaje poważnie podjęta. Owszem, stare konstrukcje potrafią skrzypieć, reagować na zmiany temperatury czy wydawać dźwięki, zwłaszcza nocą. Jednak doświadczenie opisywane przez rodzinę wyraźnie przekracza tego rodzaju zwyczajowe odgłosy. Hałasy są powtarzalne, intensywne, przypominają głośne kroki i przesuwanie ciężkich mebli; przez wiele godzin trzymają trzy dorosłe osoby w strachu i niepewności. Afektywna mobilizacja jest na tyle silna, że ojciec sięga po siekierę, a domownicy czuwają do świtu. Gdy mimo to nie zostaje odnaleziony żaden intruz, trudno całe zajście zredukować do autonomicznej pracy domu. Materia nie konkuruje tu z duchem jako alternatywa wyjaśniająca; stanowi raczej medium doświadczenia – warunek jego intensywności. To poprzez dźwięk, przestrzeń i trwanie zdarzenie nabiera takiej mocy, że domaga się dalszego osadzenia sensu. Figura ducha nie zastępuje więc materialnego wyjaśnienia, lecz wyłania się w miejscu, w którym materialność okazuje się niewystarczająca jako samodzielne domknięcie wydarzenia.

W wersji opowiadanej przez starszą siostrę – moją babcię – pojawia się zatem trop, który wart jest uwagi: sugestia, że sprawcą nocnego zamieszania mógł być pierwszy właściciel domu – Niemiec, który go zbudował. Choć uczestnicy wydarzeń nie chcą otwarcie uznać tego wyjaśnienia, jego oddziaływanie pozostaje widoczne w ich reakcjach. Skuteczność materialnego zakłócenia nie kończy się bowiem wraz z ustaniem nocnych odgłosów. Lęk utrzymuje się także później, zmieniając codzienne praktyki domowników. Dom – dotąd przestrzeń schronienia – przestaje być neutralnym miejscem; staje się obszarem potencjalnej obecności, wobec której należy zachować czujność. Widać to w zachowaniu matki i córki,

które – unikając przebywania w nim samotnie i pozostawania w zamkniętej przestrzeni – wybierają zajęcia na zewnątrz. W ten sposób zdarzenie reorganizuje sposób zamieszkiwania: wnętrze domu przestaje gwarantować poczucie bezpieczeństwa. Gdyby utrzymane zostało wyłącznie naturalistyczne wyjaśnienie, sama materia nie wywoływałaby zapewne podobnego lęku. Źródłem obawy staje się raczej naddatek czegoś niesamowitego – nie sam dom jako taki, lecz możliwość obecności, której nie sposób jednoznacznie uchwycić.

Jednocześnie, jeśli potraktować ducha jako element sprawczy zdarzenia, przestaje on być jedynie wygodnym domknięciem osobliwości. Otwiera bowiem inne pole sensu: dom nie jest już neutralną przestrzenią, lecz miejscem naznaczonym wcześniejszą obecnością – historią, która nie została domknięta. W tej perspektywie nocne hałasy nie byłyby jedynie nieokreślonym zakłóceniem, lecz formą powrotu – sygnałem, że to, co minione, nie odeszło całkowicie i że przestrzeń zamieszkiwana przez rodzinę jest współdzielona z czyjąś wcześniejszą biografią. Duch przestaje być wtedy abstrakcyjną figurą „czegoś niewyjaśnionego", a zaczyna funkcjonować jako nośnik pamięci wpisanej w przestrzeń domu.

O ile jednak w pierwszej opowieści intencja widmowej aktywności jest odebrana jako wyraźnie normatywna i zorientowana na przywołanie do porządku, naruszających normę relacyjną krewnych, o tyle cel nocnych odwiedzin dawnego właściciela poniemieckiego domu nie jest już tak jasny. Aby rozważyć tę kwestię, warto najpierw zapytać o to, co ów duch właściwie „robi". Przegląd tych działań pokazuje, że jego aktywność nie jest zorientowana na domowników: nie odpowiada na wołanie, nie komunikuje żadnego przesłania, nie formułuje żądań ani nie próbuje korygować niczyich zachowań. Choć jego obecność jest wyraźnie odczuwalna duch nie nawiązuje bezpośredniej relacji z mieszkańcami. Co więcej, zdaje się pozostawać wobec nich całkowicie obojętny. Jego uwaga kieruje się raczej ku samemu domowi – zwłaszcza ku tej jego części, która nie jest zamieszkana. W tym ujęciu obecność ducha można rozumieć jako gest powrotu do miejsca związanego z własną biografią, a nie jako interwencję w życie nowych lokatorów. Nie chodzi tu o straszenie ani moralne napomnienie, wzbudzenie winy czy rozliczenie, lecz o ruch ponownego zadomowienia, przywrócenia znanego porządku – którego śladem pozostają odgłosy przesuwanych mebli oraz kroki przypominające krzątanie się. To wnętrze domu staje się właściwym adresatem jego działania – nie zaś jego lokatorzy. Sprawczość przypisywana duchowi nie polega więc na komunikowaniu treści, lecz na ujawnieniu relacyjnego związania z miejscem[6].

6. Wątek ten otwiera nowe konteksty interpretacyjne. Ma wymiar *hauntologiczny*, ponieważ odnosi się do takiej obecności przeszłości, która – choć miniona – nadal współkształtuje teraźniejszość (Derrida 2016). W analizowanych historiach dotyczy to nie tylko zmarłych, lecz także żyjących bohaterów, których biografie ukształtowały procesy przesiedleń, zmian granic i redefinicji przynależności. „Widmowość" oznacza tu więc nie tyle nadprzyrodzoną obecność, ile strukturalne niedomknięcie miejsca i tożsamości. Zagadnienie to, łączące mikrohistorie rodzinne z szerszym kontekstem historyczno-politycznym, wymaga jednak osobnego opracowania.

Zakończenie

Przytoczone tu opowieści rodzinne – choć rozgrywają się w odmiennych kontekstach czasowych, dotyczą innych osób i przyjmują różne formy zdarzeniowe – wykazują wyraźne podobieństwo strukturalne. W obu przypadkach mamy do czynienia z doświadczeniem, które nie daje się jednoznacznie zakwalifikować w ramach dostępnych schematów wyjaśniania; w obu pojawia się moment ontologicznej niepewności, próba stabilizacji sensu, a następnie zawieszenie w sferze nierozstrzygalności. Zdarzenia te reorganizują relacje, zmieniają sposób zamieszkiwania przestrzeni i pozostawiają trwały ślad w pamięci rodzinnej.

Analizowane historie pokazują zarazem, że doświadczenia osobliwe nie muszą przyjmować formy komunikatów pochodzących od jasno określonych nadawców, by wywoływać reakcję i przeobrażać relacje. Ich retoryczność nie polega tu na intencjonalnym przekazywaniu znaczenia, lecz – w sensie proponowanym przez Davis – na podatności uczestników zdarzenia na bycie poruszonym i wezwanym do odpowiedzi (Davis 2011). Jednocześnie starałam się pokazać, że zdarzenie nie musi być ontologicznie rozstrzygnięte, aby było retorycznie skuteczne. To zawieszenie pomiędzy materialnym a widmowym wyjaśnieniem wytwarza pole niepewności, uruchamia afekty i modyfikuje zachowania uczestników. Sprawczość jawi się tu zatem nie jako cecha odrębnych bytów, lecz jako relacyjny efekt splotu tego, co materialne, afektywne i widmowe. Nierozstrzygalność tych zdarzeń sprawia także, że powracają one w rodzinnych narracjach jako historie niedomknięte, wymagające nieustannej pracy sensotwórczej.

Bibliografia

Barad, Karen. 2024. *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*. Przeł. Sławomir Królak. Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.

Bennett, Gillian. 1999. *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan, Utah: State University Press.

Biegeleisen, Henryk. 2023 [1930]. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Poznań: Wydawnictwo Replika.

Curiel, Erik, Visser, Manus, i **Doboszewski Juliusz.** 2025. "Singularities and Black Holes." W *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2025 Edition*, red. Edward N. Zalta i Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/spacetime-singularities/ [Dostęp 9 marca 2026].

Davis, Diane. 2011. "Creaturely Rhetorics." *Philosophy & Rhetoric* 44 (1): 88–94.

Derrida, Jacques. 2016. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. Przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Kennedy, George A. 1992. „A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric". *Philosophy & Rhetoric* 25 (1): 1–21.

Latour, Bruno. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Luhrmann, Tanya M. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books.

Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.

Rickert, Thomas J. 2013. *Ambient Rhetoric: The Attunements of Rhetorical Being*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.