

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 4 1/2002

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Montevideo), Zygmunt Bauman (Leeds),
Ian Buchanann (Hobarth), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków),
Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),
Floyd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Katowice),
Tadeusz Rachwał (Katowice), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthrof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Toruń),
Anna Zeidler-Janiszewska (Poznań)

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2002

ISSN 1508-6305

<http://www.errgo.fils.us.edu.pl>
<http://www.ares.fils.us.edu.pl/~errgo/>

Treści

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 5

7 rozprawy - szkice - eseje

Tadeusz Rachwał – *Pokarm i praca. Zjadanie epistemologii* 9

David Schaufler – *Dialektyka żarłoczności, albo o pustych trzewiach
nienasyconego rozumu* 23

Zbigniew Białas – *Między tłuszczem a tłuszczą* 33

Alice Weinreb – *Nie smakuj zła. Groza jamy ustnej w starożytnym Rzymie* 45

Liliana Barakońska – *Okruchy. O książkach i stawie* 59

John Watters – *Dobre maniere seryjnego zabójcy, czyli o konsumpcji lęku* 71

Katarzyna Ancuta – *Krajobraz z rzeźnią w tle. Horror, czyli sztuka mięsa* 83

97 polemiki - komentarze - rozmowy - uwagi

Sławomir Masłoń – *Na lewo od teorii* 99

Paweł Jędrzejko – *„Belle lettre” o Imperium O(ntycznym) sauny.
Andrzejowi Chojeckiemu* 113

125 przekłady

Elsbeth Probyn – *Niestrawność tożsamości* 127

137 recenzje

Rafał Borysławski – *Posmak niedosytu. Kultura jedzenia, jedzenie kultury* 139

Tomasz Sikora – *O krwiopijstwie, ludożerstwie i innych zaburzeniach
dietetycznych* 145

Marcin Sarnek – *Danie letnie, lecz w zasadzie lekkostrawne*
153

Jacek Mydła – *Filozofia w poszukiwaniu niepamięci* 159

163 noty o książkach

167 tytuły nadesłane

Contents

editorial

Wojciech Kalaga – *Er(r)go*, 6

7 studies - essays

Tadeusz Rachwał – *Food and Labour. Eating Epistemology* 9
David Schaufler – *The Dialectic of Gluttony, or The Empty
Stomach of Insatiable Reason* 23
Zbigniew Białas – *Fat: Fat[e]s and Fa[c]ts* 33
Alice Weinreb – *Taste no Evil: The Dangers of the Mouth in Ancient Rome* 45
Liliana Barakońska – *Of Books and Foods* 59
John Watters – *The Manners of Mass Murder: Eating Fear*..... 71
Katarzyna Ancuta – *A Landscape with a Slaughterhouse in the the Background.
Horror or the Art of Meat* 83

97 commentaries

Sławomir Masłoń – *Left of Theory* 99
Paweł Jędrzejko – *A Belle Lettre on the Ontic Empire of the Sauna.
For Andrzej Chojecki* 113

125 translations

Elsbeth Probyn – *Indigestion of Identities* 127

137 reviews

Rafał Boryslawski – *The Taste of Thirst. The Culture of Eating;
the Eating of Culture* 139
Tomasz Sikora – *On Bloodsucking, Man-Eating and Other
Dietary Irregularities* 145
Marcin Sarnek – *A Lukewarm, Though Basically Easy to Digest, Dish* 153
Jacek Mydla – *Philosophy in Search of Traces of Oblivion* 159

163 notes on books

167 books received

169 summaries in English

Er(r)go,

Jedzenie / pokarm. Pochłania nas – ironia zamierzona – bardziej niż sądzimy. Skłania, być może nad stekiem lub miską soczewicy, do pytań ontologicznych: „czy zjadamy to, czym jesteśmy, czy jesteśmy tym, co zjadamy?” ale i prowadzi do frustracji: „poddani analizie podążającej tropem żywienia, stale wypluwamy swe tożsamości” (Elspeth Probyn). Wprowadza w drżenia etyczne: „jak, na miłość boską, jeść dobrze?” (Jacques Derrida) i rozdziera dylematami: ekstaza (Emmanuel Lévinas) czy „łączenie ust z odbytem” (Noëlle Châtelet), choć być może jedno nie wyklucza drugiego. Wprowadza w metaforykę estetyczną (jeść oczami), filantropijno-egzystencjalną (okruchy życia) i autopoetyczną (słowo jako strawa, księga jako ucztą, chyba że niestrawna). Łączy erotykę z metafizyką: każe widzieć usta jako możliwość egzystencji i jednocześnie jako miłe wyrefinowanie seksu; usta-otwór jako przestrzeń zarazem negatywną i jako dostęp do głębi ciała i „jaźni, którą karmi” (Alice Weinreb). Powoduje, iż pytanie o podmiot i świat poznawalny jest w znacznej mierze pytaniem o podmiot i pokarm (Tadeusz Rachwał, David Schaufler) – zewnętrżność, wewnętrżność, czy coś pomiędzy? Ulegając tym pokusom, autorzy szkiców zamieszczonych w numerze czwartym przemierzają bezkresne kulinaria kultury i ich odległe zakątki, by jednak – sybarycy jadła i słowa – nieuchronnie powrócić w sferę *episteme*: od sztuki mięsa do trzewi rozumu.

Wojciech Kalaga

Er(r)go,

Eating/food. It consumes us – irony intended – more than we realise. Over a steak or a bowl of lentil soup, it makes us pose ontological questions: ‘Do we eat what we are or are we what we eat?’ But it also leads to frustration: “Analysed along multiple alimentary lines of flight, in eating we constantly take in, chew up and spit out identities” (Elspeth Probyn). It gives us ethical shivers: “*how* for goodness sake should one *eat well (bien manger)*?” (Jacques Derrida) and it places us on the horns of a dilemma: ecstasy (Emanuel Lévinas) or „joining the mouth and the anus” (Noëlle Châtelet), though perhaps one does not preclude the other. The metaphors it introduces range from the aesthetic (to consume with one’s eyes) and the philanthropic-existential (crumbs of life) to the autopoetic (the word as food, the book as feast, albeit indigestible on occasion). It conjoins erotics and metaphysics; it makes us see the mouth as a possibility of existence and at the same time as pleasurable sexual sophistication; the hole of the mouth is a space of nullity and an entrance to the depths of the body and “the self, as it nourishes that self”(Alice Weinreb). To a large extent it transforms the question about the subject and the cognizable world into a question about the subject and food (Tadeusz Rachwał and David Schauffler) – exteriority, interiority or the in-betweenness? By yielding to those temptations, the authors of the essays published in this issue of *Er(r)go* traverse the boundless *culinae* of culture to return, inevitably, to the sphere of the *episteme*: from the art of meat to the viscera of reason.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Pokarm i praca. Zjadanie epistemologii

A to feler – westchnął seler.
(Jan Brzechwa, *Na straganie*)

Związek z matką jest pragnieniem szalonym, gdyż tworzy
w najdosłowniejszym sensie „czarny ląd”.
(Luce Irigaray, *Ciało w ciało z matką*)

W przeciwieństwie do związków pomiędzy pokarmem a pracą, związek pomiędzy pokarmem a epistemologią zdaje się być nieco mniej oczywisty, jeśli nie wątpliwy. Epistemologia, najogólniej mówiąc, zajmuje się poznaniem i wiedzą o świecie oraz sposobami ich przekazywania i zapamiętywania. Pokarm, czy też pokarmy, są bytami o (z natury) przemijającej i krótkiej żywotności. W przeciwieństwie do wiedzy przeznaczone są raczej do znikania w zupie niż do wiekowania ich przechowywania w różnorodnych archiwach. W pewnym globalnym sensie pokarmy utrudniają nieco możliwość wiedzy o świecie ze względu na to, że go destabilizują. Każdy akt jedzenia przemienia, już choćby poprzez przeżuwanie, to, co jest spożywane, i w ten sposób wpisuje w porządek świata zmienność. Pokarm stanowi swoistą „obecną-nieobecność”, nieostrą kategorię, stale podważającą wymóg stałości i niezmienności kategorii poznawalnych i poznawanych przez wiedzę. Przedmiot wiedzy, podobnie jak w rajskim ogrodzie, powinien ostać się nietknięty. Epistemologia sytuuje przedmioty swego poznania poza sferą konsumpcji. Nie oznacza to, że nie posługuje się jej retoryką – wiedzą możemy się przecież posiłkować, możemy przetrawiać jej różnorakie zapisy, stanowić może ona także pożywkę dla ducha. Jednakowoż posiłkowanie się nią nie powinno niczego z niej uszczknąć, w żaden sposób nie powinno naruszyć cielesności jej owocu, być może po to, by ów owoc mógł rozwijać się i pęcznieć, wiodąc na pokuszenie kobiecą raczej niżli męską część stworzenia.

Przez mit wiedzy przemawia także utopia odzyskania raju, świata, w którym wiedza rośnie sobie bezpiecznie bez wdawania się w relację wzajemności z konsumentami innych, dozwolonych i łatwo dostępnych pokarmów. Dostęp do wiedzy, spożywanie jej owoców, wymaga istnienia człowieka wyalienowanego od chęci bliskiego, bezpośredniego z nią kontaktu poprzez akt zjadania i związanych z nim następstw. Wymóg obiektywności spojrzenia uprzedmiotawia tak podmiot jak i przedmiot, równocześnie czyniąc z obydwu przedmioty obiektywnego oglądu.

Taki na przykład „Big Mac”, wytwór rodem z jednego z ziemskich rajów, może być „Wielkim Makiem” jedynie przed zjedzeniem, czy też raczej zostaniem zjedzonym. Pomimo zazwyczaj krótkiego żywota, jego stałość i stabilność, zarówno egzystencjalna, jak i, powiedzmy, składnikowa, zdaje się być czymś niepodważalnym.

Choć Jan Brzechwa naucza polskie dzieci, iż „śmierć w zupie” jest dla warzyw stanem raczej normalnym, to samo ich istnienie nie ulega wątpliwości. A jednak, podobnie jak istnienie „Wielkiego Maka”, jest ono istnieniem straganowym, a ogólniej – rynkowym, istnieniem wspartym nie tyleż na jednostkowej tożsamości warzyw, co na wirtualnej możliwości ich nieustającej dostawy.

Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego Mak nie jest już tym samym Makiem. Nieco ogólniej ujmuje to Elspeth Probyn:

Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego (*ingestion*) ściśle podziały ulegają przemieszaniu. Najbardziej podstawowa czynność, taka jak jedzenie, ujawnia nieco z dziwaczności funkcjonowania ciała. W konsekwencji coraz trudniej jest pomieścić ciało w kategoriach, uporządkować je w stabilne tożsamości¹.

Pokarmy istnieją na sposób, że tak powiem, epistemologiczny, a ich faktyczne istnienie rozpoczyna się od perspektywy końca w przetrwaniu, które, przynajmniej po części, przekształca pokarmy w samych trawiących. Wszystko to sprowadza się do dosyć prostego stwierdzenia, iż nie możemy żyć bez jedzenia, bez bezustannego konsumowania naszego zewnątrz, któremu odmawiamy podmiotowości, które wykluczamy jako nieistotne dla epistemologicznej konstytucji nas samych. Człowiek, przedmiot samopoznania i zarazem jego podmiot, usytuował się z dala od pokarmów i jedzenia, nieco ponad nimi jako trwałe, „niekonsumowalny” byt, który sam posila się jedynie po to, by podtrzymać swe życie. Życie, jako przedmiot owego podtrzymywania, stanowi niezmiennie jeden i ten sam byt, byt jednolity i ciągły, któremu pokarm jawi się jako absolutna zewnętrżność, absolutny kontekst, czy też tło życia.

Podtrzymując życie, pokarm *de facto* podtrzymuje przede wszystkim życie ciała, które samo wykluczane jest ze sfery pokarmowej przez etycznie na pozór uniwersalne tabu kanibalizmu oraz przez równie na pozór uniwersalną nadrzędność nieśmiertelnej duszy wobec przemijającego ciała. Pokarm żywi ciało, kruchy i niestabilny dom duszy, ducha i człowieczej kwintesencji. W tenże sposób wykrystalizowany człowiek może obyć się bez jedzenia. Wysublimowany, bezcielesny, także bezpłciowy, człowiek staje się przedmiotem i podmiotem dociekań dotyczących niezmienności natury człowieka. Epistemologiczna możliwość poznania, wraz z możliwością poznania samego siebie, wspiera się na kontekstowej redukcji pokarmu, owego podtrzymującego życie zewnątrz, które, by samo mogło stać się epistemologicznie istotne, musi otrzymać gwarancję trwałości i stałości, ustabilizować się, uprzedmiotowić na przykład w formie trwale dostępnego produktu. Jednakże, co doskonale dostrzega seler Brzechwy, owa epistemologiczna waga, czy istotność, jest zawsze już „felerna”.

Emile Durkheim dostrzega w epistemologicznej powadze i doniosłości skutek rozwoju życia psychicznego, które wymusiło na człowieku wzniesienie się ponad samego siebie². Owo wyniesienie osiągnięte zostało poprzez uduchowanie, poprzez uzupełnienie organicznej sfery cielesności nieorganiczną, ulotną sferą ducha. Duchowość, zdaniem Durkheima, wyrasta jednak organicznie z natury. Czło-

wieka od zwierzęcia (Durkheim zalicza do nich także ludzi „dzikich”) odróżnia to, że w przypadku zwierząt mamy do czynienia z biologiczną materializacją odruchu społecznego. W przypadku człowieka, a szczególnie w kulturach wysoko rozwiniętych, rzecz ma się dokładnie na odwrót; przyczyny społeczne zastępują przyczyny organiczne, uduchowiając w tenże sposób organizm³. Skutkiem tego człowiek zapomina o kulturowym statusie wytworów swej własnej działalności i postrzega swe różnorakie potrzeby jako równie naturalne jak trawa naturalna jest dla krowy. Cały proces kształtowania się społeczeństwa porównać można do procesu destylacji, w którym produkt finalny, idealnie wyrafinowany, jest tak ulotny, iż da się go przechowywać jedynie w szczelnie zamkniętej butelce. Choć raczej mało stabilny i trwały, duch ludzki staje się czynnikiem decydującym o istnieniu jednostek i społeczeństw, a zachowanie go i przechowanie – najgłówniejszym celem ludzkiego dyskursu. Powstanie ducha jest w gruncie rzeczy efektem biologicznej zasady wzrostu substancji organicznych, skutkiem konieczności żywienia się i rozmnażania, która to konieczność wytworzyła w kulturze człowieka konieczność wytwarzania i przechowywania dóbr. We wszystkich żywych organizmach, twierdzi Durkheim, intensywność życia organicznego proporcjonalna jest do „aktywności żywienia się”, czyli do liczby elementów, które organizm może inkorporować, czy też przyswoić⁴. Organizm społeczny żyje, oczywiście, bardzo intensywnie i liczba tych elementów jest najprawdopodobniej także proporcjonalna do siły wytwórczej. Co ciekawe, żywienie się, postrzegane jako inkorporowanie, jest nie tyleż procesem trawiennym, co akumulującym, procesem odpowiedzialnym także za społeczny podział pracy, który zaspokoić ma coraz różnorodniejsze potrzeby organizmu kultury.

Proponowana przez Durkheima „spirytualizacja” kultury wpisuje w jej organiczne istnienie także konieczność epistemologicznej obiektywizacji. By istnieć, kultura, jak widzieliśmy, musi wznieść się ponad siebie, poza siebie. W owo rozdławiające wyniesienie wpisana jest nostalgiczna tęsknota do powrotu do natury, do Złotego Wieku, który udało się kulturze przezwyciężyć. Stąd też niezbędny kulturze jest element dyscyplinujący, element utrzymujący ją w jej górnym locie. Celebując duchowe „ja”, musi je kultura równocześnie utrzymywać w ryzach. Musi być równocześnie estetyczna i ascetyczna, jak zauważa Terry Eagleton. Poprzez ascezę sfera ducha „oczyszcza się” z natury, z niskiej biologiczności cielesnych pożądań, które jednak sekretnie doń usiłują wnikać. Eagleton pisze:

Natura człowieka nie jest dokładnie taka sama jak pole buraków, lecz tak samo jak buraczane pole musi być uprawiana, kultywowana – słowo „kultura” przenosi nas od natury do ducha, równocześnie jednak sygnalizuje ich bliski związek⁵.

Ów związek jest równocześnie czymś pożądanym i czymś, co się neguje. Zdaniem Rosi Braidotti, dzieje się tak na skutek tęsknoty za matczynym początkiem, który, jako żeński, stanowi pewną „zdewaluowaną różnicę”⁶. Do sfery ducha dostęp może mieć to, co nie jest rodzajowe (*gendered*), to co jest obiektywne, a więc „nieżeńskie”. Nijaka rodzajowość epistemologii stanowi o jej nieuniknionym pa-

triarchalizmie, który ustanawia się w postrzeganiu żeńskości jako zjawiska „nie-świętego, bezładnego, podludzkiego”. Jako niedającego się zobiektywizować początku rzeczywistości, który, dając życie, równocześnie oznajmia wstąpienie do sfery przemijania i śmiertelności⁷. Z tego względu miejscem kultury może być jedynie miejsce poza naturą, choć znajdujące się w jej konstytutywnym kontekście. Żeńskość, w przeciwieństwie do męskości, nie tworzy sfer permanentnych, obiektywnie niezmiennych. „Ona” daje życie i karmi bez oferty uzyskania nieśmiertelności. Proponowana przez Braidotti (a także Kristevą) otwarta sfera śmiertelności stanowi równocześnie obszar akceptacji zmienności i nieobecności obecności, która może istnieć jedynie w obrębie kulturowej konstrukcji, architektonicznego unieruchomienia. Zdaniem Peggy Phelan, nagrobek jest miejscem swoście atrakcyjnym, bowiem jest on „w przeciwieństwie do rozkładającego się pod nim ciała statyczny i stabilny. (...) Architektura oferuje nam monumentalny bezruch i pomaga przeistoczyć umieranie w śmierć”⁸.

Bezpośredni, nieobiektywny kontakt z naturą czyni z dystansu pomiędzy „ja” a drugim ważny obszar aktywności, w którym „ja” wykracza poza siebie, sięgając do rejonów sprzed historycznego wytworzenia kultury. W rejonie tym Emmanuel Lévinas dostrzega miejsce przeistoczenia się świata ze świata przedmiotów w świat pokarmów, w którym materialność ofiarowuje podmiotowi „wyzwolenie od samego siebie”⁹. Ekstatyczna praca życia/jedzenia¹⁰, zastąpiona przez pracę wytwórczą, wprowadza konieczność panowania nad naturą, które z kolei przeistacza świat pokarmów (świat jako pokarm) w świat dóbr i towarów. Coś, co nie posiada właściwości lub skłonności koniecznej do przemiany w dobro, w jednostkę mierzalną przy pomocy takiego czy innego systemu wartości, jest, powiedzmy, niedobre – złe i niesmaczne – etycznie, estetycznie i kulinarnie niezbyt wartościowe dla duchowo wyidealizowanego porządku rzeczy.

Wraz ze spirytualizacją kultury, coś, co określamy mianem ludzkiego rozumu, wraz z tym, co określamy mianem ludzkości, umiejscawiają się obok świata zmienności, poza nim, by uniknąć narażania się zasadzie działania „władzy motłochu” zmieniającej wszystko w potworność i nieludzkość¹¹. Bruno Latour, francuski „post-ekolog” i filozof nauki, używa pojęcia „władzy motłochu” w odniesieniu do kulturowej obawy przed zmiennością, materialnością i cielesnością. Uciekał przed nią już Sokrates w *Gorgiaszu*, przeciwstawiając ją sile geometrycznej równości. Choć także geometria w pewnym sensie jest nieludzka – traci swą doskonałość w chwili graficznej aktualizacji – to właśnie dzięki swej nieludzkości stanowić może oręż w walce z ruchliwością motłochu świata. By uniknąć władzy motłochu, jak twierdzi Latour,

musimy wesprzeć się na czymś, co nie ma ludzkiego pochodzenia, nawet śladu człowieczeństwa. (...) Śniona przez epistemologów idea zupełnie *zewnętrznego* świata jest, w oczach moralistów, jedynym sposobem na to, by nie paść ofiarą władzy motłochu. *Tylko nieludzkość może zlikwidować nieludzkość*¹².

Dla epistemologów ludzkość może bezpiecznie bytować jedynie w czymś, co Latour określa mianem „umysłu w bańce”, w obszarze zupełnie oderwanym od świata, którego „motłocha” natura i ruchliwość winna być trzymana na dystans. „Bańka” Latoura jest pojemnikiem, w którym dokonuje się puryfikacja idealnie socjo-epistemologicznego świata, który wypróżnił się już do takiego stopnia, iż nie jest w stanie sam się wyrazić, stając się podejrzliwym wobec swego własnego języka, swego własnego środka wyrazu jako potencjalnego źródła zanieczyszczeń. Epistemologia w pewnym sensie zjada świat, przetwarza go w swej „bańce” nie po to, by go w takiej czy innej formie zwrócić, lecz by go oczyścić i w owej czystości zachować.

Jeszcze innym powodem obawy przed władzą motłochu jest jego inklinacja do jedzenia i lenistwa, wrodzona niejako niechęć do twórczej pracy, która była jednym z licznych zmartwień Freuda. Bezpieczna pozycja umysłu w bańce gwarantuje trwałe przetrwanie jego epistemologicznych wytworów w izolacji od motłochu. Owa bezpieczna pozycja gwarantuje także zachowanie niezmienności prawa i porządku, którym niezbędna jest jednoznaczna kategoryzacja oraz siła potrzebna do jej kategorycznego utrzymania, zewnętrzna dla motłochu władza sprawująca nad nim pieczę, która, w retoryce języka polityki, zajmuje się, być może paradoksalnie, bezpieczeństwem wewnętrznym, czyli w pewnym sensie czyszczeniem Latourowskiej bańki.

Niebezpieczeństwo władzy motłochu dostrzegał wyraźnie także Hegel, widząc w „*ein Pöbbel*” tych, którzy rządzą się jedynie prawem własnym i nie cenią harmonii społecznego życia¹³. Buntowniczy motłoch Hegla nie dba o chwalebny koniec historii i zajmuje się głównie uciechami ciała, postrzegając w wymogach i zakazach życia społecznego jedynie ograniczenie swej wszystkożernej wolności. O poprawności podmiotu Hegla stanowi jedynie interioryzacja owych ograniczeń, ich swoista naturalizacja, której odmawia on nie tylko motłochowi, lecz *de facto* całemu nieeuropejskiemu światu. W *Filozofii dziejów* Hegel systematycznie wyklucza ze swych rozważań o duchu historii wszystkie kontynenty, pozostawiając „bańkę” Europy jako jedyne miejsce, w którym mogła wydarzyć się historia. Jedzenie wkrada się do argumentacji Hegla przez Afrykę i odczłowieczonych Murzynów:

Afrykańczyk nie doszedł jeszcze do poznania różnicy pomiędzy sobą jako jednostką, a tkwiącą w nim istotną ogólnością, skutkiem czego brak mu zupełnie wiedzy o istocie absolutnej, która mogłaby być czymś innym i wyższym od własnego „ja”. Murzyn, jak już wspomniałem, jest w całej swej dzikości i niepohamowaniu człowiekiem natury. (...) W charakterze jego nie można znaleźć niczego, co można by nazwać ludzkością¹⁴.

Jedną z istotnych cech Murzyna Hegla jest coś więcej niż tylko brak człowieczeństwa: „(...) cechą Murzynów jest zupełna *pogarda* dla człowieka, która stanowi ich zasadniczą charakterystykę z punktu widzenia prawa i etyki”¹⁵. Z tego względu jedynym dobrem dla niepohamowanych w swej dzikiej naturze może być zaspokojenie głodu. Rozumienie, czy też raczej postrzeganie świata zostaje

ograniczone do podziału na ja i pokarm, z których to kategorii żadna nie nosi znamion człowieczeństwa, zaś „bezwartościowość człowieka dochodzi do niewiarygodnego stopnia”. Widocznym efektem owej „bezwartościowości” jest praktykowany przez Murzynów kanibalizm, który – dla ludzi – jest instynktownie odrażający. O ile w Afryce „spożywanie ludzkiego mięsa jest rzeczą rozpowszechnioną i dozwoloną”, czytamy u Hegela, „my odwracamy się od tego instynktownie, o ile w ogóle może być u człowieka mowa o instynkcie”¹⁶.

Hegel nie wnika głębiej w ową zasygnalizowaną i równocześnie przekreśloną instynktowność człowieka, pozostawiając w swym wywodzie pewną lukę, czy też – dającą sporo do myślenia – aporię. U Heglowskiego człowieka nie może być mowy o instynkcie, bowiem jest on oznaką zbytnej bliskości natury, świadectwem niedostatecznej sublimacji ducha. U Murzynów stopień sublimacji jest raczej minimalny i z tego względu przynależą oni jedynie do naturalnego i materialnego kontekstu, stanowią pozbawione duchowego wnętrza zewnątrz. Związek z naturą, nawet instynktowny, stanowi negację duchowości, przynależność do Levinasowskiego świata jako pokarmu. Jeżeli, jak twierdzi Noëlle Châtelet, „jedzenie jest łączeniem ... ust z odbytem”¹⁷ (związek, którego kultura europejska zawsze wolała nie zauważać), to jedzenie także łączy te dwie części ciała ze światem. Związek ten został z jednej strony – od strony ust – zapośredniczony poprzez estetyzację jedzenia, poprzez wprowadzenie go do sztuki, czy to kulinarnej, czy to sztuki manier estetycznego jedzenia. Z drugiej strony – od strony odbytu – proces jedzenia został utajniony i wykluczony poza zakres publicznych zachowań.

Kultura tworzona jest poprzez swoistą alienację pokarmów, usunięcie ich poza zasięg możliwości bezpośredniego obcowania z nimi. Jest to alienacja, przynajmniej w sensie marksowskim, podwójna, intensyfikowana poprzez wyobcowanie pracy, która przemienia pokarm w potrawę. Jedynie pokarm wyalienowany, urynkowany czy też, jak u Brzechwy, „ustraganiony” jest pokarmem kulturowo akceptowalnym. Wytwarzanie żywności jest tym samym co podbój natury, w którym John Locke dopatrywał się źródeł powstania własności prywatnej, stanowiącej zarazem podstawę możliwości powstania zindywidualizowanej tożsamości. Własność prywatna instytucjonalizuje prywatność, prywatne indywiduum, jako coś, co jako instytucjonalne, zawsze już jest publiczne. Ktoś, kto jak Afrykańczycy Hegla obcuje z pokarmem bezpośrednio, zaprzecza indywidualizacji podmiotu. Skutkiem tego, nie będąc w stanie odróżnić siebie od drugiego, sam usadawia się w sferze pokarmowej. Indywiduum takie – poza Afryką – jawi się jedynie jako część europejskiego motłochu, niezbyt ludzkiej części społeczeństwa, której istnienie posłuży około sto lat później Freudowi do uzasadnienia represyjności kultury. Istnienie przymusu w procesie cywilizacyjnym i konieczność rządzenia masami przez mniejszość tłumaczy Freud następująco:

Masy są bowiem leniwe i nieinteligentne, bynajmniej nie pragną wyrzec się popędów, nie dadzą się przekonać jedynie za pomocą argumentów o tym, że wyrzeczenie się popędów jest nieuchronne, a przy tym poszczególnie jednostki popierają się nawzajem, dając pełny wyraz swej niesforności¹⁸.

Masy nie posiadają poczucia niezbędności kultury, a ich niesforność jest skutkiem ich egoistycznych skłonności do egoistycznego myślenia jedynie o zaspokojeniu własnych, „oskomicznych” zachcianek. Wyraźnie projektując swą wizję podświadomości na organizację społeczeństw, Freud postrzega celowość istnienia wszelkich instytucji społecznych w obronie kultury przed jednostką, ochronę „przed wrogimi tendencjami [wszystkiego tego], co przyczynia się do podboju natury i produkcji dóbr”¹⁹. Jednostka jest instynktownie wrogo nastawiona do konieczności pracy, do wytwarzania dóbr i oddzielania kultury od natury. Owa niemiła oku Freuda naturalna awersja do pracy nie dotyczy jednak wszystkich i może zostać wypłeniona dzięki naczelnej roli „jednostek świecących przykładem, jednostek, które masy uznają za swych przywódców” którzy muszą posiadać „do dyspozycji środki narzucenia siłą swego autorytetu”²⁰.

Jednostki przywódcze posiadać więc muszą nieco inną naturę, naturę wysublimowaną ponad „tkwiącą w naturze człowieka niechęć do pracy”²¹. Tak więc jednostki przywódcze funkcjonować muszą w sferze ponadnaturalnej i z tejże pozycji chronić kulturę przed, najogólniej, niechęcią do wyrzeczeń, której przejawem jest niechęć do pracy. Muszą to być jednostki naturalnie robotne, co, przy Freudowskim rozumieniu jednostki jako z natury leniwej, jest oksymoronem. Jednostki przywódcze Freuda są w gruncie rzeczy obdarzonymi władzą wykonawczą psychoanalitykami, zajmującymi się represjonowaniem przemawiającej przez masy podświadomości.

Obawa przed władzą motłochu jawi się u Freuda, który uważał się przede wszystkim za lekarza, jako obawa przed utratą zdrowia psychicznego przez kulturę, które to zdrowie nie jest bynajmniej kwestią dobrego samopoczucia jednostki, lecz naturalnej chęci i zdolności do pracy i wytwarzania. Freud przyznaje, choć niezbyt *explicite*, iż porządek psychiczny przywracany przez terapię psychoanalityczną jest porządkiem, który można by nazwać inwestycyjno-wytwórczym. W eseju poświęconym rozpoczynaniu leczenia kładzie on nacisk na konieczność odpłatności za terapeutyczną usługę. Opłata taka, zdaniem Freuda, stanowi jedynie skromny wydatek, bardzo opłacalną inwestycję we własną produktywność i zdolność zarabiania²². Pacjenci poddający się psychoanalizie robią po prostu dobry interes, ponieważ „w życiu nie ma niczego droższego niż choroba”. Freud zdawał sobie sprawę, że nikt biedny nie mógł sobie pozwolić na jego psychoanalityczne usługi i twierdził, iż pobierane przezeń bardzo wysokie honoraria i absolutna odmowa kredytu wyrażały odmowę udzielenia rozgrzeszenia za obowiązek zwalczania nędzy pracą, rozgrzeszania za nieudolność i lenistwo. Grzech takiego rozgrzeszania dostrzegał w udzielaniu bezpłatnych usług medycznych. „Nieobecność regulujących następstw wynikających z zapłaty lekarzowi”, twierdził, „oznaczałaby odrealnienie relacji pacjent-lekarz”²³. Realny świat Freuda jest światem wytwarzania dóbr i ich wymiany, w którym pracujący wspiera pracującego, w tenże sposób wspierając cały gmach kultury. Misją zawodowego psychoanalityka jest świadoma sublimacja popędów, które stale zagrażają kulturze powrotem do bezpośredniości ich zaspokajania. Wspierając się na niezaspokojeniu²⁴, kultura

polega na stałym pohamowywaniu popędów, na akceptacji kulturowych wyrzeczeń, do których masy nie są gotowe i muszą je bądź to akceptować wbrew swej naturze, bądź też popaść z nią w konflikt. Wspomniane wyżej jednostki przywódcze postrzegają motłoch nie tylko w klasach niższych, lecz także w kobietach, które „popadają w konflikt z kulturą przewlekając i wstrzymując jej rozwój (...) kultura coraz bardziej staje się sprawą mężczyzn, stawia im coraz trudniejsze zadania i zmusza do sublimacji popędu, do której kobiety dorastają w niewielkim stopniu”²⁵.

W teorii kultury Freuda wyraźnie rysuje się pewna idealizacja ascezy i celibatu, do których kultura zmierza: „Rozszerzając swe kręgi kultura coraz wyraźniej skłania się do ograniczenia życia seksualnego”²⁶. Zmierza ona do afirmacji wyrzeczeń, dzięki której praca stanie się wartością samą w sobie, a nie środkiem zaspokajania potrzeb. Wykonywana przez nieświadomy dobrodziejstw kultury motłoch, praca jest pracą nakierowaną na jedzenie, na konsumpcję, na zaspokajanie potrzeb, także seksualnych. Wymóg kulturowego celibatu jest u Freuda wyraźnie, powiedzmy, „męskoosobowy”. Stąd też wyraźna, choć pośrednia, feminizacja motłochu, którego wrogość wobec przywódców i kultury wywodzi się z tego, iż motłoch czuje się przez nich porzucony, pozbawiony przyjemności bezpośredniego zaspokajania swych potrzeb. Świadomi konieczności wyrzeczeń mężczyźni ograniczają życie seksualne kobiet dla celów wysokich, które wymagają stałego obcowania z mężczyznami raczej niż z kobietami. Poniższa ekonomizacja *libido* mówi chyba sama za siebie:

Ponieważ człowiek nie rozporządza nieograniczoną ilością energii psychicznej, przeto musi wykonywać swe zadania celowo dzieląc swe *libido*. To, co zużywa on dla celów kulturowych, zabiera w dużej mierze kobietom i życiu płciowemu: stałe przebywanie z innymi mężczyznami i zależność mężczyzny od związków z nimi odciągają go nawet od jego zadań męża i ojca. Toteż kobieta widzi, że wymagania kultury spychają ją na dalszy plan i przyjmuje wobec niej wrogą postawę²⁷.

Obawa przed władzą motłochu jest więc także obawą przed władzą kobiet, która mogłaby wprowadzić w życie tendencje z gruntu przeciwne woli kultury, która u Freuda niezwykle często czegoś „chce”, „wymaga”, „żąda”.

Kulturowy celibat Freuda stanowi pewną wersję idei monastycznego ducha kapitalizmu Maxa Webera, którego działanie polega na metodycznym przeciężaniu *status naturae*, na uwalnianiu człowieka od irracjonalnych impulsów i zależności od świata natury²⁸. O ile przed reformacją mnisi stanowili duchową arystokrację chrześcijańskiego państwa, to duch kapitalizmu rodzi się z zastąpienia owej arystokracji duchową arystokracją, wziętych z Kalwina, „predestynowanych” świętych. Asceza staje się w tenże sposób sposobem życia „w” świecie, raczej niż „obok” świata, za murami klasztoru²⁹. Nowo narodzona indywidualność kapitalistyczna polegać miała na metodycznej pracy na rzecz ascezy świata w obliczu z góry potępionych mas, których praca i nieregularne działania służyły jedynie podtrzymaniu życia, a nie monastycznej jedności wybranych. Praca ta po-

strzegana była jako zawsze znajdująca się w „stanie przejściowym”³⁰. Masy zagrażały światu klasztoru właśnie swą przejściowością, brakiem metodycznej stabilności, która z kolei groziła przejściem od, powiedzmy, kultury do natury, od wybranego świętego do potępionego żarłoka – przejściowością, którą doktryna predestynacji wykluczała, równocześnie nie oferując pewności, czy jest się tym pierwszym, czy tym drugim.

Na pozór medyczna teoria psychoanalizy Freuda jest w gruncie rzeczy teorią wolności od natury, od *status naturae*, którego pokonanie, czy stłumienie, stanowi jedyną gwarancję stałej, metodycznej akumulacji dóbr, której ideałem jest akumulacja niezbyt materialnie widzialnego kapitału. Owa ciągła akumulacja wyklucza konsumpcję rozrzutną, niekontrolowaną, taką konsumpcję, na którą wydatki nie prowadzą do zysku i akumulacji, lecz do strat. Niekontrolowane wydawanie podobne jest do niemowlęcego wydalania³¹, które w dorosłym świecie kultury przemienione zostało w czynność intymną, publicznie niewidoczną. W świecie kapitału biologiczna potrzeba wydalania, tak samo jak potrzeba jedzenia, stała się sferą w pełni kontrolowanych rozchodów i przychodów, w której Gargantua motłochu nie jest osobą mile widzianą.

Obawa przed władzą motłochu Latoura jest także obawą przed destabilizacją, którą wywołać może powrót do bezpośredniości świata pokarmów. Postrzegany jako świat „kombinacji” przeciwko dominacji kultury, motłoch częstokroć postrzegany jest jako tłum karnawałowy, groteskowy, jako trudna do zidentyfikowania masa w stanie przejściowym, w stanie destabilizującym granice pomiędzy kulturą a dezorganizacją. Nawiązując do teorii Bachtina, Mary Russo pisze:

Karnawał postrzegać można nade wszystko jako bunt, nie jako wycofanie się. (...) Groteskowe ciało jest ciałem otwartym, wychodzącym na zewnątrz, ciałem wydalającym, ciałem stawania się, procesu, zmiany. Ciało groteskowe stanowi zaprzeczenie ciała klasycznego, które jest monumentalne, statyczne i zamknięte w odpowiedzi na aspiracje burżuazyjnego indywidualizmu; ciało groteskowe połączone jest z resztą świata³².

Choć u Russo o „karnawalizacji” ciała stanowi raczej wydalanie niż jedzenie, owo destabilizujące połączenie ze światem zakorzenione jest także w konsumowaniu, z którego karnawałowa tradycja czerpie. Karnawał jest buntem przeciw utożsamianiu, buntem pożerającym epistemologię. Zjadaniem epistemologii, która sama żywi się nieokreślonością, zamrażając ją w formach możliwych do umieszczenia w annałach historii i encyklopediach świata, w lodówkach przechowywania niezmienności świata, z których jedną jest także sam język. Zdaniem Michela Serresa, językowe zawładnięcie światem zamieniło go w kamień słowa. Także ludzkie ciało: „uda, stopy, pierś i gardło drżą gęstością słów”, gęstością unieruchamiającego je nazewnictwa³³. Jeżeli ma nadejść jeszcze jakaś rewolucja, to „nadejdzie ona ze strony pięciu zmysłów!”³⁴ Będzie to rewolucja w pewnym sensie kulinarna, rewolucja smaku i zapachu, których brak nie ma nawet nazwy. O ile brak słuchu lub wzroku, zmysłów epistemologicznych, można określić mianem głu-

choty lub ślepoty, określeniem na brak węchu i smaku jest wysoce specjalistyczny termin „ansomnia”. Owa nieobecność, jak zauważa Steven Connor w swym eseju o Serresie,

podwaja autorytet języka, który nie musi nawet zaznaczać braku. Smak i zapach otwierają to, co Serres nazywa „drugimi ustami”, ustami wypartymi i ujarzmionymi pierwszymi, złotymi ustami (...) języka. Drugie usta charakteryzuje obdarowywanie (...) otwieranie się raczej niż akumulacja. Zapach i smak rozróżniają, choć to, co rozróżniają, samo zawsze jest złożone³⁵.

Drugie usta mogą stanowić otwarcie na możliwość przetrawienia „pre-biotycznej zupy” wyłaniającej się z *nautycznego* hałasu oceanu w *Genesis* Serresa³⁶, na takie przemieszczenie ludzkiego podmiotu, w którym „ja” mogłoby przekroczyć „ja” i w ten sposób prze-tłumaczyć „Myślę więc jestem” Kartezjusza na „Odczuwam więc przemijam”³⁷. W świecie pre-biotycznej zupy nie ma miejsca dla epistemologicznej nietolerancji zewnętrżności. Jest ona epistemologicznie nie do pomyślenia, bowiem nie ma tam miejsca na opanowywanie, najbardziej nawet pracochłonne, drugiego. Propozycją Serresa jest „opanowanie naszego panowania”³⁸, alternatywa wobec kulturowej tendencji do ciągłego zamieniania jednego pana na innego, tendencji, której – jak dotąd – zdaniem Latoura, nigdy nie udało się przewyciężyć³⁹.

Nie chodzi tu o zupełną eliminację dystansu między podmiotem a drugim, o pełne utożsamienie się z pre-biotyczną zupą. Tożsamość zawsze powstaje na skutek zawłaszczenia drugiego, przyjęcia go jako własnego. Penelope Deutscher w swej krytyce „anty-zawłaszczeniowej” filozofii Luce Irigaray przywołuje zaczerpniętą od Derridy metaforę obcowania z drugim jako jedzenia: „Jeżeli «jestem», to jestem zawłaszczaniem drugiego”. Skoro „bycie” zawsze już zależy od spożywania drugiego, to stanowi ono początek etyki, która „rozpoczyna się od pytania o to, jak jeść dobrze”⁴⁰. W wywiadzie zatytułowanym „Jeść dobrze, czyli o kalkulacji podmiotu”⁴¹ Jacques Derrida powiada:

To, czy powinno się jeść, nie jest i nigdy nie było kwestią moralną. (...) Skoro jednak, niezależnie od wszystkiego, jeść się *musi* (...) to jak, na miłość boską, *jeść dobrze*? Co to implikuje? Czym jest jedzenie?⁴²

Proponowane przez Serresa opanowanie naszego panowania jest także pytaniem o dobro jedzenia. Jedzenie jest dobre tylko w przypadku, kiedy samo stanowi dobro, którego status jako dobra ustanawiany jest bez jego udziału, zawsze z punktu widzenia jego pana. Derrida nie pyta o to, czy jedzenie jest lub też ma być dobre, lecz o to, w jaki sposób jeść dobrze (*bien manger*), czyli jak dobrze – a więc w pewnym sensie także etycznie – dokonywać nieuniknionego zawłaszczenia drugiego, bez popadania w jego absolutne uprzedmiotowienie i podporządkowanie. Chodzi tu o swoistą zmianę polityki tożsamości, w której kwestia polityki nie byłaby jedynie kwestią logistyki, kwestią zabezpieczenia dostaw takich czy innych posiłków okopanemu na obronnych pozycjach podmiotu, lecz kwestią afir-

macji różnicy, dzięki której zewnętrzność pokarmów stałaby się zewnętrznością stanowiącą o wnętrzu podmiotu. Brzechwowska śmierć w zupie jest w gruncie krytyką swarliwego sporu o tożsamość i podmiotowość, który, równocześnie stanowi próbę analizy tożsamości i podmiotowości. Ów spór ma miejsce *de facto* poza podmiotem, w poza-podmiotowej sferze epistemologicznego obiektywizmu, której postulatywna egzystencja zdaje się tłumić w sobie świadomość tego, iż samo jej istnienie stawia pod znakiem zapytania tak podmiot jak i przedmiot. Poprzez stłumienie owej świadomości powstaje luka pomiędzy sobą a innym, luka, w której dokonuje się nowoczesna „dekonstrukcja śmiertelności”⁴³. Dla Zygmunta Bauman jest to przypadek „generalnie «antopemicznego»”, czy też „wymiotnego” sposobu „konstituowania Innego i radzenia sobie z jego ukonstytuowaną obecnością”⁴⁴. Sądzę, że owa konieczność projekcyjnego „zwracania” stanowi o niemożności epistemologicznego przyswojenia drugiego. Sądzę też, że Serresowska rewolucja jest możliwa, choć wymaga dosyć radykalnej zmiany punktu widzenia: zmiany punktu *widzenia* na punkt *jedzenia*.

Przypisy

¹ Elspeth Probyn, *The Indigestion of Identities*, M/C: „A Journal of Media and Culture” 2.7 (1999). (Wszystkie przekłady obcojęzyczne T. R., o ile nie zaznaczono inaczej).

² Zob. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, przekład angielski George Simpson, New York, The Free Press 1947, s. 29.

³ Durkheim, s. 28.

⁴ Durkheim, s. 26.

⁵ Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell 2000, s. 6.

⁶ Rosi Braidotti, *Mothers, Monsters, and Machines*, w: red. Katie Conboy, Nadia Madina i Sarah Stanbury, *Written on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, New York, Columbia University Press 1997, s. 64.

⁷ Zob. Braidotti, s. 65. Zob. także Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil 1980.

⁸ Peggy Phelan, *Mourning Sex. Performing Public Memories*, London and New York, Routledge 1997, s. 83.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne [Le temps et l'autre]*, przeł. Jacek Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 64.

¹⁰ Zob. Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 56.

¹¹ Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1999, s. 13.

¹² Latour, s. 13.

¹³ Georg W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, przekład angielski T. M. Nox, Oxford, Oxford University Press 1967, § 244.

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, t.I. PWN, Warszawa 1958, s. 140.

¹⁵ Hegel, s. 143.

- ¹⁶ Hegel, s. 143.
- ¹⁷ Noëlle Châtelet, *Le Corps a Corps Culinaire*, Paris, Seuil 1977, s. 34.
- ¹⁸ Zygmunt Freud, „Przyszłość pewnego złudzenia”, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 11.
- ¹⁹ Freud, *Przyszłość ...*, s. 10.
- ²⁰ Freud, *Przyszłość ...*, s. 11–12.
- ²¹ Freud, *Przyszłość ...*, s. 12.
- ²² Zob. Zygmunt Freud, *On Beginning the Treatment, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, red. James Strachey, London 1953, s. 133. Cytuję za: David Bennett, *Burghers, Burglars, and Masturbators: The Sovereign Spender in the Age of Consumerism*, „NLH”, Vol. 30, No. Spring 1999, s. 271.
- ²³ Freud, *On Beginning the Treatment*, s. 132. Bennett, s. 271–272.
- ²⁴ Zob. Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 86.
- ²⁵ Freud, *Kultura...*, s. 89.
- ²⁶ Freud, *Kultura...*, s. 90.
- ²⁷ Freud, *Kultura...*, s. 90.
- ²⁸ Zob. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, przekład angielski Talcott Parsons, London, HarperCollins 1991, s. 118–119.
- ²⁹ Weber, s. 121.
- ³⁰ Weber, s. 161.
- ³¹ Zob. Bennett, s. 287.
- ³² Mary Russo, *Female Grotesques: Carnival and Theory, Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, red. Katie Conboy, Nadia Medina, Sarah Stanbury, New York, Columbia University Press 1997, s. 325.
- ³³ Michel Serres, *Les Cinq sens*, Paris, Hachette 1998, s. 455. Cytaty za: Steven Connor w: *Michel Serres's Five Senses*: (<http://www.bbk.ac.uk/Departmnets/English/skc/5senses.htm>).
- ³⁴ Michel Serres, *Angels: A Modern Myth*, przekład angielski Francis Cowper, Paris, New York, Flammarion 1995, s. 71.
- ³⁵ Steven Connor, *Serres' Five Senses*, (<http://www.bbk.ac.uk/newsite/eh/skc/5senses.htm>)
- ³⁶ Zob. Michel Serres, *Genesis*, przekład angielski Geneviève James and James Nielson, Ann Arbor, University of Michigan Press 1995, s. 61–62.
- ³⁷ Serres, *Les Cinq sens*, s. 408.
- ³⁸ Zob. Michel Serres, *The Natural Contract*, przekład angielski Elizabeth MacArthur and William Paulson, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1995, s. 34.
- ³⁹ „We have exchanged master many times; we have shifted from the God of Creation to Godless Nature, from there to *Homo faber*, then to structures that make us act, fields of discourse that make us speak, anonymous fields of force in which everything is dissolved – but we have not yet tried to *have no master at all*. Atheism, if by that we mean a general doubt about mastery, is still very much in the future; and so is anarchism, in spite of the disingenuousness of its beautiful slogan «neither god nor master» since it always has one master, man!” Bruno Latour, *Pandora's*

Hope. Essays on the Reality of Science Studies, Cambridge MA, Harvard University Press 1999, s. 298.

⁴⁰ Penelope Deutscher, *Mourning the Other; Cultural Cannibalism, and the Politics of Friendship (Jacques Derrida and Luce Irigaray)*, differences: „A Journal of Feminist Cultural Studies” 10.3 (1998), s. 182.

⁴¹ Jacques Derrida, *‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. Who Comes After the Subject?*, red. Eduardo Cadava, Peter Connor i Jean-Luc Nancy, New York, Routledge 1991, s. 96-119.

⁴² Jacques Derrida, *‘Eating Well...’*, s. 115.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. Norbert Leśniewski, Warszawa, PWN 1988, s. 159.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, s. 159.

Dialektyka żarłoczności, albo o pustych trzewiach nienasyconego rozumu

Radykalne fizjologiczne ograniczenia narzucone fundamentalnym ludzkim pragnieniom rekompensuje ciągle odradzanie się tychże pragnień. Samo znaczenie apetytu jako pewnego pragnienia wydaje się w sposób konieczny powiązane z pojęciami sytości i powtórzenia i nadaje im sens nieprzerwanego procesu zaspokajania odnawiającego się pragnienia. Bezpośrednie i powtarzające się zaspokajanie indywidualnego apetytu znajduje swoje lustrzane odbicie w ogólnej socjoekonomicznej aktywności nakierowanej na zaspokajanie określonych potrzeb społeczności, który to proces w podobnym stopniu zawiera w sobie dialektyczny stosunek pomiędzy (cyklicznym) występowaniem apetytu i jego zaspokajaniem. Społeczno-ekonomicznemu aspektowi tej dialektyki poświęcono dotychczas sporo uwagi. Tutaj zamierzam poddać ponownemu namysłowi związek pomiędzy owym aspektem a indywidualną, lub mikroapetytywną, dialektyką, którą nazwę dialektyką żarłoczności, i w ten sposób zwrócić uwagę na inny powtarzający się proces, na inny cykl pragnienia i zaspokojenia, a mianowicie na samą dialektyczną krytykę.

We fragmencie *Dialektyki oświecenia* pt. *Julia albo oświecenie i moralność* Max Horkheimer i Theodor Adorno piszą: „Moralne nauki oświecenia świadczą o rozpaczliwym wysiłku, by w miejsce osłabłej religii znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi.”¹ Stwierdzenie to nie tylko trąca w główną strunę *Dialektyki oświecenia*, ale i ukazuje ruch całej teorii krytycznej, projektu, który przyczynił się do „oświeceniowej” totalizacji rozumu – który stanowił zasadniczy przedmiot jego krytyki – lecz wręcz doprowadził ją do ekstremum. W przytoczonym zdaniu zwraca uwagę poziom abstrakcji, a co za tym idzie – szeroki zakres tematyczny; konsekwencją zaś owego poszerzenia zakresu jest całkowita relatywizacja wszystkich norm społecznych, czyli poddanie ich krytycznemu osądowi. Jeżeli zaprasza się nas do przemyślenia potrzeby „znalezienia intelektualnych racji, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie”, to wygląda na to, że pod dyskusję poddać można niemal wszystko. W rzeczy samej, Hegłowski Absolut, po tym jak ostentacyjnie pogrzebał nadzieję na swą konkretną manifestację zarówno w Hegłowskich Prusach jak i Leninowskiej Rosji, najwidoczniej znalazł swój najpełniejszy wyraz historyczny w absolutnej krytyce, w zniesieniu [ang. *sublation*, niem. *Aufhebung*] wszystkich konkretnych fenomenów przez ich uidealnioną refleksję i przez nieskończone odbicia tej refleksji. Wyobcowanie: teorii z praktyki, idei z przedmiotów materialnych, zostaje w ten sposób przewyciężone; praktyka i przedmioty

zostają całkowicie podporządkowane teorii i ideom, a patos dystansu pojawia się wtórnie jako anomalia psychologiczna, jako niechęć lub nieumiejętność jednostkowego podmiotu, by za pośrednictwem rzeczywistości potraktować jako jej nieza pośredniczony przejaw.

Wszelka krytyka teoretyczna z konieczności funkcjonuje na dwóch poziomach. Na poziomie operacyjnym pojęcia ocenia się w ich relacjach z innymi pojęciami i na tej drodze powstają nowe stosunki, a zatem i nowe pojęcia. Lecz na poziomie strukturalnym musi temu towarzyszyć zabieg opisu; znaczy to, iż rzeczywistość musi zostać zaprezentowana (lub „uczyniona zrozumiałą”) w taki sposób, by stała się dostępna konceptualizacji. Jeżeli pomiędzy pojęciem i treścią, do której się odnosi lub na którą wskazuje, zachodzi radykalna aporia, wówczas pojęcie musi albo zostać arbitralnie przeddefiniowane tak by zgadzało się z teorią, jak to widzimy, na przykład, u Spinozy, albo musi ono zostać porzucone jako nieprzydatne w efektywnym namyśle, jak to widzimy u Kanta na przykładzie rzeczy samej w sobie. Trzecie wreszcie rozwiązanie, na sposób Hegłowski, to potraktowanie pojęcia jako tego, czego istotą jest konceptualizacja, tj. jako tego, czego prawda polega na byciu przedmiotem myśli. Horkheimer i Adorno oczywiście podpisują się pod tą ostatnią strategią, ale problem w ich przypadku nabiera szczególnej ostrości ze względu na to, że dialektyka oświecenia nie jest dialektyką Hegłowską a meta-Hegłowską, która musi funkcjonować nie na dwóch a na trzech poziomach jednocześnie. Innymi słowy, w ich przypadku stosowana dialektyka rozumu rości sobie pretensje nie tyle do odkrywania istniejącej rzeczywistości; to raczej historyczno-teoretyczna rzeczywistość funkcjonowania dialektycznego rozumu oddawana jest poprzez dalsze jego stosowanie, a to wymaga, by rzeczywistość historyczna została utożsamiona z rzeczywistością historyczno-teoretyczną poprzez wykazanie, iż pierwsza pokrywa się treściowo z drugą. Podejmując zadanie *wiernego* odzwierciedlenia ludzkiej egzystencji i przedstawienia jej jako nieskończonej struktury [*pattern*] nakładających się na siebie i mutujących pojęć, teoria krytyczna musi uznać, iż egzystencja obaliła już tyranie tego, co jednostkowe, i że z tego powodu posiada ona już *w istocie swojej* charakter teoretyczny, charakter odpowiadający narzędziom krytyki. Stąd też Horkheimer i Adorno skupiają się na oświeceniu jako na kluczowym pojęciu historycznym, procesie (mówiąc w kategoriach historyczno-teoretycznych), który uwolnił społeczeństwo zachodnie zarówno od transcendentálnych konstrukcji, jak i od fetyszyzmu przedmiotowego. Ale stąd też bierze się charakterystyczna dla nich tendencja do określania owych przed- lub niespełna-racjonalnych bytów jako „mitologicznych”, tj. do traktowania ich samych jako uteoretyzowanych konstruktów. Rozum bowiem, skoro jest efektywnym warunkiem rzeczywistości, nie może zostać wykreowany *ex nihilo*, lecz musi być uznany za następcę swojej już skonceptualizowanej i stąd możliwej do pojęciowego ujęcia alternatywy. Jednakże rozum sam domaga się zarówno definicji, jak i kryteriów swojego zastosowania i dlatego też w *Dialektyce oświecenia* przyroda pojawia się jako to, co przejawiając pewne stałe struktury i weryfikowalne prawa, ustanawia rozum jako władzę odnajdywania struktur i formułowania

praw. Natura jest zatem zarówno konceptualnym horyzontem rozumu, jak i okazją [do tego, by się przejawiał]: „System musi być zharmonizowany z przyrodą; z systemu wywodzi się fakty, i fakty potwierdzają system. [...] Iskrą, która najdobitniej demonstruje niedostatek systematycznego myślenia, wykroczenie przeciwko logice – taką iskrą nie jest to czy owo ulotne postrzeżenie, ale nagła śmierć. System, do jakiego zmierza oświecenie to taka postać poznania, która najlepiej umie uporać się z faktami, najskuteczniej wspiera podmiot w opanowywaniu przyrody.”²² Opanowanie przyrody jednakże, w przeciwieństwie do zaspokajania pragnień, jest zdarzeniem jednorazowym i z istoty swojej nieodwracalnym. I właśnie w tym punkcie wysuwany przez Horkheimer i Adorna postulat uczynienia „wysiłku, by znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi” domaga się rozpatrzenia pod innym kątem. Gdy rozum spełnił już kryteria swojego istnienia, nie może unieważnić samego siebie, lecz może tylko generować z siebie wieczną „przyrodę” (całkowicie uteoretyzowaną, choć nie bardziej niż przyroda opanowana rozumowo, która sama może się pojawić tylko jako zawartość teorii), która pozostaje odniesiona do rozumu nie tylko jako sposobność sprzyjająca jego zaistnieniu lecz również jako jego wytwór. „Fakty” pozostają faktami i rozum jako taki pozostaje zobligowany, by sobie z nimi radzić, lecz nie są to już fakty ujawniane lecz fakty postulowane [*stipulated*], a ich funkcja nie polega na tym, że nadają one ważność zastosowaniu rozumu, lecz na tym, że to użycie podtrzymują w trwaniu. I tak to, co szczegółowe, zostaje w końcu przekształcone w niekończący się proces: społeczeństwo staje się postępowym, narzędzia technologią, rozmnażanie płciowe seksualnym pożądaniem, a głód nieskończonym apetytem, lub też, by ująć rzecz mniej wyszukanie – żarłocznością.

Dialektyka żarłoczności jest zarówno znaczącym przykładem dialektyki oświecenia, jak i jej modelem, mogącym służyć na jakoby drugim końcu procesu racjonalizacji. Znaczy to, iż transformacja konsumpcji żywności w konsumpcję symboli, co jest, by tak rzec, początkowym i koniecznym krokiem w procesie przekształcania niezapośredniczonej egzystencji w rzeczywistość w pełni zapośredniczoną i racjonalną, jest lustrzanym odbiciem ostatniego stadium tego samego procesu, w którym rozum identyfikuje się jako taki i, poddając samego siebie totalizującej krytyce, konsumuje siebie jako „rzeczywistość” oraz reprodukuje się jako egzystencja nieskończenie zapośredniczona i stąd funkcjonalnie niezapośredniczona. Jeśli żywność uzasadnia apetyt jako jego przedmiot, w taki sam sposób jak przyroda uzasadnia rozum, wówczas transformacja żywności w pojęcie reprezentowałaby całkowite opanowanie żywności przez apetyt oraz jego zmianę ze środka zaspokajającego apetyt w środek podtrzymujący go w istnieniu, w sposób analogiczny jak opanowanie przyrody przez rozum zmienia przyrodę w środek podtrzymujący w istnieniu rozum. Aby transformacja ta była możliwa, żywność sama, podobnie jak sama przyroda, muszą zostać ufundowane na dwuznaczności swojego statusu jako przedmiotu. A jak to będę próbował wykazać poniżej, pojęcie apetytu, postrzegane tu jako funkcjonujące w sposób analogiczny do tego, w jaki

rozum odnosi się do przyrody jako całości, pełni w stosunku do samego rozumu rolę części przyrody. Podczas gdy wytwarza on własny świat „faktów”, który pozawala mu trwać w istnieniu, sam pojawia się on ponownie na dalszym poziomie dialektycznym jako jeden z przyrodniczych „faktów”, jakie generuje rozum.

Dialektyka oświecenia, a można powiedzieć, że eseje zawarte w *Dialektyce oświecenia* są wyrazem końcowego momentu jej rozwoju, zaczyna, według Horkheimera i Adorna, nie od przedmiotu, nie od niezapśredniczonej rzeczywistości lecz od języka; zatem nie od tożsamości a od jej braku:

I dopiero z tego preanimizmu wywodzi się rozdział przyrody ożywionej i nieożywionej oraz usytuowanie w określonych miejscach demonów i bóstw. W preanimizmie założony jest już nawet rozdział podmiotu i przedmiotu. Gdy drzewo traktowane jest nie po prostu jak drzewo, ale jako świadectwo czegoś innego (...) język wyraża sprzeczność – że mianowicie coś jest sobą i zarazem czymś innym, że jest tożsame i nietożsame. Za sprawą boskości język przestaje być tautologią i staje się językiem. Pojęcie, które chętnie definiuje się jako jedność pewnej cechy wszystkiego, co w nim ujęto, było raczej od początku produktem dialektycznego myślenia, gdzie wszystko jest tym, czym jest, tylko o tyle, o ile staje się tym, czym nie jest.³

Rozum określa siebie poprzez sposób, w jaki definiuje przyrodę, ale nie ustawa się przez to w opozycji do niej a raczej do mitu, czyli rzeczywistości już skonceptualizowanej. Natomiast dialektyka oświecenia jest dialektyką relacji pomiędzy rozumem i pojęciową przyrodą, przyrodą, która kreuje się dla samej siebie. Podobnie, apetyt określa sam siebie poprzez swą definicję żywności, ale stosunek ten znowu nie jest stosunkiem opozycji; apetyt raczej przeciwstawia się głodowi, który jest pojęciem niedialektycznym. Dialektyka żarłoczności natomiast jest to progresywna relacja apetytu do *ogólnego pojęcia* żywności.

Jest cechą charakterystyczną pojęć, że nie da się ich zjeść. Jak przyroda ulega nieustannej reprodukcji przez rozum jako treść nieustannie generowanych danych, radykalne wyobcowanie z treści w przypadku pożywienia dostarcza motoru napędzającego nieustającą dialektykę. Paradygmatyczny przypadek żarłoczności jako dialektycznego modelu bierze się z tego, że w przypadku żywności, różnica pomiędzy pojęciem i przedmiotem jest szczególnie wyrazista. Istotnie, nie istnieje chyba inna skonceptualizowana ludzka aktywność, gdzie kontrast ten byłby tak ostry. W kilku przypadkach, jak szachy, piłka nożna czy maklerstwo giełdowe, pojęcie jest wszystkim; nie jest możliwe systematyczne rozróżnienie między teorią i przedmiotem, ponieważ przedmiot *jest* teorią. W wielu innych przypadkach, na przykład muzyce, seksie i zbieraniu znaczków, pojęcie zajmuje inny obszar aniżeli czynność, ale związek między nimi jest bliski; pojęcie w pewnym sensie partycypuje w zawartości przedmiotu i wypracowanie przedmiotu [*the working out of the object*], tj. jego teleologiczne spełnienie, jest w dużej mierze warunkowane przez tę partycypację. Lecz konceptualizacja żywności nie posiada żadnej takiej formatywnej partycypacji w tym, co jemy; jest ona radykalnie niejadalna

i niczego nie wnosi do wartości odżywczej tudzież smakowej spożywanej rzeczy. Pozostaje funkcjonalnie odizolowana od przedmiotu, a zatem wolna od partykularyzacji; i możemy powiedzieć, że pojęcie żywności odnosi się do rzeczy jadalnych nie tak jak rozum do przyrody, ani też tak jak rozum – wg *schematu* proponowanego przez Horkheimera i Adorna – do religii i mitologii, a raczej tak jak rozum do samego siebie, tj. jak dialektyka rozumu do rozumu instrumentalnego, jako dyskurs o przedmiocie, który przekształca przedmiot, lecz nie dostaje się pod jego wpływ.

Przedstawienia żywności są radykalnie odseparowane od aktu spożywania. W rzeczy samej unieważniają ów akt. Sama trwałość reprezentacji (czy w formie fizycznej czy jako czysta ideacja) nie tylko odmawia partycypacji w istocie przedmiotu, która sprowadza się do jego nietrwałości, ale dydaktycznie tej istocie zaprzecza, przedstawiając się jako przedmiot w sposób fundamentalnie oszukańczy. Forma ta, jednakże, jest prawdą samego pojęcia. Unieważniając istotę przedmiotu, przyjmuje ona owo unieważnienie za swą własną istotę. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z podręcznikowym przykładem Hegłowskiego zniesienia, z tym jednak że tutaj ruch dialektyczny *nie* odbywa się pomiędzy dwoma pojęciami lecz pomiędzy przedmiotem a jego własnym pojęciem. Prowadzi to do dwóch wniosków: Po pierwsze, teza, która jest tą oto poszczególną rzeczą materialną, lub raczej nieskończoną serią tego, co szczegółowe, zostaje zaprzeczona przez antytezę, ale nie zostaje, bowiem nie może zostać, unicestwiona. Pojęcia nie mogą, przynajmniej w sposób bezpośredni, działać w ten sposób na materię. Pod kulturowymi, emocjonalnymi i historycznymi peregrynacjami konceptualizacji żywności, rzecz sama z uporem pozostaje tym, czym jest, a kryteria jej bycia tym, czym jest, w zasadnie nie ulegają zmianie. Po drugie, zniesienie, o którym mowa, nie prowadzi, przynajmniej bezpośrednio, do syntezy na wyższym poziomie, ponieważ, jak widzieliśmy, to, co funkcjonuje tutaj jako teza, nie jest wcale tezą a nieskonceptualizowaną rzeczą. Jej antytezy, która jedynie reprezentuje wznoszenie się rzeczy do poziomu pojęcia, należy szukać, by tak rzec, po omacku jako tezy, do której mogłaby się odnieść jako jakiegoś pojęcia, któremu może we właściwy sposób służyć jako następca.

Pojęciem tym będzie apetyt. W przypadku apetytu możemy słusznie mówić o dziedzinie przyrody jako o tym, co zawdzięcza swe istnienie konceptualizacji dokonanej przez rozum, lecz co *jako* pojęcie jawi się jako „inne” niż rozum, tj. inne niż to, co stanowi jego treść. Apetyt okazuje się zatem jednym z „faktów”, z którymi rozum, *qua* rozum, będzie musiał się uporać. Na poziomie fenomenalnym apetyt jest z natury ograniczony chociaż, jak zauważyliśmy na wstępie, nieustannie powraca i to owa periodyczność jest tym, co nadaje mu wymiar nieskończony. I właśnie biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, że apetyt już uległ konceptualizacji w momencie swojego pojawienia się. A zatem jest on, istotnie, „faktem” lecz faktem, który istnieje jedynie w relacji to tego, jak odpowie nań rozum, a jak widzimy, odpowiedzią tą jest pojęcie żywności. (Tę charakterystykę można rozjaśnić, biorąc pod uwagę to, jak „apetyt” funkcjonuje jako pojęcie; jest on bowiem

zawsze ukierunkowany, tzn. apetyt jest zawsze „apetytem na coś”, a to, ku czemu się zwraca, jest, ponadto, czymś istniejącym [pojęciem]. Głód natomiast jest takim pojęciem, które nie może wymknąć się jednostkowości swojego odnośnika i dlatego zdradza pewien rodzaj obojętności w stosunku do swojego pojęciowego otoczenia; można być głodnym „nieprzechodnio”, tj. odczuwać nie tyle pragnienie zjedzenia czegoś konkretnego a głód po prostu. Rzeczywiście: można powiedzieć, że gdy jest się głodnym *sensu stricto*, to nigdy nie jest to „głód na coś konkretnego” ale głód po prostu. Głód objawia się konceptualnie jako czysty brak, jako prosta nieobecność koniecznej do życia substancji, gdzie użyte tu słowo „konieczny” zatrzymuje pojęcie w sferze bezpośredniości, której nie może się wymknąć dalsza konceptualizacja).

A zatem to apetyt a nie głód przekształca czynność jedzenia w pojęcie pragnienia, by jeść, i w ten sposób uwalnia ją od niedialektycznej szczegółowości, jaka cechuje zarówno te konkretne produkty do spożycia, jak i samo sycenie się nimi. Żaden konkretny stopień nasilenia głodu nie może prowadzić do żarłoczności; może co najwyżej prowadzić do dokuczliwego stanu bycia bardzo głodnym. Ale apetyt nawet w swoim najmniejszym natężeniu jest już żarłocznością, ponieważ apetytu nie ogranicza żaden konkretny przedmiot. Jak już zauważyliśmy, jego przedmiotem jest, ogólnie rzecz biorąc, pojęcie, a pojęcie to może obejmować nieskończoną różnorodność form i odmian.

Wraz z żarłocznością, która reprezentuje teoretyzację podstawowego popędu, czyniąc go tym samym zgodnym z jego teoretycznym przedmiotem, odkrywamy, że mechanizm wprawiający ów popęd w ruch sam ulega przekształceniu z nasyceń w permanentne nienasycenie. Niejadalność pojęcia żywności na poziomie bezpośrednim, o której była mowa wcześniej, zostaje uzgodniona z pozornym „głodem” apetytu przez to, iż apetyt zostaje przekształcony w głód zwrócony nie ku zaspokojeniu lecz ku samemu sobie. Istota pojęcia żywności jest całkowicie zgodna z istotą procesu, który tę istotę określa. Lecz jeśli teleologia żywności, na poziomie reprezentacji, nie ma się już zwracać ku fizycznej konsumpcji jako jej celowi, to należy jej szukać na innych trajektoriach.

Wśród nich najbardziej rzucającą się w oczy jest proste powtórzenie. Teza o przechodzeniu jakości w ilość jest jednym z najbardziej znanych aspektów szacowanej dialektyki Marksowskiej i zbędnym byłoby wyliczenie tutaj jej rozlicznych implikacji. Ale w zakresie interesującego nas obecnie tematu warto zauważyć, że w przypadku terminów „apetyt” i „żywność” podniesienie do poziomu teorii odnosi ten dokładnie skutek, iż czysta ilość zastępuje w danym zjawisku każdą poszczególną jakość. Żarłoczność pojęta nie jako pragnienie pożywienia lecz jako pragnienie (owego) pragnienia może zdefiniować siebie jedynie jako czystą ilość (aczkolwiek czystą ilość [skonceptualizowanej] żywności) i stąd przejawia się – jeżeli można tak to określić – pod postacią określonego w swym natężeniu pragnienia, które inaczej pozostałoby niezróżnicowane. Przekształcenie żywności w ilość na poziomie jej pojęcia jest bardziej złożone, jako że obejmuje dwie tendencje. Na poziomie makroapetytywnym żywność reprezentowana jest jako

czysta ilość, tj. jako czysta obfitość substancji odżywczych [*nutritive abundance*]. Zwroty w rodzaju „zdolność społeczeństwa do wyżywienia siebie” lub „roczne spożycie kalorii *per capita*” stają się skrótami myślowymi, utluracjonalnymi miernikami obfitości *per se*, wyznacznikami szczęśliwości pojętej jako potencjał jednostkowej konsumpcji. Jednak na poziomie mikroapetytywnym, gdzie pojęcie żywności współistnieje wraz z codzienną koniecznością jednostek do zapewnienia sobie niesteoretyzowanych produktów żywnościowych, kwantyfikacja tego pojęcia wieńczy pozorną waloryzację jakości, która – jako niepowiązana z konsumpcją – jest co do wartości użytkowej przedmiotu całkowicie arbitralna, a stąd istnieje wyłącznie jako miernik ilościowy („wartość wymienna”) na sposób klasyczny. W ten sposób żywność w swojej uszczegółowionej formie pojęciowej jawi się jako nagromadzenie przypadkowo wyznaczonych atrybutów – moda, rzadkość występowania, trudność uzyskania, nietrwałość, sezonowość, „autentyczność”, etniczna lub regionalna egzotyka, itd. – które reprezentują ją jako przybliżony stopień pożądania [*approximate quality of desirability*]: ale żywność jawi się jako przedmiot określonego w tym stopniu pragnienia wyłącznie jako żywność, tj. wyłącznie jako istniejące pojęcie a nie jako coś do zjedzenia, a tym bardziej jako coś jadalnego.

Możemy tu mówić o drugiej zasadniczej trajektorii, jaką obiera teleologia tego pojęcia, w której konceptualizacja przedmiotu pobudza apetyt rozumu na samego siebie, gdzie żywność staje się niczym więcej jak tylko sposobnością czystej systematyzacji. Jest to oczywiste w przypadku tego, co można by nazwać profesjonalizacją żywności. Chodzi o sposób, w jaki kolonizuje ona umysły ludzi zamożnych w takim stopniu, że ich koncentracja uwagi na przedmiocie żywności jest radykalnie pozbawiona motywacji w postaci faktycznego głodu lub troski o zapewnienie sobie wystarczającej ilości pożywienia, i których – co więcej – nie wyróżnia żadna szczególna skłonność do tego, by jeść więcej niż inni ludzie. Przepaść dzieląca żywność jako hobby od czynności odżywiania się jest tak wielka jak ta, która dzieli sąd wyrafinowanego smakosza o jakichś egzotycznych delicjach od talerza zupy w garkuchni dla bezdomnych. Literatura nt. żywności, bo tak można ją teraz nazwać, rozpościera się po ludzkim doświadczeniu we wszystkich kierunkach i bierze za wspólny mianownik atrakcyjność [*desirability*] – pragnienie żywności (ale tylko żywności atrakcyjnej tj. żywności „wysokiej jakości”, „specjalnej” czy „autentycznej”), pragnienie odwiedzania obcych krajów lub przeszłości, pragnienie elegancji, domu, komfortu, miłości, słowem – wszystkiego. Jednocześnie żywność wykorzystywana do celów handlowych jako ikona atrakcyjności zlewa się – faktycznie jest niemal zamienna – z obrazami seksu, nieskalanej natury, cudów techniki i wszelkiej maści kiczowatą symboliką smaku i ekskluzywności. Radykalne odłączenie tendencji reproduktywnych pojęcia od źródeł jego pochodzenia w przedmiocie można zilustrować niekończącą się paradą diet i poradników dietetycznych, które bez wyjątku reklamują swą wyjątkową skuteczność tym, że skłaniają ludzi, by jedli mniej, przez zmuszenie ich, by więcej myśleli o jedzeniu. To, że technika ta zawodzi w praktyce, jest wątkiem, do które-

go powrócimy we wnioskach, ale możemy póki co uznać to za świadectwo, że obszar, na którym jest stosowana, jest całkowicie oddzielony od praktyki, jeśli przez tę ostatnią rozumieć biologiczne uwarunkowania życia.

Ta trajektoria zostaje zrekapitulowana ogólnie na poziomie rozumu, jak to zostało jasno wykazane przez Horkheimera i Adorna w eseju na temat „Julii” de Sade’a. Rozum, który spełnił się poprzez całkowitą systematyzację przyrody, nie ma drogi odwrotu i musi sam stać się czystym systemem. Przyroda, wyczerpawszy się poprzez fakt, że została wyczerpująco opisana, może poddać się dalszej systematyzacji tylko na drodze produkcji różnych dychotomii pomiędzy tym co „naturalne” i tym co „nienaturalne”, pomiędzy którymi, jednakże, rozum może wybierać tylko w sposób, który – wychodząc poza to, co jest konieczne dla przetrwania jednostki – jest z konieczności arbitralny. Julia de Sade’a i jej przyjaciele libertyni, w ich kompulsywnym i klinicznym oddaniu się seksualnym wybrykom – oddaniu, które tylko nominalnie pozostaje w związku z pociąganiem seksualnym, które służy jedynie jako kod, by tak rzec, w którym jest on wyrażony – pozostają dokładnymi odpowiednikami współczesnych entuzjastów „żywności”, pojętej wyłącznie jako surowy materiał coraz bardziej skomplikowanych i wysoce zaawansowanych intelektualnych praktyk. Obydwa te przypadki to pouczające ilustracje samej dialektyki rozumu:

Nowoczesne ekipy sportowe, gdzie współdziałanie podlega ścisłym regułom, tak że żaden członek ekipy nie ma wątpliwości co do swej roli i każdy może być w każdej chwili zastąpiony przez czekającego już zmiennika – mają swój dokładny model w seksualnych teamach *Julii*, gdzie wykorzystuje się każdy moment, nie zaniedbuje żadnego otworu ciała i żaden organ nie pozostaje bezczynny. W sporcie jak we wszystkich branżach kultury masowej panuje napięta, celowa zapobiegliwość, choć niewtajemniczony obserwator nie zdoła domyślić się różnicy między poszczególnymi kombinacjami, sensu kolejnych odmian, którego miarą są arbitralnie ustanowione reguły. Własna architektoniczna struktura Kantowskiego systemu podobnie jak akrobatyczne piramidy orgii de Sade’a i zasadniczość pierwszych łóż mieszczkańskich – ich cynicznym odzwierciedleniem jest surowy regulamin towarzystwa libertynów ze *120 dni Sodomy* – zapowiada już wyzbytą merytorycznego celu organizację całości życia.⁴

W ten oto sposób powracamy do paradoksu tak stworzonego jak i następnie w jego ostatecznym ruchu opisanego przez totalizację krytyki, przez dialektykę oświecenia, a mianowicie przez ów całkowicie zracjonalizowany system, który pozbawiony jest własnego uzasadnienia [*reason*], własnego celu. Stotalizowany rozum jest w ten sposób wydany na pastwę własnej reprodukcji na bazie infinityzacji podstawowych pojęć, które, ponieważ zostały poddane infinityzacji, zostają poddane teoretyzacji i które, ponieważ zostały poddane teoretyzacji, popadają nieuchronnie w labirynt pozbawionej kierunku instrumentalności, której winny wyznaczyć horyzont i punkt docelowy. Dialektyka żarłoczności jest przypadkiem niemożności sfinalizowania samego rozumu, którą można tu określić jako zasadę

nienasycenia; a cechą charakterystyczną nienasycenia jest to, że z zasady nie można jej wyznaczyć celu, ponieważ wyznaczyć cel to tyle co postulować przynajmniej samą tylko możliwość nasycenia. I tak, Habermas stwierdza w komentarzu do *Dialektyki oświecenia*, iż „stotalizowana krytyka nie ma żadnego przypisanego sobie kierunku.”⁵ Zajmując się całością rzeczywistości wziętej jako (systematyczna) całość, krytyka paradoksalnie całkowicie uwalnia się od jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości, podobnie jak konceptualizacja żywności, zarówno indywidualnie, jak i jako element totalizującego rozumu, zamienia istotę przedmiotu na jego przeciwieństwo i na tej drodze, całkowicie wchłaniając przedmiot, pozbywa się go w całości. Te niefortunne jednostki, które dialektykę żarłoczności, czyli zasadę nienasycenia, traktują jako zaproszenie do przejedzenia się, robią prosty błąd mylenia kategorii. Jak wzmiankowaliśmy w punkcie wyjścia, całkowita racjonalizacja egzystencji pozostawia tęsknotę za przedmiotem materialnym jako anomalię po stronie jednostkowego podmiotu. Ale, analogicznie, totalna racjonalizacja egzystencji pozostawia posługującego się dialektyką krytyka podobnie wyobcowanym z procesów życiowych, które, z podwójnego oddalenia, są przedmiotem jego krytyki. Totalizacja krytyki wiąże krytykę w samej sobie, krytycyzm zaś podtrzymuje własne trwanie, podobnie jak całkowicie skonceptualizowany apetyt, za cenę porzucenia samej możliwości wytyczenia celu.

Przełożył: Jacek Mydla

Przypisy

¹ Max Horkheimer i Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, WFiS PAN 1994, s. 102.

² Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 99–100.

³ Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 31.

⁴ Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 105–6.

⁵ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 142.

Między tłuszczem, a tłuszczą

Smak, podobnie zresztą jak pozostałe zmysły, wywiera przemożny i przewrotny wpływ na nasze postrzeganie zewnętrznego świata. Samo słowo „smak”, jak większość fundamentalnych pojęć, spełnia dwojaką funkcję – dosłowną i metaforyczną, zaś „język” degustacji jest językiem estetyki. Dabney Townsend wyjaśnia w angielskim *Wstępie do estetyki*, że po pierwsze: „smak” odnosi się do zmysłu uzależnionego od bezpośredniej styczności z językiem (jako częścią ciała), a po drugie: posiada dodatkowy sens, który określa reakcje na estetyczne właściwości przedmiotów.¹ W tej materii „język” polski nie różni się szczególnie od „języka” angielskiego.

Wprawdzie sztuka kulinarna nie zmieściła się w królestwie sztuk pięknych, kiedy zamysł takiej abstrakcyjnej monarchii pojawił się w siedemnastym wieku, ale stopniowo utorowała sobie drogę nawet do filozofii (o czym za chwilę), zaś dzisiaj rezultaty nadmiernego kontaktu z językiem jako częścią ciała mogą być na przykład punktem wyjścia do rozważań z pogranicza estetyki i historii idei.

„W jaki sposób ogarnąć nieznaną przeszłość?” pyta Julian Barnes w *Papudze Flauberta* i tak tłumaczy swoje zainteresowanie historią:

Tłuści ludzie: czy byli mniej tłuści, ponieważ byli niżsi, więc nie musieli mieć mocno rozepchanych żołądków by wyglądać na tłustych; czy przeciwnie, byli bardziej tłuści, ponieważ rozwinęli takie same żołądki, ale mieli mniejszy szkielet do podtrzymywania ich? W jaki sposób mamy pojąć takie trywialne, aczkolwiek istotne szczegóły? Możemy całymi latami studiować dokumenty, ale co jakiś czas nachodzi nas ochota, by załamać ręce i oznajmić, że historia to po prostu kolejny gatunek literacki: przeszłość jest autobiograficzną fikcją udającą raport parlamentarny.²

I Barnes upiera się przy swoim podstawowym pytaniu:

Nie jestem pewien, co sędzę na temat przeszłości. Chcę tylko wiedzieć, czy tłuści ludzie byli wówczas bardziej tłuści.³

Jeśli mowa o trywialnych, aczkolwiek istotnych szczegółach, już Thomas De Quincey w *Ostatnich dniach Immanuela Kanta*, a Friedrich Nietzsche w *Ecce Homo* sugerowali jednoznacznie, że filozofowanie łączy się z niestrawnością. I nie ulega wątpliwości, że dzisiejsza poetyka, psychologia, polityka oraz filozofia niestrawności mają źródło w minionej poetyce, psychologii, polityce i filozofii niestrawności. Sam termin „degustacja”, który oznacza raczej „smakowanie” niż „jedzenie” wszedł do angielskiego języka pisanego w roku 1599, rok po literackim

debiucie „niesmaku”; „gust” notowany jest po raz pierwszy dwie dekady później (1620), zaś przymiotnik *gustatory* – w znaczeniu „związany ze zmysłem smaku” po raz pierwszy pojawia się w roku 1684.⁴ W tym samym roku, kiedy degustacja dokonuje inwazji na angielski słownik, William Shakespeare przedstawia elżbiekańskiej publiczności swą tragedię *Juliusz Cezar*; gdzie w drugiej scenie pierwszego aktu pechowy rzymski cesarz wyraża nieufność względem ludzi, którzy nie są odpowiednio korpulentni:

Cezar: Życzyłbym sobie, by mnie otaczali

Ludzie otyli, przyczesani gładko,

Po których widać, że zdrowo śpią w nocy.

Spójrz na Kasjusza: chudy, jakby głodny;

Zbyt wiele myśli; tacy najgroźniejsi.

Antoniusz. Kasjusz? Nie, on ci w niczym nie zagraża.

To obywatel szlachetny i zacny,

Który ci sprzyja.

Cezar: Brak mu odpowiedniej tuszy [...]⁵

W miarę rozwoju tragedii niepokój Cezara okazuje się jak najbardziej uzasadniony i pozwala nam założyć, że kwestia tłuszczu wykracza poza wąskie ramy wyznaczane zmysłami wzroku, dotyku, smaku i zapachu. Mając do czynienia z tłuszczem, mamy jednocześnie do czynienia z wielopłaszczyznowymi, kulturowymi obszarami wiary oraz zaufania. Tłustych ludzi nie uważa się za niebezpiecznych, ponieważ – balansując chwiejnie pomiędzy domeną kształtu i treści (substancji) – tłuści stawiani są niemal odruchowo po stronie lenistwa. Dlatego w folklorze szesnastego i siedemnastego wieku otyli próżniacy są niezwykle popularni, czy to sądząc po *Gargantui i Pantagruelu*, czy po karykaturalnej postaci Gros Guillaume’a.⁶ Ponieważ jednak obżarstwo pozostawało nieodmiennie jednym z grzechów głównych, zinstytucjonalizowany kościół osiemnastego wieku – wieku naukowych wypraw – dodał w materii tłuszczu interpretację doktrynalną i w ten sposób uzbroił kwestię pogańskiego zaufania (Cezar) w elementy chrześcijańskiej wiary. W swoim monumentalnym dziele *Dictionnaire apostolique* (1752–53), Hyacinthe de Montargon, kapelan na polskim dworze królewskim, powtórzył za Tertulianusem, że nic się tak Bogu nie podoba jak chude ciało, a im bardziej ciało to jest wysuszone z powodu umartwień, tym mniej będzie gniło w grobie i tym pewniej zmartwychwstanie w chwale.⁷

Takie logiczne wahadło przyczyn i skutków, będące niejako gwarantem chwalebego zmartwychwstania (bardziej – mniej – pewniej), na ogół dość sprawnie funkcjonuje w stosunku do rodzimych kultur Zachodu, ale to samo wahadło wcale nie musi działać w przestrzeniach poza tymi kulturami i w rozstępach pomiędzy nimi. Kiedy zachodni podróżnik para się konstruowaniem wyrazistych sygnatur różnych ras i grup etnicznych, akceptacja chudości staje się wątpliwa. Opisy Hotentotów zawarte w dzienniku Jana van Riebeecka, pierwszego holenderskiego komendanta Kraju Przylądkowego, sugerują, że europejscy podróżnicy muszą

„mężnie napychać brzuchy Hottentotów jadłem i piciem” (7 kwietnia 1652), zaś Hottentoci z wybrzeża [Strandlopers] „nie posiadają nic poza chudymi ciałami i pustymi żołądkami” (19 kwietnia 1652).⁸ Aborygen przedstawiony na ilustracji w dziele Perona *Voyage de découvertes aux terres australes* (1807–16) jest człowiekiem niemal całkowicie pozbawionym tłuszczu, a zdumiewająca chudość australijskich Aborygenów wzbudziła komentarze Roberta Fitzroya, kapitana statku *HMS Beagle*, na którym Charles Darwin dokonywał swoich wiekopomnych podróży. W dziele *Narrative of the Surveying Voyages of HMS Adventure and Beagle Between the Years 1826 and 1836* (1839) Robert FitzRoy nie może się nadziwić „chudości tych osobników, niemal kompletnie pozbawionych tłuszczu i niedłwie pozbawionych ciała.”⁹



Ilustr. 1. Aborygen z *Voyage de découvertes aux terres australes* Perona

Bez wątpienia, w ówczesnej zachodniej doktrynie apostołskiej wysmukłość w żaden sposób nie zwiększała szans Aborygenów na chwalebne zmartwychwstanie.

W odróżnieniu od szekspirowskiego Juliusza Cezara, czołowi myśliciele dziełnastego wieku nie mieli zaufania do tłuszczu pod jakąkolwiek postacią. Thomas Carlyle, w traktacie *Sartor Resartus*, rozwodząc się nad rolą sposobu żywie-

nia w ewolucji ludzkości, od etapu aborygeńskiego Anthropophagusa, w nieco mętny sposób usiłował budować związki logiczne między chudym mięsem, mocą i słodyczą.¹⁰ (Zupełnie na marginesie zaznaczę, że Friedrich Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* scharakteryzował filozofię Carlyle'a jako „zwrócony obiad” (*zurueckgetretenes Mittagessen*). Carlylowskie „mięso/moc/słodycz” oznaczały w ostatecznym rozrachunku Anglię; zresztą nic w tym nowego, ponieważ już pod koniec szesnastego wieku obserwatorzy podróżujący po Europie proponowali znak równości między „angielskością”, a kulturą przyrządzenia i spożywania mięsa:

Anglicy mają obfitość białych mięsów, wszelkiego rodzaju zwierząt, ptactwa i ryb [...] Anglicy często jedzą zwierzynę płową, latem jelenie, a zimą sarny, które zapiekają w cieście i ciasto takie, z zapieczoną dziczyzną, jest przysmakiem rzadko spotykanym w innych królestwach. Anglia, ba, być może jedno jej hrabstwo, ma więcej płowej zwierzyny niż cała Europa jaką zwiedziłem. W żadnym królestwie świata nie ma tak wielu gołębników. Podobnie paszтет z dzika jest angielską potrawą, której nie znają inni. [...] Mieszkańcy Anglii niemal zupełnie nie jedzą mięsa bardziej pospolitego niż kurze.¹¹

Jeśli tłuszcz jest w ogóle powiązany „ze szlachetnym mięsiwem”, to na ogół przez przeciwieństwo, gdyż stanowiąc inspirację dla egzegezy lenistwa i inercji, nie ma nic wspólnego z mocą i słodyczą, a wręcz przeciwnie – wspiera kulturowy dyskurs przesytu i przerostu.

Definicje otyłości, korpulencji i opasłości zmieniają się wraz z biegiem historii, ale zawsze istniała moda na celebrowanie wyselekcjonowanych form korpulencji. Moda ta czasami spychana była na pozaeuropejski margines. Orientaliści skrzętnie notowali, że w haremach Bliskiego Wschodu kobiety tuczono ze względów estetycznych, a afrykańscy opisywali, jak wśród niektórych ludów (Efik, Ganda, Nyoro, itd.) dojrzewające dziewczęta tuczono przez kilka miesięcy, stosując odpowiednie diety. Chociaż w postrubensowskiej Europie popularność obciśłych gorsetów sugeruje, że usiłowano uzyskać efekt przeciwny i szczupłe ciało zaczęło stanowić coraz bardziej modelową opcję, niekoniecznie ze względów eschatologicznych, w dziewiętnastym wieku wciąż znaleźć można ślady nieco ambiwalentnego entuzjazmu dla marchołtowskich form. Zarówno w fikcyjnych groteskach Dickensa jak i podczas autentycznych jarmarcznych pokazów osobliwości sadło pozostaje przedmiotem fascynacji. W cytowanym już tekście Juliana Barnes'a wielbny George M. Musgrave opisuje odpust w Guibray, gdzie „pośród wielu ekspozatów przedstawiano Największego Tłusciocha Francji znanego jako Aimable Jouvin, urodzonego w Herblay w roku 1840, obecnie w wieku lat czternastu, bilet wstępu jeden pens i ćwierć. Jak tłusty był ten tłuscioch? Nasz wędrowny rysownik niestety nie wszedł osobiście do namiotu i nie naszkicował młodzieńczego kuriozum swym ołówkiem.”¹² Posiadamy jednak szkic przedstawiający pruskiego młodzieńca, Hermana Brasa, możemy więc sobie wyobrazić Jouvina przez analogię:



Ilustr. 2: Herman Bras, pruski młodzieniec ważący ponad 500 funtów

Dziewiętnastowieczny zoolog Andrew Knight głęboko wierzył, a jego wiarę podzielał Charles Darwin, że to właśnie nadmiar lub niedomiar żywności powoduje, przynajmniej w pewnym stopniu, zróżnicowanie gatunków hodowlanych.¹³ Przesyt był traktowany nie tylko jako warunek odrębności w zoologii; kwestie „nadmiaru żywności” wykorzystywano podczas konstruowania odrębnych sygnatur grup etnicznych i ras. „Żywność”, szczególnie w koniunkcji z „nadmiarem” stanowi fakt nie tylko biologiczny i organiczny, ale także istotny fakt kulturowy, warto bowiem pamiętać, iż teorie organiczne na ogół dotyczyły bytu *in toto*.

Darwin twierdzi na przykład, że udomowione kaczki wykształciły silniejsze nogi, ale za to słabsze skrzydła niż dzikie kaczki. Zwierzęta domowe często mają oklapłe uszy, ponieważ nie muszą używać receptorów potrzebnych do przekazywania sygnałów ostrzegawczych w razie niebezpieczeństwa. W porównywalny sposób – ludzie tyją, jeśli znajdują się w stosunkowo bezpiecznym otoczeniu. W powieści południowoafrykańskiego pisarza J. M. Coetzee’ego *Życie i czasy Michaela K* zagrożony bohater jest tak zdumiewająco chudy, że porównuje się go do patyczaka, którego jedynym mechanizmem obronnym przed napastnikami jest dziwaczny kształt.¹⁴ Dodatkowo, kształt patyczaka zapewnia ochronę poprzez stopienie się z otaczającym środowiskiem. W literaturze krytycznej często pomija się fakt, że tłuszcz jest wyznacznikiem udomowienia, zaś otyłość pośrednio oznacza poczucie bezpieczeństwa, odrzucenie potencjalnych zagrożeń wymuszających konieczność ucieczki. Udomowienie, a w przypadku społeczeństw raczej *zadowolenie*, wymaga osiągnięcia takiego pułapu bezpieczeństwa socjalnego, który

umożliwi przetrwanie nawet przy braku siły i zwinności. Mniej lub bardziej świadomy wybór otyłej zasiedziałości wymaga również niezmałconego przekonania o stałym dopływie prowiantu. Gdyby tłuszczowi poświęcono należytą uwagę, historia otyłości mogłaby się przyczynić do strącenia z piedestału niejednej teorii kultury. Jak bowiem, na przykład, można utrzymywać z powagą, że wiecznie głodny europejski podróżnik, racjonalnie gospodarujący suchym prowiantem i grzechoczącymi puszkami, stanowi dla kogokolwiek sugestywny symbol osiadłych cywilizacji Zachodu?

Niejako w odróżnieniu od cukru, herbaty, przypraw, tytoniu, itd., zachodnie imperia nie budowały swego ekonomicznego bogactwa bezpośrednio na tłuszczu. Czyniły to pośrednio. Na przykład historia wielorybnictwa, opisywana po wielokroć, nie tylko w *Moby Dicku*, jest w gruncie rzeczy historią pogoni za sadłem. Do wielorybiego tłuszczu wrócimy później, a obecnie poświęcimy nieco uwagi udziałowi tłuszczu w opisie ras w literaturze podróżniczej.

Podczas gdy elżbietański podróżnik cytowany wcześniej twierdził, że mieszkańcy Anglii nie jedzą mięsa bardziej pospolitego niż drób, inny elżbietański obserwator, pisząc o mieszkańcach południowej części Afryki, z równą pewnością siebie i z niesmakiem komentował „obrzydliwe” zwyczaje tubylców: „Ich szyje zdobyły tłuste wnętrzności, które od czasu do czasu ściągali i jedli na surowo. Gdy my wyrzucaliśmy wnętrzności zwierząt, oni spożywali je, na pół surowe, a krew ściekała z nich w odrażający sposób.”¹⁵ Na ilustracji numer 3 kobieta triumfalnie wywija zwierzęcymi jelitami. Nazwy geograficzne, które towarzyszą ilustracji oraz zarys Góry Stołowej, sugerują jednoznacznie, że tubylcy przedstawieni przez rysownika są Hottentotami z Kraju Przylądkowego:



Ilustr. 3. Hottentoci z Kraju Przylądkowego

Zarówno elżbietański marynarz, jak i ilustrator wpisują się w międzynarodową tradycję podróżniczą, która w opisie Hottentotów na czoło zawsze wysuwała „jelita” i „tłuszcz.” Holenderscy podróżnicy również wspierają tę tradycję. Frank van der Does notuje: „[Hottentoci] wieszali sobie wokół szyi suszone mięso. Niektórzy obserwatorzy twierdzili, że to tylko oznaka męskości nie mająca żadnego złowrogiego sensu.”¹⁶ „Złowrogi sens”, o którym pośrednio mowa, również wiąże się z dietą, ponieważ przemilczane słowo to „kanibalizm”.

Przekazy podróżnicze lokują ludożerców głównie w Nowej Zelandii, na Hawajach, Markizach, Fidzi, na Sumatrze i wyspach Melanezji, na północno-zachodnim wybrzeżu Ameryki, w basenie Amazonki i w środkowej Afryce.¹⁷ Analizując skomplikowane relacje pomiędzy postulowanym antropofagiem, a postulowanym antropofagofobem, nie należy lekceważyć kwestii tłuszczu. Astronom William Wales, jeden z uczestników ekspedycji kapitana Jamesa Cooka (1773), w ten sposób opisuje w swym dzienniku ucztę ludożerców:

Kolejny stek wycięto z dolnej części głowy, od tyłu, po czym widziałem jak jeden z nich go przyniósł, upiekł i zjadł z takim apetytem, że wprawilo mnie to w osłupienie. Ludożerca oblizywał później wargi i palce, jakby się obawiał za-przepaścić choćby kropelkę tłuszczu czy też sosu z tak smakowitego kąska.¹⁸

Hottentoci również lgnęli do tłuszczu, przynajmniej według europejskich relacji, ale nie plasowali się wysoko w rankingu kanibali. Mimo jednak, że nie uprawiali ludożerstwa, i tak z powodu swych kulinarnych obyczajów doskonale zaspokajali europejską potrzebę konstruowania odrazy.

Vogel utrzymuje, że Hottentoci spożywają wyrzucane przez podróżników wnętrzności zwierząt. Wprawdzie z grubsza opróżniają jelita z treści, ale i tak potrafią je jeść nawet na pół zgniłe.¹⁹ Frank van der Does nie wspomina o zgniliznie, niemniej notuje, że Hottentoci jedzą łączywie i nie przeszkadza im wcale konsumowanie surowych wnętrzności, „z których jedynie z grubsza usunęli palcem kał; z czego wypada domniemywać, że musieli być kanibalami.” Merklein również twierdzi, że Hottentoci zaledwie usuwają palcami kał z wnętrzności, po czym przygotowują je nad ogniskiem. Po przygotowaniu zjadają wnętrzności ze smakiem. Wreszcie Peter Kolbe pisze w osiemnastym wieku, że Hottentotom smakują jelita wypełnione ekskrementami, nie oczyszczone na sposób europejski.²⁰ Albo pieką opłukane wodą i opróżnione wnętrzności we własnym tłuszczu, albo gotują je z krwią,²¹ – dodajmy, że mniej więcej w ten sam sposób Europejczycy przygotowywaliby kaszankę. Według Kolbego gotowe danie nie smakuje źle, a ponieważ Hottentoci rzadko chorują i żyją długo, autor wnioskuje, że ich dieta musi być zdrowa.²²

Kiedy rozważamy dwa wspomniane wcześniej elementy składowe wykorzystywane podczas konstruowania hottentockiej „obrzydliwości” („jelita” i „tłuszcz”), szczególnie zastanawiający jest fakt, że Hottentoci, którzy unikali spożywania tłuszczu, byli mimo wszystko – dosłownie i metaforycznie *opisywani* przez tłuszcz.

Należy zacząć od rozróżnienia pomiędzy „Kafrem”, a „Hottentotem”. Nie wchodząc w historyczne szczegóły i zawiłości migracji, Kolbe przedstawia rozróżnienie na podstawie zmysłów, a dokładnie na podstawie konceptu „lśnienia” [„glanz”]. „Kafr” jest doskonale czarny i jego skóra tak lśni, że można się w jego twarzy przejrzeć jak w zwierciadle, zaś Hottentot jest żółto-brązowy i w związku z tym jego skóra nie lśni.²³ Dziś każdy krytyk postkolonialny, czy teoretyk ze szkoły Lacana zwróciłby uwagę na możliwości interpretacyjne wynikające z takiego rozróżnienia, ale Kolbe – nieodrodny syn nauki oświeceniowej – nie wykazuje żadnej szczególnej sympatii dla potencjalnej idei przegładania się w cudzej twarzy jak w zwierciadle.

Hottentoci wydają się ciemniejsi niż są z natury, ponieważ nacierają całe ciało świeżym tłuszczem owczym zmieszonym z sadzą.²⁴ Kolbe jednak spieszy z wyjaśnieniem, że Hottentoci nie znoszą cuchnącego tłuszczu i dlatego unikają na przykład wszelkiego kontaktu z tranem. Polemizuje tu z Olfertusem Dapperem, autorem *Umbstandliche und Eigentliche Beschreibung von Afrika*,²⁵ który relacjonuje z kolei, że Hottentoci znaleźli na plaży martwego wieloryba i na miejscu spili cały jego tłuszcz. Zdaniem Kolbego jest to niemożliwe, ponieważ Hottentoci brzydzą się tłuszczem wielorybim.²⁶ W gruncie rzeczy nawet nie spożywają masła. Wprawdzie je produkują, ale następnie upychają do dzbanów, „po to by natrzeć później ciała i *karosy*, albo po to, by sprzedać je *Europejczykom*; ponieważ *Hottentoci* nie spożywają masła, chyba że są na służbie u *Europejczyków*.”²⁷

Tłuszcz zatem używany jest nie do celów spożywczych, a jedynie do nacierania *karosów* i ciał. *Karos* jest tradycyjnym określeniem fartucha zszytego ze skór. Frank van der Does definiuje go jako cuchnącą skórę dzikiego zwierzęcia, którą Hottentot wiesza sobie na szyi: „Ta zatłuszczona, śmierdząca, niewygarbowana skóra wisi na ciele na podobieństwo peleryny.”²⁸ Z kolei William Burchell tak pisze w swych *Podróżach* (1822): „reszty ciała [Hottentoci] w ogóle nie okrywają, jeśli nie liczyć małych wytłuszczonych fartuchów ze skóry [...] stanowiących ich nieodłączne odzienie.”²⁹ Warto jeszcze dodać, że to, co Frank van der Does opisuje jako smród, Kolbe uznaje za perfumy.³⁰

Kiedy tłuszcz nałożony na *karos* wyschnie, cały proces trzeba powtarzać od nowa. Innymi słowy, należy zabić kolejne zwierzęta dla uzyskania tłuszczu. A zatem tłuszcz stanowi oznakę bogactwa Hottentota, mierzonego ilością posiadanego bydła (lub owiec). Zauważył to już Olfertus Dapper. Posiadacze większej trzody dysponują w efekcie większą ilością tłuszczu i mogą smarować już nie tylko ciało, ale i zewnętrzzną powierzchnię *karosu*. Kolbe wyciąga z tego oczywisty wniosek: jeśli ciało i okrycie Hottentota nie jest wysmarowane tłuszczem, nie jest to bynajmniej oznaka większej czystości. Jest to oznaka większego ubóstwa.³¹

O tym, że Hottentoci nacierają ciała tłuszczem, pisano już w najwcześniejszych relacjach. Zmieniały się tylko wyjaśnienia. Merklein, Vogel i Tachart widzieli w tym obyczaju rytuał estetyczny. Natłuszczenie było więc odpowiednikiem zdobienia ciała klejnotami. W anonimowym podręczniku, opublikowanym jednocześnie w języku polskim i francuskim w Warszawie w roku 1856, autor

utrzymywał, że tłuszcz spełnia funkcję kosmetyczną i ochronną: „Hottentoci [...] nacierają sobie ciało masłem i tłustością dla utrzymania giętkości skóry i dla ochrony od kąsania owadów.”³² Inni podróżnicy wnioskowali, że namaszczenie całego ciała tłuszczem pozwala szybciej biegać, a Hottentoci wszak słynęli jako doskonali biegacze.

Samo zjawisko szybkiego biegania może być przedstawiane w zupełnie różnych odcieniach znaczeniowych. Może to być oznaka wyższości w porównaniu z Europejczykami,³³ albo cecha regresywna, a wówczas w procesie retrogresji Hottentoci stają się niemal Troglodytami właśnie dlatego, że szybko biegają.³⁴ Biegają nawet „szybciej niż konie”, co również może być traktowane jako cecha regresywna.³⁵ Peter Kolbe wątpi, i słusznie, w związek między natłuszczeniem i szybkością, ponieważ prawidłowość tezy o istnieniu takiego powiązania oznaczałaby, że szybkość jest funkcją zamożności, a nie sprawności fizycznej. Chociaż bogaci Hottentoci są intensywniej natłuszczeni, niekoniecznie są lepszymi sprinterami.

W rezultacie Kolbe dochodzi do wniosku, że w regionie tak gorącym jak Kraj Przylądkowy smarowanie nieodzianego ciała tłuszczem zwierzęcym – a należy przy tym pamiętać, że ciało to nie jest czarne, tylko żółto-brązowe – spełnia funkcję ochronną; tę samą funkcję, jaką w dzisiejszych cywilizacjach zachodnich spełniają filtry przeciwsłoneczne. Ponieważ zaschnięty tłuszcz traci funkcję ochronną, smarowanie ciała musi być co jakiś czas powtarzane. W związku z tym im bogatszy Hottentot, tym lepiej chroniony jest przed słońcem, a niekoniecznie bardziej ozdobiony, ani też szybszy.³⁶

Rozpocząłem te rozważania, cytując Juliana Barnes: „nie jestem pewien, co sądzę na temat przeszłości. Chcę tylko wiedzieć, czy tłuści ludzie byli wówczas bardziej *tłusci*”. Możemy pójść dalej: nie jestem pewien, co sądzę na temat przeszłości. Chcę tylko wiedzieć, jak dochodzi do tego, że natłuszczonych ludzi uznawano za *tłuszczę*. A pytając ponowocześnie: czy tłuszcz jest konstruktem w takim samym sensie jak tłuszcz? Tadeusz Rachwał stwierdził swego czasu, że wszyscy jesteśmy Indianami. Parafrazując, czyli zniekształcając jego sformułowanie, możemy wyrazić opinię, że wszyscy jesteśmy tłuści; wszyscy jesteśmy otłuszczeni. Składamy się z tłuszczu złożonych i (z tego powodu?) stanowimy złożoną tłuszczę.

Źródła ilustracji

Ilustr. 1. Aborygen z *Voyage de découvertes aux terres australes* Perona. Wg. Alan Moorehead, *Darwin and the Beagle*, Harmondsworth, Penguin Books 1971, s. 229.

Ilustr. 2. Herman Bras, pruski młodzieniec ważący ponad 500 funtów. Wg. Angus Wilson, *The World of Charles Dickens*, Harmondsworth, Penguin Books 1972, s. 11.

Ilustr. 3. Hottentoci z Kraju Przylądkowego. Wg. Giles Milton, *Nathaniel's Nutmeg: How One Man's Courage Changed the Course of History*, London, Hodder and Stoughton, s. 81.

Przypisy

¹ Dabney Townsend, *An Introduction to Aesthetics*, Oxford, Blackwell 1997, s. 15.

² Julian Barnes, *Flaubert's Parrot*, London, Picador 1985, s. 90.

³ Barnes, *Flaubert's Parrot*, s. 91.

⁴ Wg. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Springfield, Merriam-Webster 1984.

⁵ William Shakespeare, *Juliusz Cezar*, Akt I, Sc. 2, przeł. S. Barańczak, Poznań, „W drodze” 1993, s. 21–22.

⁶ Por. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press 1984, s. 292.

⁷ Wg. Jean Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Tłum. Adam Szymanowski, Warszawa, Pax 1993, s. 646.

⁸ Fragmenty z dziennika Jana van Riebeecka na podstawie eseju Ampie Coetzee'go *The Instruments of Imperialism: Colonising Contracts with the Indigene in South Africa w: Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter*, red. Z. Białas, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1999, s. 57–59. Należałoby tu zaznaczyć, że chociaż świadom jestem kontrowersyjności określenia „Hottentot”, używam go tak jak było ono stosowane w literaturze podróżniczej. Czynię to, by uniknąć w tym miejscu zamieszania w skomplikowanej materii nazewnictwa w historii Południowej Afryki, która i tak stanowi, zdaniem licznych krytyków, prawdziwy „koszmar terminologiczny”. Por. np. Clifton C. Crais, *The Making of the Colonial Order: White Supremacy and Black Resistance in the Eastern Cape, 1770–1865*, Johannesburg, Witwatersrand University Press 1992, s. 5.

⁹ Wg. Alan Moorehead, *Darwin and the Beagle*, Harmondsworth, Penguin Books 1971, s. 229.

¹⁰ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, London, Chapman and Hall 1896, s. 35.

¹¹ G. M. Trevelyan, *English Social History: A Survey of Six Centuries; Chaucer to Queen Victoria*, Harmondsworth, Penguin Books 1986, s. 160.

¹² Wg. Barnes, *Flaubert's Parrot*, s. 93.

¹³ Charles Darwin, *The Origin of Species*, Ware, Wordsworth Classics 1998, s. 8.

¹⁴ J. M. Coetzee, *Life and Times of Michael K*, London, Secker and Warburg 1983.

¹⁵ Giles Milton, *Nathaniel's Nutmeg: How One Man's Courage Changed the Course of History*, London, Hodder and Stoughton, s. 81.

¹⁶ Relacja Franka van der Does wg. E.C. Godeé-Molsbergen, *Reizen in Zuid-Afrika in de Hollandse tijd*, część 1, s'Gravenhage, Marthinus Nijhoff 1916, s. 5–6.

¹⁷ Geoffrey Sanborn, *The Sign of the Cannibal: Melville and the Making of the Postcolonial Reader*, Durham, London, Duke University Press 1998, s. 23.

¹⁸ Cytat wg. Sanborn, *The Sign of the Cannibal*, s. 22–23.

¹⁹ Peter Kolbe, *Unter Hottentotten 1705–1713. Die Aufzeichnungen von Peter Kolb*. Werner Jopp (Hersg), Tübingen, Erdmann 1979, s. 40.

²⁰ „Wahr ist hingegen, daß sie diese Därme und auch alle anderen mit Unrat angefüllten Eingeweide genießen und diese auch nicht wie die Europäer abbrühen oder den Schleim herunterschaben und sie sauber machen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 40.

²¹ „Sondern wenn sie die Därme und andere Eingeweide umgekehrt und den Kott herausgeschüttet haben, so tun sie weiter nichts als diese im frischen Wasser auszuwaschen. Wenn dies geschehen, legen sie dieselben entweder stückweise auf Kohlen und lassen sie in ihrem eigenen Fett braten, oder aber, wenn sie noch Blut dabei haben, schneiden sie die Därme in kleine Stücke und lassen diese zusammen mit dem Blut kochen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 40.

²² „Ja, ich habe mehr als einmal aus Interesse und nicht aus Hunger die mit Blut gekochten Därme versucht und jedesmal festgestellt, daß sie so schlecht nicht schmecken.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 40.

²³ „Ein Kaffer muß, wie es die heute übliche Wordbedeutung ist, pechschwarz sein, so, daß er glänzt, und man sich in seinem Gesicht wie in einem spiegel anschauen kann. Ein Hottentotte dagegen ist von Natur nicht schwarz, sondern dunkelgelb, beinahe nußfarben.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 26.

²⁴ „Die Hottentotten werden außerdem, und zwar mit vollem Recht, als wilde und unflätige Leute bezeichnet, weil sie ihren ganzen Körper mit Fett beschmieren [...] Sie beschmieren sich so stark, daß ihnen das Fett, wenn die Sonne darauf scheint, herabtropft. Dieses Fett vermischen sie mit dem an den Töpfen hängenden Ruß, nicht aber mit einer anderen schwarzen Schmiere, und reiben damit den ganzen Leib, vom Kopf bis zu den Füßen. Sie erscheinen daher schwarz, obwohl sie es von Natur aus nicht sind.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 41–42.

²⁵ Olfertus Dapper, *Umständliche und Eigentliche Beschreibung von Afrika*, New York, Johnson Reprint Corporation 1967.

²⁶ „sie hassen nichts mehr als das aufgekochte Fett dieser Fische, wiewohl sie ihr Fleisch und auch das von Seehunden, wenn es noch frisch ist und nicht stinkt, gerne essen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 41.

²⁷ Wg. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 43.

²⁸ Relacja Franka van der Doesa wg. E. C. Godeé-Molsbergen, *Reizen in Zuid-Afrika in de Hollandse tijd*, część I, s'Gravenhage, Marthinus Nijhoff 1916, s. 5-6.

²⁹ Wg. Jean Branford, *A Dictionary of South African English*, Cape Town, Oxford University Press 1987, s. 166.

³⁰ „Auch die umgehängten Schafsfelle werden mit diesem Parfüm auf der Außenseite, wo keine Haare sind, überzogen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 42.

³¹ „Leute, die viel Vieh haben, haben die äußeren Seiten ihrer Mäntel und Mützen mit Fett beschmiert, welches das Zeichen eines großen Reichtums ist. Dagegen wird selten ein Hottentotte, der arm an Vieh ist, in einem beschmierten Mantel gesehen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 42.

³² *Zbiór wszystkich umiejętności dla młodocianego wieku niezbędnych przez Autora Nowej Metody. Po polsku i po francuzku. Tom pierwszy.* Warszawa, S. H. Merzbach 1856, s. 130.

³³ „Ein Hottentotte viel besser laufen kann als der beste Läufer in Europa.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 43.

³⁴ „Die Troglodyten konnten schnell laufen, und die Hottentotten geben ihnen darin nichts nach.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 26–27.

³⁵ „Er kann schneller als ein Pferd laufen.” Kolbe, *Unter Hottentotten*, s. 43.

³⁶ Z konieczności kończymy naszą prezentację w miejscu, gdzie mogłaby się ona dopiero zaczynać. Etnografowie i podróżnicy z wielką uwagą studiowali ciała Hottentotów i Buszmenów. Hottentockie genitalia były szczególnie w modzie w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej Europie. Anders Sparmann w dziele *Voyage to the Cape of Good Hope* (1775), William Paterson w *Narrative of Four Voyages in the Land of the Hottentots and the Kaffirs* (1789) oraz Kolbe namiętnie dyskutowali na temat ilości tłuszczu na pośladkach Hottentockich kobiet. Na początku dziewiętnastego wieku Saartjie Baartman („Hottentocka Wenus”) była żywym eksponatem w muzeach przyrodniczych Londynu i Paryża, a źródłem największej fascynacji zwiedzających były jej tuste pośladki. Por. Pippa Skotnes, *An Obsession for Khoisan Genitalia, Mail and Guardian*, luty 16–22, 1996, s. 15, oraz Sander L. Gilman, *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature*, w: *Race, Writing, and Difference*, red. H.L. Gates, Jr., Chicago, University of Chicago Press 1985, s. 223–262. Kolbe opisuje ceremonię, podczas której chłopcom usuwa się jedno jądro i zastępuje się je kulką utoczoną z owczego tłuszczu [Por. Pratt, *Imperial Eyes*, s. 52]. Sparman nie jest przekonany, czy taka ceremonia ma rzeczywiście miejsce, ponieważ zaobserwował u mężczyzn dwa naturalne jądra, zaś nigdzie nie stwierdził kulek z owczego tłuszczu. Jednak zasygnalizowane wyżej przykłady wykraczają poza ramy kulinariów, a wkraczają w ramy historii kolonialnego dyskursu erotycznego. Musimy również zrezygnować z analizy interesującego paradoksu, gdzie szczupli ludzie wyglądają na tłustych właśnie dlatego, że tłuści nie są. Na przykład Buszmeni z południowo-zachodniej Afryki spożywający melon *t'samma* z powodu braku wody, mają wydęte brzuchy, chociaż w rzeczywistości są szczupli.

Nie smakuj zła. Groza jamy ustnej w starożytnym Rzymie

Wydarzeniem, które nasunęło mi pomysł napisania tego artykułu, było seminarium poświęcone jedzeniu i statusowi społecznemu w starożytnym Rzymie, prowadzone w Uniwersytecie Columbia. Powikłania, kontorsje i katusze towarzyszące narodzinom niniejszego tekstu zadają kłam owej na pozór niewinnej inspiracji. Mojej pracy nad początkowo prostą analizą erotycznych implikacji i społecznych skojarzeń dyskursu „degustatorskiego” w literaturze rzymskiej od początku towarzyszyły krytyczne uwagi dotyczące źródeł, wagi i istoty tematu, zgodności moich spostrzeżeń z faktami. Ze względu na owe krytyczne uwagi postanowiłam nieco bardziej umiarkowanie zaprezentować tutaj tło i konteksty seksu oralnego, genderu i konstrukcji konsumpcji w starożytnym piśmiennictwie rzymskim. Jak to z historią, a szczególnie z historią starożytną bywa, absolutna zależność od źródeł literackich, od literatury, która częstokroć przypisuje sobie status dokładności i historycznej prawdziwości, dowodzi absurdalności prób rekonstrukcji postaci zwykłego rzymskiego obywatela. Sytuację komplikuje także niezbyt wygodna kwestia seksualności (szacownych głosów Seneki, Horacego, Liwiusza nie można brukać podejrzeniem o seks, a tym bardziej o orgazm, seks oralny, analny, częsty lub jakkolwiek inny rodem z nieskończonej perwersyjnego świata erotyki). Co ciekawe, jedzenie jako temat historyczny okazuje się być równie kłopotliwe – co oni *faktycznie* jedli, jakie to ma znaczenie, skąd pewność, że smakowało im to, co twierdzili, że jedli, choć najprawdopodobniej jadali to rzadko ... albo wcale ... i tak dalej. Nie mam, niestety, recepty na takie wątpliwości, choć są one z pewnością istotne. Ich istnienie, jak sądzę, nie powinno jednak stawiać tamy nowoczesnej analizie i krytyce. Niniejszy artykuł usiłuje umiejscowić się właśnie pośród luk „historii” i „literatury”, „rzeczywistości” i „konstrukcji”, pomiędzy „prawdą” i „fałszem”.

Artykuł ten, stwierdzmy stanowczo, nie zamierza bezsprzecznie udowodnić, że 1) wszyscy mężczyźni w Rzymie uprawiali seks oralny z kobietami, 2) że wszyscy mężczyźni w Rzymie obawiali się takiego seksu, 3) że jedząc myśleli o seksie oralnym z kobietą, 4) że Rzymianki pragnęły, by Rzymianie uprawiali z nimi seks oralny po to, by w sposób metaforyczny mogły zdobyć penisy i potem gwałcić nimi mężczyzn. Nie zamierzam tu udowodniać żadnej z niezliczonych permutacji powyższych możliwości opisu „prawdziwego Rzymu” – o ile coś takiego w ogóle istnieje. Muszę jednak położyć nacisk na jeden ważny element: w świetle częstotliwości występowania zarówno archeologicznych jak i literackich świadectw równie głupio byłoby twierdzić, że seks oralny, seks analny, obżarstwo, wymioty, seks

lesbijski itd. w Rzymie nie występowały i że stanowiły dziwaczne anomalie, jak i stać na stanowisku, że nie istniał tam „staroświecki”, misjonarski styl dyskursu. Brak jednoznacznych odniesień do seksu i jedzenia w tekstach politycznych, wojskowych i historycznych nie dowodzi niczego więcej niż raczej oczywistego i do dzisiaj aktualnego faktu, iż politycy, stratedzy i historycy nie chcieli odnosić się bezpośrednio do seksu i jedzenia.

Pamiętając o powyższych wątpliwościach mam zamiar dokonać (re)konstrukcji symboliki erotycznej rzymskiego świata kulinarnego. Niniejszy artykuł, bazując głównie na starożytnej literaturze i poezji, usiłuje uporać się ze złożonym obrazowaniem takich istotnych aspektów sfery pokarmowej jak nabywanie, przygotowanie, konsumpcja, wydalanie. Analizowane tu teksty są w pewnym sensie wyjątkowe. Dla łacińskiej tradycji lirycznej, z którą wiąże się sporo cytowanych przeze mnie fragmentów, charakterystyczny jest bardzo specyficzny gatunek literacki, w którym dominuje skłonność do przesady, emocjonalizmu i dosadnego języka. Sławetny *Satyrykon* Petroniusza także trudno jest czytać jako przepis na przeciętny starorzyski posiłek. W artykule, obok Juwenala, Katullusa czy Marcjusza, interpretuję także tak kanonicznych autorów jak Horacy, Liwiusz i Seneka, dokumenty historyczne takie jak książka kucharska Apicjusza, używając przy tym argumentacji archeologicznej i językoznawczej. Zamiast interpretacji tekstów opisujących to, co jedli inni (istnieje spora ilość tekstów opisujących i komentujących jedzenie pospólstwa, żołnierzy, rolników), zwróciłam się ku tekstom, których autorzy opisywali swe osobiste spostrzeżenia i doświadczenia związane z jedzeniem. Zebrane przeze mnie opisy, czy to dotyczące śniadania sąsiada, czy też tego, co uliczna prostytutka przekąsa sobie między posiłkami, lub też opisy wczorajszej kolacji, łączy to, iż ich główną tematyką nie jest ani przygotowanie dobrego posiłku, ani nawet jego opis. Płomiennie, hiperboliczne, częstokroć nieomal historyczne i perwersyjne obrazowanie elitarnego rzymskiego stołu zdaje się być bardzo ściśle powiązane z wizerunkami narodowości, tożsamości, a przede wszystkim męskości. W artykule staram się wykazać, że w analizowanych tekstach usta i jama ustna stanowią miejsce metaforycznego przemieszczenia rzymskiej męskości, oznakę statusu i charakteru oraz ważki punkt męskiej słabości i obaw. W tym kontekście rzymski świat pokarmów jest zawsze, tak jak sam pokarm, kanalizowany poprzez medium rzymskiego świata ust, w którym smak i seks łączą się w fizycznej rzeczywistości poprzez pozornie nieograniczoną możliwość tworzenia i zwielokrotniania symbolicznych znaczeń i atrybutów.

Konstrukcja „męskości” tradycyjnie odgrywała kluczową rolę w tworzeniu się narodowej tożsamości Rzymian. Począwszy od swych mitycznych, męskich, bitewnych i krwawych początków związanych z postaciami Romulusa i Remusa, Rzym – w swych opowieściach, w literaturze, w piśmiennictwie politycznym i filozoficznym – wspierał się na sile męskich elit i był przez nie utrzymywany i rozwijany. „Ciało społeczne” bardzo rzadko stanowiło metaforę rzymskich obywateli, którzy dosyć uporczywie przedstawiali i rozumieli swe miasto jako rozszerzenie ich (z natury męskich) ciał i na odwrót; „nieprzeniknione granice ciała spo-

lęcznego określone były wokół granic ciała fizycznego¹. Ze względu na ów intymny związek: spłot jednostkowego, męskiego ciała ze zbiorowym ciałem społecznym, forma męska pełniła ważką rolę symboliczną w pojmowaniu rzymskiej tożsamości. Rozumienie i kontrola osobowego „ja” były nie tylko równie ważne jak rozumienie i kontrola samego miasta, lecz były one w gruncie rzeczy ekwiwalentne. Stosunek męskiej elity do swych własnych ciał wyrażał się w dyskursie, który „dotyczył takiego ciała, nad którym miał być sprawowany nadzór równie ścisły jak nadzór nad klasami niższymi, nad którymi elity te panowały². Olbrzymia waga, jaką przykładano do rozwoju i wyrażania poprawnej męskości, wyraźnie kontrastuje z rzeczywistością współczesnych konstrukcji płci. Rzymska wyobraźnia postrzegała męskość nie tyleż jako prostą kategorię rodzajową (*gender*), lecz jako pewien system rozróżniania i określania. Posiadanie płci męskiej nie miało wiele wspólnego z męskością (*viriter*): męskość stanowiła stały i aktywny proces budowania i burzenia, system wzlotów i upadków, „osiągnięcie radykalnie rozmywane przez anatomie płci³. Dyskurs męskości nie skupiał się wokół atrybutów cielesnych (penis, jądra, siła mięśni), lecz wokół pewnej abstrakcyjnej koncepcji, która zarówno dosłownie, jak i metaforycznie dyktowała zasady odpowiedniego zachowywania się. Idąc za sugestią ważnego w tej kwestii artykułu Jonathana Waltersa („Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought”), ów abstrakcyjny ideał można zdefiniować jako zabezpieczenie przed penetracją – prawdziwie „męskim” mężczyzną był ten, który potrafił obronić fizyczne granice swego ciała przed jakąkolwiek inwazją. Konstruktor ten – jeśli damy wiarę starożytnym źródłom – siał zniszczenie tak przy biesiadnym stole, jak i pod kołdrą.

Konstrukcja płci kulturowej oparta nie na cechach fizycznych, lecz na gradacji otwarcia na penetrację wytworzyła całą serię indywidualnych i społecznych norm, które stoją w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską wizją podziałów społecznych. Ów stopniujący system tworzył opartą na płci kulturowej hierarchię, w której kobiety stały niżej od mężczyzn nie dlatego, że nie posiadały penisa, lecz dlatego, że posiadały pochwę, czyli dodatkową dziurę, której jedynym celem było otwarcie na penetrację. Ciało mężczyzny, nawet najbardziej zniewieściałego, nie może być tak podatne na penetrację jak ciało najbardziej nawet „zmężniałej” kobiety. System ten jednak czyni męskość czymś niebezpiecznie płynnym, czymś, co istnieje w stanie stałego zagrożenia. Groźba penetracji wisiała w Rzymie nad każdym męskim ciałem, nad każdym otworem tego ciała. Choć, dzięki Bogu, mężczyźni nie zostali obdarowani przekleństwem *vaginusa* – słowo to oznacza oczywiście pochwę na miecz – musieli oni zidentyfikować i osłonić inne, bardziej problematyczne, otwory swych ciał.

Prawo Rzymu jednoznacznie odróżniało „męskiego” mężczyznę (*vir*) od zwykłego mężczyzny płci męskiej (*homo*), zakazując poddawania się analnej penetracji tym pierwszym i analnego penetrowania tym drugim. Za stosunek z chłopcem, który był synem obywatela Rzymu, groziła kara śmierci⁴. Równocześnie analna penetracja zwykłego mężczyzny (*homo*) uznawana była nie tylko za coś pozytywnego

nego, lecz stanowiła także nieodzowny element elitarniej edukacji „męskich” mężczyzn (*vir*). „Męski” mężczyzna mógł i powinien penetrować odbyty, w tenże sposób upewniając się co do swej męskości i równocześnie manipulując nią celem wytworzenia obrazu „seksualnie niepenetrowalnego penetratora”⁵. Nie mógł on jednak penetrować chłopca, który sam potencjalnie także miał stać się „męskim”: spenetrowane i w tenże sposób „roz mężczyźnione” ciało posiadało niewygodny i niejasny status, który rzymskie struktury społeczne niechętnie akceptowały”. Nie tylko dozwolone, lecz nawet uznawane za normę w Rzymie były stosunki analne z młodymi niewolnikami. Stosunek analny z wolnym mężczyzną był moralnie i społecznie niedopuszczalny. Groziły zań surowe kary⁶. I choć dziś, w erze panowania kodów płci kulturowej, system ten wydaje się dziwaczny, w układzie opartym na statusie cielesnym wytwarzanym poprzez abstrakcje penetracji jest on doskonale zrozumiały.

Troska rzymskich elit o swe odbytnice, których negatywne istnienie jako dziur w męskich ciałach jest oczywiste, wytworzyła wiele form zabezpieczania się przed potencjalnym narażeniem ciała na penetrację, na utratę męskości. Przykładowo, bicie i fizyczne ranienie skóry stało się jednym ze sposobów odróżniania człowieka wolnego od niewolnika, penetratora od penetrowanego⁷. Ze współczesnego punktu widzenia rzymski system niewolnictwa jawi się jako brutalny, lubujący się w zadawaniu bólu. Publiczne i prywatne zawładnięcie ciałami niewolników, którego szczytowym osiągnięciem były spektakularne walki gladiatorów i niewolników, stanowiło dla Rzymian powód do dumy. Status *dominusa* wystarczał, by połamać niewolnikowi kości. Bicie niewolników było pośród rzymskich elit nie tylko akceptowalne, lecz nawet zalecane jako sposób na utrzymanie porządku społecznego. Upewnianie się co do kruchości, słabości i penetrowalności niewolniczych ciał poprzez stałe zadawanie im gwałtu było równocześnie upewnianiem się co do stabilności rzymskiej męskości, a poprzez to także i rzymskiego państwa. Na przeciwnym biegunie owej afirmacji przemocy fizycznej i skórnej penetracji stoi bicie obywatela Rzymu, które – według Cyserona – było „równoznaczne z atakiem na *libertas*”⁸, na wolność stanowiącą jeden z kodów konstytutywnych dla konstrukcji męskości. Bicie i biczowanie „zajmują miejsce w szeregu licznych znieważeń ciała. Jako inwazyjne są one także uwłaczające. Posiadanie wysokiego statusu [bycie męskim] oznaczało zdolność do obrony przed atakiem na ciało nawet w formie kary; oznaką statusu niskiego [„niemęskości”] była możliwość zadania ciału inwazyjnej kary”⁹.

Konstrukcje analnej i skórnej inwazji łączą się ze sobą w zdemaskulinizowanym ciele męskiej prostytutki, jedynego przedstawiciela klasy wolno urodzonych (a więc potencjalnie *męskich*) mężczyzn, którego wolno było bić. Stale penetrowane odbyty męskich prostytutek sytuują ich „poza kategorią cieleśnie nienaruszalnych”. Rzymskie prawo, tak zresztą jak i rzymskie społeczeństwo, nie ma najmniejszej wątpliwości, że „kto pozwala spenetrować się seksualnie, zezwala także na dokonywanie cielesnej inwazji także na inne sposoby”. Penetracja seksualna i cielesna są ze sobą ściśle powiązane i nie przystoją Rzymianinowi. Całość

rzymskiego ciała jest absolutem, i w owej absolutności jest absolutnie istotna. Męskość rzymskiego *zigolo* jest inherentnie negowana. Nie mogąc nawet marzyć o statusie niepenetrowalnego, może być bezkarnie bity przez męskich mężczyzn. Oczywiście kobiety także można było penetrować analnie, można też było je bić. Przemoc fizyczna i seksualna skupiała się na ciele kobiecym, a (męski) *fallus* i (męska) pięść określały je jako pożądane i pożądające. Penetracja i użycie przemocy wobec kobiecego ciała oznaczały dopuszczenie penetrującego do stawiania w szranki męskości.

Pomimo owych starannie wypracowanych przepisów i definicji arystokratycznego ciała mężczyzny (powinam tu chyba powtórzyć wcześniejsze zastrzeżenie, że chodzi mi o regulacje abstrakcyjne i teorię społeczną: wielu Rzymian nie zabawiało się znęcaniem nad niewolnikami, a wielu należących do elity mężczyzn garnęło się do seksu analnego, uprawianego na wszystkie strony i kierunki), niepokój i obawa stanowiły główne wyznaczniki rzymskiego dyskursu męskości. Nikt, nawet najbardziej penetrujący, gwałtowny i „ejakulatywny” z mężczyzn nie był całkowicie pewien stałości swej męskości. Ów wszechobecny „niepokój o męskość” wspiera się na jednej prawdzie: każde męskie ciało, *każde* męskie ciało, niezależnie od jego prawnej, społecznej czy też fizycznej ochrony, może ze względną łatwością i bez nadziei na obronę ulec wielokrotnej penetracji. W rzymskim dyskursie o poprawnym społeczeństwie i poprawnej tożsamości ważką metaforą, wokół której koncentrowała się konstrukcja męskości, była figura ust. Ze względu na swój cieleśnie pograniczny status rzymskie *os* zaplątane były w gęstej sieci skojarzeń i emocji. Wargi, zęby i język „stały się zasadnicze dla struktur społecznych (...) i oznaczały wewnętrzne stany bytu”. Usta były wyznacznikiem stanu męskości i kluczem do jego stabilnego utrzymania. Skoro niewolnik doznaje przemocy przez skórę, *zigolo* przez odbytnicę, a kobieta przez pochwę, dla Rzymianina z elit jego własne usta okazały się być nierozwiązywalnym problemem. Każdy historyk zajmujący się Rzymem potwierdzi, że publiczne przemawianie było w Rzymie niezwykle ważkim elementem konstrukcji właściwej postawy męskiej i obywatelskiej. Sztuka przemawiania jest najczęściej omawianym i najbardziej publicznym „dyskursem oralnym” tamtych czasów (o i przez usta, że się tak wyrażę). Moim zdaniem, dla widza/słuchacza sztuka oratorska odgrywała rolę przede wszystkim symboliczną – stanowiła kryterium oceny statusu męskości mówiącego poprzez ocenę statusu jego ust. Swoboda publicznego używania ust stanowiła jeden z głównych sposobów rozpoznawania hierarchicznej pozycji męskości i przez to była zazdrośnie chroniona przez męskie elity. Dla dobrej Rzymianki pokazywanie się publicznie nie było czymś niekobiecym. Niekobiece było publiczne MÓWIENIE, zawłaszczanie jej ust jako „otworu”, który w akcie wypowiedzi nie jest już czymś, co można spenetrować, lecz czymś co penetruje – metaforyczna zamiana waginy na penisa. Zdaniem Marka Breitenberga, „męska tożsamość zależy od przywileju wypowiadania swych pożądań, wyrażania woli, lecz także od mocy odmawiania przywilejów tego samego medium kobiecie (...). Ponieważ męskie mówienie warunkuje męskie podmiotowości, sam akt mówienia staje się

ważniejszy niż to, co się mówi”¹⁰. Waga publicznej wypowiedzi, rozumianej jako sposób ustanawiania i utrzymywania statusu elitarnego męskości, w znacznej mierze wyznaczana jest, choć metaforycznie, czystością ust. Mężczyzna, który wygłasza dobre przemówienia, lecz którego słowa wydobywają się z ust o nieczystym oddechu, częstokroć uznawany jest za obzartucha lub też kogoś, kto uprawia seks oralny z kobietą¹¹. Wyniesienie „pokazywania ust” (tzn. sztuki publicznego mówienia) do tak wysokiego statusu kulturowego doprowadziło do tego, że rzymskie usta stały się także piętą Achilleesa rzymskiego świata.

W wyobraźni Rzymian usta zajmowały niezbyt wygodną pozycję i posiadały nie do końca definiowalny status. W wyraźnej opozycji do waginy i odbytu usta aktywnie i witalnie wspierają swą własną penetrację – ssą, żują, smakują. Aby coś mogło wejść do ciała (pokarm, alkohol, genitalia), usta muszą otworzyć się na zadaną im przemoc. Skoro usta, jak zauważa Amy Richlin, „mogą być używane (obscenicznie) do celów seksualnych jak i (nieobscenicznie) do spożywania pokarmów, ich dwuznaczność jest źródłem pewnego niepokoju”¹². Łączące się z ustami konotacje fizyczne są społecznie najistotniejszymi elementami życia: jedzenie, picie, seksualność. Słownictwo dotyczące ust wyraża graficzne związki pomiędzy światem pokarmów i światem seksu: jedzenie (*helluo, vorare, comedo*), smakowanie (*praegustator, sapio*), picie (*ebibo, poto*), ssanie (*sugo*) i lizanie (*lingo, lambo*) były conceptami, w których dokonywało się przemieszanie tego, co erotyczne, z tym, co degustacyjne, a rzymskie usta, „skutkiem swego bezpośredniego udziału w zewnętrznym świecie”,¹³ ulegały zanieczyszczeniu cielesnymi płynami i odorami, stając się bezwstydnymi obleśnymi. W centrum uwagi poezji, literatury i humorystycznych tekstów, które przestudiowałam, nie znajdziemy pola bitwy, senatu, czy nawet sypialni: jest nim zawsze zagrożone, przez i poprzez usta, męskie „ja”. Jako punkt słabości usta zawsze są problematyczne i, podobnie jak odbytu, a w przeciwieństwie do penisa i pochwy, nie są ani męskie ani żeńskie. Stanowią one ucieleśnienie zatarcia granic tożsamości i zagrożenie dla jej stabilności.

Seks oralny jest w wykonaniu taki sam niezależnie od tego, czy wykonywany jest przez mężczyznę czy też kobietę. Owa kłopotliwa świadomość znajduje wyraz w samym języku. Łacińskie słownictwo dotyczące seksu oralnego jest zarazem aktywne i pasywne – usta „są pieprzone” i równocześnie także „pieprzą”. Zawiera się w nich pierwiastek męski i żeński – „pasywny seks oralny (*irruman*) zawiera swe przeciwieństwo w formie ssania (*fellare*). Z tego względu stosunek oralny przekracza granice klasyfikacji. Jest równocześnie aktywny i pasywny. (...) Rzymski seks oralny konstruowany jest jako odchylenie”¹⁴. Owo przemieszanie aktywności z pasywnością, penetrowania z uleganiem penetracji, stoi w wyraźnej sprzeczności z konstrukcją stabilnej, niepodważalnej męskości. Seks oralny uprawiany z kobietą jest nie tylko niepożądany – jest on z gruntu ohydny. Mężczyzna, który pozwala się użyć kobiecie dla jej przyjemności, pozwala równocześnie zgwałcić przez usta swe własne „ja” – pozwala, by to, co penetrowane (kobieta), spenetrowało penetrującego (mężczyznę)¹⁵. Mężczyzna czerpiący przyjemność przez usta, czy to seksualną czy też gastronomiczną, kompromituje swe męstwo i inte-

gralność. Męska całość zastępowana jest przez zwykłą dziurę. Oralnie spenetrowany Rzymianin nie jest już prawdziwym mężczyzną – staje się przedmiotem kpin i szyderstw, a nade wszystko jest bardzo, bardzo nieczysty.

Związek pomiędzy odbytem a ustami postrzeganymi jako punkty męskiej słabości i potencjalnej penetracji jest silnie obecny w dyskursie Rzymu, szczególnie w pełnym obaw o męskość i seksualnie graficznym języku inwektyw i satyry, w którym „strach przed gwałtem analnym (*pedicare*) i oralnym (*irrumare*) (...) stanowią wyraz jednej i tej samej obawy przed degradacją”¹⁶. W konstrukcji rzymskiej męskości przykry zapach ekskrementów i seks oralny spójnie łączone są z nieświeżym oddechem – usta jedzące odbyt i odbyt wydalający do ust stanowią ohydne zrównanie wzajemnej przyjemności i wzajemnej perwersji. Niewłaściwe, niemęskie ciało Rzymianina charakteryzuje brak zabezpieczenia owych najświętszych dziur, a perwersyjne seksualno-kulinarne żądze znajdują wyraz w groteskowym złączeniu górnych i dolnych części ciała, w którym usta stają się odbytem – jedno i drugie je i spółkuje w radosnej nieodpowiedzialności. „Górne i dolne części ciała” tworzą tu „ciało groteskowe», żarłocznie penetrujące i penetrowane”¹⁷. Katullus – jeden z najbardziej chyba podziwianych rzymskich poetów lirycznych – twierdził, że w przypadku niezbyt respektowanego przez rzymską społeczność Emiliusza różnica pomiędzy zapachem jego tyłka i ust nie istniała („*non... quicquam referre putavi, utrumne os an culum olfacerem Aemilio*”, Cat 97: 1–2). Bliski związek pomiędzy wchłanianiem pokarmu i wydalaniem wyraźniej rysuje się w groteskowym nakładaniu się oralnego pożądania na głód odchodów. Rzymski historyk Commodus opowiada o seksualnym i moralnym bankrucie – cesarzu, który „często mieszał ludzkie odchody z najdroższymi z potraw i nie powstrzymywał się przed ich degustacją” (Commodus 11.1). Z kolei Marcjusz opowiada o mężczyźnie lubującym się w przysparzaniu oralnych rozkoszy kobietom. Mężczyzna ten lubuje się także w obżarstwie i uwielbia pochłanianie gorących ciasteczek sporządzonych wyłącznie z gówna. Wobec „parzącego w palce ciasteczka jego obżarstwo narastało. (...) Pudmuchawszy na nie, usatysfakcjonował swój zgłodniały żołądek i palące usta.”. Zaspokoił w tenże sposób swój perwersyjny apetyt, bowiem tego, co zjadł, „nie tknąłby żaden mężczyzna – to było gówno” (Marcjusz 2.17). Choć logicznie rzecz biorąc z „jedzeniem gówna” powinno się łączyć czynności związane z odbytnicą, w starożytnym Rzymie powiązane było ono z uprawianiem seksu oralnego z kobietą. (Co ciekawe, w licznych metaforycznych odniesieniach łacińskich wierszy do seksu oralnego nie znalazłam ani jednego odniesienia do kontaktu oralno-analnego). Mężczyzna oralnie zaspokajający kobietę dziwnym trafem nie jest w stanie zmyć smaku ekskrementu ze swych ust. Nie dzieje się tak na skutek tego, iż zgubił się on w „podświecie” żeńskich genitaliów, lecz dlatego, że smak kobiety jest faktycznie postrzegany jako smak fekaliów. Stwierdzenie Marcjusza zwracającego się do znajomej kobiety nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości: „*twarz twoją i usta, Mannejo, liże twój piesek, co mnie nie dziwi, bowiem psy lubią zjadać gówno*” (Marcjusz 1.83.). Współbrzmi ono wyraźnie z ówczesnym dyskursem dotyczącym

kobiecej natury. Niezjadliwy pokarm, gnijący pokarm, pokarm przetrawiony odnoszą się do smaku kobiecego ciała, a kobieta podniecona „cuchnie gorzej niż żarłoczna morda (...) niż kozioł po stosunku, niż chuch lwa, niż skóra zdarta z psa (...) niż kurczę gnijące w jajach, niż dzban zatruty zepsutym rybim sosem” (Marcjusz 6.93). Plaut narzeka, że gdy „zapach kobiecego potu zmiesza się z zapachem perfum, to tak, jakby kucharz zlał wszystkie swe zupy do jednego garnka. Nie wiadomo jaki to ma zapach – ale odór jest okropny” (Plaut, *Mostellaria* 32–33).

W rzymskiej medycynie owe uprzedzenia przejawiają się jeszcze bardziej dramatycznie. O ile lekarze zalecali pacjentom rodzaju męskiego szklanekę *Falerno*, raczyli ich ziółkami i nakazywali leżeć w łóżku, to w przypadku kobiet stosowano przeróżne „obrzydlive substancje, a szczególnie odchody”¹⁸. Lekarze kompleksowo zalecali kobietom spożywanie kału. Znachorki i czarownice także podejrzewano o dodawanie kału zarówno do afrodyzjaków, jak i do trucizn. Wszystko, co wywodziło się z ręki kobiety, suponowało ekskrementalne zanieczyszczenie. Owo dziwaczne dla nas kojarzenie kału z kobiecością nie powinno jawić się nam jako proste odzwierciedlenie mizoginii wrednych Rzymian. Odzwierciedla ono raczej przesady dotyczące społecznej i biologicznej natury kobiet, które znacznie silniej odzwierciedlają męskie obawy niż faktyczny zapach potu kobiet czy też terapeutyczną wyższość koziego kału nad owczym. Rzymskie słownictwo często zabawiło się ową możliwością kojarzenia świata kulinarnego ze światem nieczystej, specyficznie kobiecej seksualności. Pochwa prostytutki, na przykład, określana była jako „żarłoczna”, zgłodniała i łaknąca penisa. Odbyt wolnego homoseksualisty był notorycznie głodny, często wyposażony w język i zęby. Metafory przywołujące kobiece organy płciowe częstokroć wywodziły się z kuchni; obraz paleniska przywoływać miał wargi sromowe i zewnętrzne części lechtaczki, a obraz okrągłego otworu pieca ewokował pochwę i macicę. Dla zafascynowanych patrzących „sugestywny był nie tylko kształt, lecz także panująca tam temperatura”¹⁹. Organy kobiece porównywane bywały do garnców, kadzi z jedzeniem, brytfann. Kobiece ciało ulegało retorycznym przemianom bądź to w sam pokarm, bądź też w coś, co pokarm przynosi.

Ów alians pomiędzy groteskowym seksem i groteskowym/przetrawionym jedzeniem a kobiecością stanowi przedmiot poważnej refleksji w rzymskim piśmiennictwie ze względu na to, iż zarówno płeć kobiety, jak i jedzenie stanowią opozycje wobec męskości i uderzają mężczyznę poniżej pasa, czy też raczej w głębie. Skutkiem seksualizacji i kulinaryzacji antymęskiej kobiecości jest to, że usta zaczynają reprezentować społeczny i jednostkowy charakter, a samo jedzenie staje się dosyć kłopotliwym symbolem moralności. Uczty i egzotyczne potrawy „odwodzą mężczyzn od domowej kuchni i powszedniej moralności (...) a porządna, regularna i zrównoważona dieta łączona jest z pełnią i rozkwitem rodzinnego życia”²⁰. W sposób niezwykle konkretny nadmierne i „złe” jedzenie i picie prowadziło do „złych” seksualnych żądań. Jest to Rzym, w którym mężczyzna musi strzec się pogmatwanych pragnień swego żołądka i krocza, bowiem, jak ostrzega Horacy, „burdel i pełen tłustego mięsiwa sklep budzą łaknienie” (Horacy *Ep.* 1.14.19-24).

Także Seneka zauważa podobieństwa pomiędzy kobiecą rozpustą a perwersyjną konsumpcją jadła: „Raz to cudzołóstwo sprzeniewierzy się cnocie, innym razem obłęd kuchennej żarłoczości (...) Łajdactwa nigdy nie koncentrują się w jednym miejscu, przenoszą się i zmieniają, znajdują się w stanie nieustannych transformacji” (Sallust *De Ben.*, i, 10). Zmiany te z pewnością koncentrują się wokół ust. Łajdactwo, niezależnie od autoramentu, zdaje się wnikać w nas oralnie.

Niewidoczne, a poprzez to potencjalnie perwersyjne, ucztowanie stanowiło w rzymskiej wyobraźni siedlisko problemów i zagrożeń. Nieokiełznany apetyt zagrażał nie tylko męskości jedzącego, lecz także samej instytucji silnej męskości, leżącej u podstaw rzymskiego społeczeństwa. Symboliczne podtrzymywanie męskości było nader żywotną kwestią dla rzymskich cesarzy. Cesarskie ciało stanowiło prawną reprezentację samego państwa. Stąd skłonność do ciągłego świętowania, które zmieniało jedzenie w publiczny spektakl, który, poprzez sam akt jedzenia, potwierdzał zarówno człowieczeństwo cesarza, jak i jego „właściwe” i przystojne nawyki kulinarne. Publicznie dowodząc, iż jego męskość jest bez zarzutu, cesarz krzepił swój lud i utwierdzał swą władzę. Poczucie „zagrożenia tożsamości i potrzeba grupowego wsparcia, które inspirowały także senatorów przy doniosłych aktach legislacyjnych”, nie wywodzą się po prostu z potrzeby ekonomicznej i społecznej jedności. Chodzi tu raczej o wspólne poczucie męskiej i męskiej tożsamości, o męskość, dla której niepohamowanie w jedzeniu stanowiło bezpośrednie zagrożenie²¹.

Nie będzie więc niespodzianką to, iż w owym świecie oralnych obaw i powikłań jedzenie będzie równie dziwaczne, niejednorodne i niesystematycznie regulowane jak seks. O ile seks oralny z kobietą można było po prostu ignorować jako groteskowy i zbędny, z jedzeniem nie było już tak łatwo. Pragnienie regulacji i kontroli spożywania pokarmów, które dotyczyło nie tylko niewolników i kobiet, lecz przede wszystkim męskich elit, jednoznacznie świadczyło o chęci wzięcia w cugle wszystkich obszarów potencjalnie zagrożonych demaskulinizacją. Pozostawione bez kontroli jedzenie zawsze może okazać się zdradliwe i szkodliwe, może uderzyć mężczyznę w czułe miejsce. Lubujących się w smakowitych potrawach mężczyzn należało stale przestrzegać przed zdradliwością ich własnych podniebień, bowiem „gdy zmiesza się gotowane z pieczonym, ostrygi z drozdami, to, co słodkie przemieni się w żółć, a gęsta flegma wykręci trzewia (...) zapchane wczorajszym przesytem ciało zatyka także i umysł” (Hor. *Sat.* 2.2 73–78). W starożytnym Rzymie wszelkie „zabiegi kulinarne stanowiły przedmiot specyficznej nieufności”²². Wobec wszystkich tych niebezpieczeństw każdy „*pallidus (...) cena desrugat dubia*” (Hor. *Sat.* 2.2.73–78, błędnie na widok owej wątpliwej uczyty).

Wobec konieczności stawiania czoła kwestii nierozwiązywalnej (jeśli męski mężczyzna ma nie jeść, to męski mężczyzna musi być mężczyzną martwym) sztuka kulinarna Rzymu była bardzo pokręcona, żeby nie powiedzieć zadreżona. Najlepszym pokarmem był brak pokarmu, a najbliższym tego braku znajdował się pokarm „nie-roz-poznawalny”. Smak i wygląd rzymskiego jedzenia opierały się jedynie na szalbierskiej sztuczności, na klasycznym antycznym obiedzie – „*ce-*

nam imaginem” z *Satyrykonu* Petroniusza. Książkę kucharską Apicjusza, jedyny dostępny nam tekst tego gatunku, wypełniają przede wszystkim przepisy na zmienianie jednej rzeczy w inną: jak zmienić złe wino w dobre, kwaśny miód w miód słodki, jak z codziennej oliwy z oliwek uczynić szlachetną oliwę z wawrzynu. Owe przykłady kulinarnych oszustw nie posiadały żadnych przesłanek ekonomicznych czy smakowych. Nie były to ani przepisy dla oszczędnych gospodyń, ani też sposoby na ulepszanie ulubionych dań. Jakość jedzenia zdaje się tu zasadzać na jego zwodniczości. Celem prawdziwego smakosza było to, by nikt z siedzących przy stole nie wiedział, co je („*ad mensam nemo agnoscet quid manducet*”, (Apic. 201). Jedzeniowa ułuda na dużą skalę wiąże się także z utrudnianiem identyfikacji tego, co się je. Trimalchio serwował na uczie „zająca ze skrzydłami, by przypominał Pegaza” (Petroniusz *Satyr.* 36.6) i „drozdy nadziewane rodzynkami i orzechami [wraz] z pigwami naszpikowanymi kolcami, by przypominały morskie jeże” (Petroniusz *Satyr.* 69.24–27). Na rzymskich biesiadach cielęta częstokroć podawane były jako świny, gołębie „udawały” pawie, a jabłka gruszki – oszustwa, których jedynym celem było zaskoczenie uczujących i samozadowolenie kucharza.

Rzymscy pisarze i kucharze wyrażali konsternację identyfikowalnym „ciałem” pokarmu i starali się za wszelką cenę dezintegrować i „odrealnić” potrawy, zastępując, w perwersyjnej synekdosze, ciało zwierzęcia nierozpoznawalną częścią całości. W ówczesnych menu pełno jest „kończyn żurawi posypanych dużą ilością soli i mąki, wątróbek białej gęsi karmionej dojrzałymi figami podawanych z zającem bez kończyn. (...) Potem ujrzeliśmy kosy z przypalona pierśią i gołębie bez udek” (Horacy II viii 90–95). Prawdziwie groteskowe, niemożliwe do opisanie mieszaniny ptasich woli i kiełbas, potrawy nienazywalne i nierozpoznawalne były dumą rzymskich kuchmistrzów²³. Tak bardzo oszukańcza i zakłamana kuchnia musiała być kuchnią raczej ciężkostrawną.

Zagrożenia związane z jedzeniem sięgały znacznie głębiej niż przemieszanie i niemożliwość identyfikacji potraw. Wystawne przyjęcia charakteryzowały się także swoistą świadomością śmierci i jej kontemplacją. Śmierć – tradycyjne przeciwieństwo życiodajnych sił pokarmu i seksualności stanowiła intencjonalny składnik wielu uczt. Wystawne rzymskie uczy w unikalny sposób podejmują grę z życiem i śmiercią, z zabijaniem i żywieniem. Zwierzęta zabijane są przed oczyma zgłodniałych gości, leżący na półmisku cielak zeskakuje z niego i zmyka, a kawał pieczonej szynki podawany jest jedynie po to, by – niczym z groteskowo ciężarnego brzucha – wyfrunęła zeń gromadka ptaków. Uczujący siedzą przy stołach przepelnionych delikatnie duszonymi wymionami i macicami. Niełatwo stwierdzić, czy chodzi tu o reprezentację życia w śmierci, czy śmierci w życiu. Sytuację dodatkowo gmatwa Marcjusz, który promiennie opisuje „*eiectitiae*, macicę, z której przed podaniem usunięto nienarodzonego embriona”²⁴. Owe kulinarne „zakłócenia” zamazują różnicę pomiędzy jedzącymi i pokarmem i tworzą złożoną siatkę obaw, kuglarskich oszustw i pomieszania pojęć, które niejako pozerają świat rzymskich pokarmów. Nigdy nie mamy tam pewności, w jaki sposób i co jemy, a pośród chaotycznego przemieszania życia ze śmiercią każdej uczy towarzyszy dresz-

czyk emocji wywołany obawą o jej przetrwanie. Podczas uczyty goście odczuwają, że oferowana jest im raczej śmierć niż pokarm. Śmierć pojawia się jeszcze wyraziściej podczas przedostatniego dania, wraz z podaniem którego pojawia się pytanie o to, czy zjeść teraz coś najoczywiściej niejadalnego, czy też raczej umrzeć z głodu („*vel fame perire malle*mus”, Petroniusz *Satyr.* 69.30). Wszystko, co można było znaleźć na rzymskim stole, było udawaniem i z każdym kęsem obiecywało nie tyleż zaspokojenie głodu, co możliwość zdrady.

Skoro męskość koncentrowała się wokół ust, mając za swych największych wrogów jedzenie i kobiece genitalia, nie może nas dziwić to, iż kobieca forma nie ucieleśniała po prostu tego co „nie-męskie”, lecz raczej to, co „anty-męskie”. Kobieta, która zaspokaja swe kaprysy (czy to przez usta, odbyt czy waginę), czyni to wyraźnie kosztem mężczyzn, których cierpienie rośnie proporcjonalnie do jej przyjemności. Z wiecznie zajętej ustami, z lechtaczką i językiem niestrudzenie poszukującymi niekończących się przyjemności, kobieta rzymska jawi się jako niepotrafiące się opanować ciało, które bezustannie je, pije, zwraca i kopuluje; jako ciało, którego otwory (szczególnie usta) są w ciągłym ruchu, penetrują i ulegają penetracji, wchłaniają i wydalają. Obraz ten stanowi absolutne przeciwieństwo męskości i stanowi stałe ostrzeżenie dla mężczyzn przed oblegającym ich pozycje niebezpieczeństwem. Niewątpliwie zawiera się w nim rada, by stale zaciskać usta, by – jak pisze Lukrecjusz – „uniknąć pokarmu miłości (...) który niezawodnie niesie ze sobą smutek. (...) Kosztowne uczyty, mięsiwa i wino, wszystko na próżno” (Lukrecjusz 4.1052). Wystarczy, że mężczyzna otworzy swe usta – i już po wszystkim.

Postacią najbardziej przerażającą ze wszystkich, postacią, której zła siła kieruje się nie tylko ku ciału, lecz bezpośrednio godzi w istotę męskości, jest komplementarnie skonstruowana postać lesbijki i czarownicy – postać koszmarna, która jak zmora nawiedza męską rzymską wyobraźnię. Te dwie połączone pseudo-kobiety równocześnie karmią na siłę i gwałcą swe ofiary po to, by nawet ostatni ślad męskości nieodwołalnie zniknął. Prawie wszyscy antyczni pisarze rzymscy pisali o ohydnych i nienasyconych wiedźmach, którym cuchnęło z ust odpychającą strawą, a one same śmierdziały swymi miksturami, dzięki którym ich ofiary zaspokajały swe chucie dopóty, dopóki biologicznie męskie (lecz już kulturowo „nie-męskie”) ciała nie legły u ich stóp z obrzydzenia i wyczerpania. Choć w opowieściach tych wiemy najczęściej karmią mężczyzn (z dziwnym upodobaniem wlewając w nich swe mikstury i nalewki), to są one opisywane jak żerujące na mężczyznach stwory, które pożądają męskości tak jak dzikie zwierzęta surowego mięsa. Stanowi to źródło anty-męskich guseł, a zdaniem Apulejusza czarownica nigdy nie używa swej magicznej mocy „tak ochoczo jak wtedy, gdy ślini się na widok młodego, postawnego męża – a ślini się taka nieomal bez przerwy”²⁵.

W magicznej kuchni czarownicy mieszane są trujące opary esencji kobiecej magii ze śmiercionośnym odorem „dań”, łączone są ze sobą groteskowe zapachy i smaki, których odpychające i niebezpieczne przemieszanie całkiem dosłownie robi z mężczyzny „osła”: „Nucąc coś nad poruszającymi się trzewiami, urządziła libację z przeróżnych napitków (...) i spaliła smrodliwą sierść kozła na rozżarzo-

nych węglach, której odór przemieszała z mnogością innych perfum”, upewniając się w ten sposób, że owa mieszanina fetorów spenetruje jej męską ofiarę²⁶. Lista nieszczęśliwych męskich ofiar kobiecej kuchni jest stale obecna w rzymskiej pamięci pod postacią takich kobiet jak Cezonia, Agrypina, Junona, Veia czy Kaniadia, kobiet których wiktuały spowodowały u wielu mężczyzn cierpienie, seksualne upokorzenie, a częstokroć nawet śmierć. Nie ma nic okropniejszego nad to, by poprzez sekretne otwarcie ust „stać się jak wuj Nerona, nagim i oszalałym od mikstury, którą zmieszała Cezonia. (...) Agrypina nieźle radziła sobie z grzybami, dzięki którym pewien obleśny starzec ruszył ku niebiosom. Jednakże napój Cezonii sprowadził ogień, miecz i rozpacz, zmieszał krew walecznych z krwią senatorów – taka była siła tego napitku, siła morderczej kobiety” (Juv. 6. 617–626). Pożywienie – w parze z silną i wygłodniałą kobietą – staje się śmiertelnym zagrożeniem dla posilającego się mężczyzny. W podobny sposób seks oralny z kobietą żywił „dającą” kobietę kosztem „biorącego” mężczyzny.

Wszystko, co oferowane jest męskiemu ciału przez usta – to, co w licznych rzymskich tekstach mieściło się metaforycznie w ciele kobiety i w pokarmie – nabiera śmiertelności i porażającej tożsamości, która bezustannie zagraża męskości. Ciało rzymskiej lesbijki można odczytać jako „rzeczywistościowy” odpowiednik czarownicy. W ciele lesbijki perwersyjna i destruktywna seksualność w niezwykle klarowny sposób łączy się z groteskowym i nieczystym pokarmem. Jej wargi i srom są nieodróżnialne, jej usta „cuchnące i nieczyste, a genitalia głodne i rozwarłe”²⁷. Widząc prostą analogię pomiędzy lesbijką (postrzeganą jako gwałcicielka) i mężczyzną uprawiającym seks oralny z kobietą (czyli przez nią gwałconym), Marcjusz opowiada o odpychającej „lesbijce Filenis, która obłapia chłopców i (...) zdrowo chłoscze jedenaście dziewcząt dziennie. Półnaga bawi się piłką w zapaśniczym ringu i – cała oblepiona błotem – dostaje nieźle baty od wysmarowanego oliwą zapaśnika. Nie spocznie, ani niczego nie przełknie, póki nie zwymiotuje siedmiu miar wina, do których znowu powróci po zjedzeniu szesnastu mięsistych kęsów. Po tym wszystkim, jeśli nie ochłonie w niej żądza, nie ssie, lecz pożera siedem dziewczęcych środków” (Marcjusz 7.67). Dla czujnych mężczyzn owe żarłoczne kobiece usta, usta pochłaniające pokarmy i genitalia z równie perwersyjnym entuzjazmem, są wyraźnym znakiem ostrzegawczym. Jest to ostrzeżenie i wezwanie do walki z wrogiem, którego w pewnym sensie nie ma (o ile usta są otworem, to są równocześnie niczym, przestrzenią negatywną), i który w pewnym sensie jest *wszystkim* (otwór ust umożliwia dostęp do głębi ciała, do głębi jaźni, którą karmi, a ostateczne pytanie dotyczy tu zasadniczej kwestii tego, czy otwór może być jaźnią). Ostatecznej odpowiedzi na to pytanie nie ma i być nie może, czego świadectwem jest, być może, upadek Cesarstwa Rzymu.

Przełożył: Tadeusz Rachwał

Przypisy

¹ J. Walters, *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought*, w: red. J. Hallet and M. Skinner, *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press 1997, s. 37.

² J. P. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 61.

³ M. Skinner, *Ego Mulier*, w: *Roman Sexualities*, s. 134. Skinner odnosi się także do Petera Browna, który zauważył, iż w rzymskim świecie „wygląd fizyczny i morale nieustannie przypominały o tym, że męskie ciało jest przerażająco plastyczne” (Skinner, *Ego Mulier*, s. 149). Owa plastyczność wskazuje na niepewny status samej męskości, która może ulec przekształceniu w przypadku penetracji.

⁴ Skinner, *Ego Mulier*, s. 135. Dokonanie penetracji odbytu mężczyzny z elit stanowiło oczywiście najgorsze z możliwych przestępstw.

⁵ Walters, *Invading the Roman Body*, s. 32.

⁶ A. Richlin, *The Garden of Priapus*, New Haven, Yale University Press 1983, s. 225. Jonathan Walters zauważa jednoznaczny związek pomiędzy kobietami i chłopcami w kwestii ich „nie-męskości” jako obiektów penetracji. W związku sodomistycznym penetrowanego/ą określano zazwyczaj jako *muliebria pati*. Jednakowoż kobiety w konfiguracji heteroseksualnej określano jako *puer*. (Walters, *Invading the Roman Body*, s. 31).

⁷ Można się domyślić, iż posiadanie „słabej”, łatwo penetrowalnej skóry także wiąże się ze słabością i brakiem męskości.

⁸ Catherine Edwards, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, w: *Roman Sexualities*, s. 74. Pojęcie *libertas* pochodzi od *liber*, wolny i niezwiązany – tzn. „nie niewolnik”. Innymi słowy, zagrożenie dla rzymskiego *libertas* jest równocześnie zagrożeniem dla absolutnego rozróżnienia pomiędzy *dominus* i *servus*.

⁹ Walters, *Invading the Roman Body*, s. 38. Rzymskie prawo zakazywało także przeklinania w obecności chłopców pochodzących z elit. Nawet ich uszy należało chronić przed inwazją.

¹⁰ Mark Breitenberg, *Anxious Masculinities in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 170.

¹¹ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.

¹² Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 69.

¹³ A. Corbeill, *Controlling Laughter*, Princeton, Princeton University Press 1996, s. 117.

¹⁴ H. Parker, *The Teratogenic Grid*, w: *Roman Sexualities*, s. 50. W moim przekonaniu, owo połączenie pasywności i aktywności stanowiło istotę problematycznej roli *os*. W przeciwieństwie do pochwy, odbytu, skóry, czy nawet ucha, usta – ssąc, przeżuując i smakując – aktywnie podążały tropem swej własnej penetracji.

¹⁵ Parker, *The Teratogenic Grid*, s. 51-52. Pomysł, iż lesbijki uznawały seks oralny za ekwiwalent penetracji za pomocą penisa i poprzez to uważały się za „męskie” pojawia się na przykład u Marcjusza (l. 90), który określa pożądanie kobiety przez kobietę mianem „imitacji” pożądania męskiego. Rzymscy mężczyźni najwidoczniej usiłowali uczynić z męskości nie tylko coś stabilnego i niedostępnego kobiecie, lecz także chcieli ukazać zagrożenie seksu oralnego z kobietą dla „właściwej”, pasywnej seksualnej roli kobiety.

¹⁶ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.

¹⁷ Frederick, *Roman Sexualities*, s. 177.

- ¹⁸ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 211.
- ¹⁹ J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982, s. 87.
- ²⁰ Toner, *Leisure and Ancient Rome*, s. 82.
- ²¹ John H. D'Arms, *Heavy Drinking and Drunkenness in the Roman World: Four Questions for Historians*, w: O. Murray, red., *In Vino Veritas*, London, British School at Rome 1995, s. 337.
- ²² Corbier, *The Ambiguous Status of Meat*, „Food and Foodways” 3 (1989), s. 248
- ²³ Apicjusz, *The Roman Cookery Book*, przekład angielski B. Flower i E. Rosenbaum, London, Harrap 1958, s. 19.
- ²⁴ Marcjusz, *Epigrams*, przekład angielski W. Ker, Cambridge, Loeb Classics 1979, s. 437 n. 1.
- ²⁵ Apulejusz, *The Golden Ass*, przekład angielski J. Lindsey, Bloomington 1962, s. 79.
- ²⁶ Apulejusz, *The Golden Ass*, s. 81.
- ²⁷ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.

Okruchy. O książkach i strawie

I

Jednym z wielkich projektów retoryki doby Renesansu jest ten wyłożony przez Erazma z Rotterdamu, w którym myśliciel, uciekając się do metafory trawiennej, postuluje wytworzenie nowego, oryginalnego i indywidualnego stylu nie tyle poprzez samo czytanie literatury klasycznej, ile, jak podkreśla, poprzez jej trawienie. Tak więc, wypracowanie nowego stylu jest uwarunkowane uprzednią lekturą noszącą znamiona trawienia.

Tym właśnie założeniem kieruje się Robert Burton, kiedy po opublikowaniu swej *Anatomii melancholii* w 1621 roku nie przerywa pisanie, ale czerpiąc z innych dzieł – cytując za nimi, zapożyczając z nich, bądź streszczając je – stale rozszerza własne. Tak więc, każde następne wydanie *Anatomii* (1624, 1628, 1632, 1638 oraz pośmiertne z 1651 zawierające poprawki autora) jest zmienione: nic zeń nie zostaje wykreślone, natomiast nowe lektury pozostawiają ślad w postaci nadwyżki pisma. Powołując się na autorytet Seneki, Burton opisuje ów proces, który wymaga nieustannego przetwarzania cudzego słowa, w sposób następujący:

Materia należy do nich, a jednak jest moja *apparet unde sumptum sit* [oczywistym jest skąd pochodzi] (co popiera Seneka), *aliud tamen quam unde sumptum sit apparat* [a jednak staje się czym innym w nowym otoczeniu]; podobnie jak – zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy – nasz organizm wchłania, trawi, przyswaja, ja również *concoquere quod hausit* [przyswajam to, co połknąłem], przetwarzam, co spożyłem.¹

Zależność pomiędzy pisaniem a jedzeniem staje się najbardziej oczywista w chwili, gdy książki zostają przedstawione w języku zapożyczonym z wszelkiego rodzaju bankietów, uczt, fet, kiedy to książki określa się jako „*secundas mensas et bellaria*, drugie danie i leguminy, jako że były czytane w arystokratycznych domach podczas uczyty” [II, 88]. Porównanie to, ustanawiając analogię pomiędzy książkami a pożywieniem, układając je obok siebie na biesiadnym stole, przy którym każdy delektuje się zarazem słowem jak i pokarmem, przywołuje kulturę, w której czytanie i jedzenie były czynnościami, w których uczestniczyły te same narządy, narządy mowy jak i jedzenia: usta, język, zęby. Tak więc, bliskość jaką książki i pożywienie dzielą w przestrzeni stołu, jest tu odbiciem bliskości, jaką słowa i pokarm dzielą w przestrzeni ludzkiego ciała. Leżąc na stole pośród biesiadnych dań, książki mają moc zacieśniania więzi międzyludzkich: czytelnik nie jest tu odizolowanym od świata samotnikiem, lecz jest jednym z wielu zgromadzonych przy wspólnym stole gości.

Ze strony Burtona posłużenie się porównaniem przywołującym oralne podwaliny kultury jest raczej gestem nostalgii, za pomocą którego Burton usiłuje *wpisać* swoje dzieło w kulturę słowa mówionego. Jednocześnie jest to pewien zabieg, który ma uporządkować dzieło Burtona: autor pragnie zawłaszczyć dla swego dzieła zasady obowiązujące w kulturze słowa mówionego.

Toteż szczególnie anatomicznym często przywoływanym w dziele jest podniebienie, organ smaku niezbędny dla prawidłowej artykulacji słów; słów smakowanych tu w sposób, w jaki smakuje się potrawy. W przeciwieństwie do innych utworów tego okresu, które w swej konstrukcji adresata redukują jego/jej anatomię do tak podstawowych dla cichego czytania szczegółów jak oko i dłoń, przy czym jest to zazwyczaj oko i dłoń wyimaginowanej i niedostępnej jednostki będącej jedynie figurą myślową podmiotu lirycznego, Burton dokonuje w swej *Anatomii* sekcji narządu smaku, sugerując, iż czytanie jego dzieła jest wydarzeniem biesiadnym, gromadzącym a nie oddalającym od siebie jednostki (odseparowanie, izolacja i oddalenie czytelnika jest, jak już wspominaliśmy, funkcją cichego czytania). Rozważając kwestię smaku, Burton podnosi tym samym kwestię odbioru, a dokładniej, kwestię wielogłosowości odbioru swego dzieła. Dopuszcza różnorodne a nawet sprzeczne sądy, bowiem są one wyrażane w ramach pewnej wspólnoty ukonstytuowanej aktem owego biesiadnego czytania, gdzie książki i okrucy stanowią wspólną aczkolwiek niejednorodną przestrzeń.

Utożsamiając swojego czytelnika z biesiadnikiem („nasze pisma są niczym rozliczne dania, a nasi czytelnicy są biesiadnikami” [I, 27]), sprowadzając jego anatomię do narządu smaku („nasze opinie są tak różnorodne jak nasze podniebienia” [I, 27]), Burton przekształca przestrzeń swojego dzieła w przestrzeń gospody: „Skoro ci nie smakuje, wynoś się do innej gospody: tak właśnie uważam, skoro nie podoba ci się moja książka, poszukaj innej” [I,28]. Tak oto księga stanowi pewnego rodzaju schronienie, u Burtona zawsze jednak tymczasowe; chociaż, dodajmy, poza księgą, dla Burtona, istnieje tylko kolejna księga. Walter Benjamin w swoich rozważaniach poświęconych niemieckiemu dramatowi tragicznemu okresu Baroku odnajduje w księdze figurę myślową epoki: „Renesans penetruje wszechświat, barok – biblioteki. Jego myślenie przybiera formę książki. [...] «Księga natury» i «Księga czasów» były przedmiotem barokowej refleksji, w nich miała ona swą siedzibę i osłonę.”² Należy jednak pamiętać, że u Burtona księga definiowana jako gospoda jest miejscem na wskroś publicznym, rozbrzmiewającym nieznanymi głosami, gdzie trudno odnaleźć właściwe schronienie: „gospody oraz tym podobne niespokojne miejsca nie są przeznaczone do spania” [II, 100]. Niemniej, księga powinna być odczytywana jako przestrzeń gościnności gotowa na przyjęcie swego czytelnika/biesiadnika/podróżnika, który, jak powiada Burton, zawsze znajdzie tu „wikt i opierunek, etc.” [I, 28]. Aby właściwie spełniać swoją funkcję gospody, księga, podobnie jak i biblioteka, której przestrzeń zostaje przez Burtona ustanowiona tym samym co księga gestem porównującym czytanie i trawienie, winna być odpowiednio zapatrzona. Księga powinna więc przypominać „wielkie biblioteki wspaniałe

wyposażone w rozmaite dzieła niczym w dania przygotowane, by zaspokoić najróżniejsze podniebienia” [II, 89].

Wypełnienie tego zadania wiąże się dla Burtona z wykonywaniem żmudnej pracy zbieracza, której zakres wyznacza podwójny ruch selekcjonowania i kolekcjonowania. Etymologicznie rzecz ujmując, zarówno selekcja, jak i kolekcja wywodzą się z łacińskiego słowa *legere* oznaczającego między innymi lekturę, a więc są one niejako wpisane w praktykę czytania. Rezultatem owego podwójnego gestu jest niejednorodna przestrzeń, powstała w wyniku barokowego kumulowania najwyborniejszych wyimków, wycinków, wypisów: powstawała rzeczywistość nieciągła, umykająca klasyfikacji, gdzie obok siebie znajdowały się niespójne odłamki Innego, przestrzeń określona przez Foucaulta mianem heterotopii, w której to

rzeczy są „położone” „ustawione” „rozmieszczone” w miejscach tak bardzo różnych od siebie, że niemożnością jest znalezienie dla nich jednej gościnnej przestrzeni i określenie jednego, wspólnego pod nimi miejsca. Utopie pocieszają: bo choć nie mają żadnego rzeczywistego miejsca, to jednak rozkwitają w przestrzeni równo obsadzonych ogrodów, pięknie położonych krain. Heterotopie niepokoją tym niewątpliwie, iż tajemnie podkopują język, przeszkadzają nadać tę czy inną nazwę, niszczą imiona lub je mieszają, tym, że zawczasu niszczą składnię, i to nie tę tylko, która tworzy zdania – lecz składnię, mniej jawną, która „przytrzymuje” słowa i rzeczy (obok siebie i naprzeciw siebie). Dlatego utopie umożliwiają fabuły i dyskursy: mieszczą się w głównym nurcie języka, w podstawowym wymiarze *fabulae*; heterotopie (tak często spotykane u Borgesa) wysuszają mowę, powstrzymują słowa w miejscu, kwestionują u samych źródeł wszelką możliwość gramatyki; rozwiązują mity i wyjaławiają liryzm zdań.³

Jest to przestrzeń, która częściowo znajduje swój odpowiednik w bardzo wówczas znaczącym dla statusu społecznego elemencie wyposażenia wnętrza, elemencie o dość specyficznym przeznaczeniu, bo służącym do gromadzenia wszystkiego, co miało charakter unikatowy, kuriozalny, egzotyczny. Była to gablota, miejsce eksponowania wybranych fragmentów innej, obcej, dalekiej rzeczywistości Nowego Świata z jednej strony, a z drugiej – przestrzeń częściowo zagospodarowana przez panią domu, a w szczególności miejsce przechowywania zamorskich produktów (takich jak na przykład cukier), które miały zmienić nawyki kulinarne Europy. Owa wyłączona z codzienności, a jednocześnie mająca świadczyć o wyjątkowym statusie jej gospodarzy wyizolowana przestrzeń miała poddać dyscyplinie i kontroli dyskursu kolonizacyjnego i ekonomicznego to, co dla owej codzienności jawiło się jako obce i jeszcze nie nazwane. Podobieństwa wynikające ze sposobu uporządkowania przestrzeni z jednej strony kulinarnej (niemniej ściśle powiązanej z ekspansją kolonialną), z drugiej kuriozalnej (czyli przestrzeni stanowiącej załączek przestrzeni muzealnej) a dziełem Burtona mogą znaczyć o uwikłaniu dyskursu burtonowskiego w dyskurs kolonialny, ekonomiczny, terytorialny, a przede wszystkim, kulinarny.

Wytwarzając swe dzieło, Burton twierdzi, iż postępuje zgodnie ze wskazówkami Seneki, który w stosowanej przez siebie metodzie pisania zaleca wchłanianie, trawienie, przyswajanie cudzych dzieł. By pokrótce przybliżyć podstawowe założenia owego warsztatu pisania, który Seneka wyklada w *Listach moralnych* za pomocą metafory trawienia, należy przede wszystkim zaznaczyć, iż celem tego typu pisania jest zdefiniowanie własnej tożsamości. Aby praktykować własne *ja*, niezbędnym okazuje się cudzy tekst, czy też cudze słowo: spośród różnorodnych tekstów należy wybrać jeden, by móc go przetrawić, a efektem mają być *hypomnemata*, czyli osobiste zapiski sporządzone na podstawie lektury, a trzymane zawsze pod ręką, by móc często do nich zaglądać. Podmiotowość jest tu kształtowana poprzez odwołanie do zapisanej w cudzym słowie przeszłości, która, według Seneki, legitymuje się daleko wyższym autorytetem aniżeli przeniknięta niepokojem terażniejszość. Słowa już-wypowiedziane czy też już-napisane mają zostać wchłonięte, przyswojone, strawione, by wytworzyć nie tyle nowe pismo, ile nowego człowieka: czytający/piszący powinien przyjąć cudze słowa za własne. Tak więc, nierozdzielny gest czytania i pisania nie ma prowadzić do skonstruowania tożsamości, która byłaby jedynie kompilacją oderwanych cytatów, lecz do utworzenia utopijnej wręcz jedności z wielości. Korpus, jaki w wyniku tych zabiegów ma powstać, korpus pism, czy też korpus ludzki, jawi się jako miejsce niemożliwego zawieszania, zamazywania granic pomiędzy cudzymi tekstami.

Gdy Burton przywołuje postulatory Seneki, jednocześnie ukrywając się za maską greckiego filozofa Demokryta, by w końcu oświadczyć, iż jest nikim przemawiającym do nikogo, należy wziąć pod uwagę fakt, że Burton nie tylko powołuje się na Senekę, ale przywołanie to stanowi już przykład wcielania tego projektu w korpus dzieła Burtona, przykład, który pogłębia jedynie dystans pomiędzy projektowanym tekstem a aktualnym dziełem Burtona.

To, co zostaje tu podkreślone, to fakt, iż każda wypowiedź ma swe źródło w cudzym słowie. Wystarczy przytoczyć tu inny komentarz Burtona: „Co można jeszcze powiedzieć, co nie zostało już powiedziane?” [II, 127] Wydaje się, że język wyczerpał już swoje możliwości wytwórcze, jako że nic nowego nie można za jego pośrednictwem wygenerować: osiągnął punkt, po którym każda wypowiedź może być już tylko interpretowana jako cytat. Tym sposobem Burton jest świadkiem języka, który nie stara się już ukryć swej kondycji, języka, który jest w gruncie rzeczy cytatem, a który może podjąć próbę komunikacji tylko poprzez powtórzenie tego, co już-powiedziane: „Mimo że może okazać się to znów tym samym, powiem to; wbrew wszystkiemu, spróbuję” [II, 127]. Dla Burtona posługiwanie się językiem niesie za sobą ryzyko popadnięcia w tautologię, ale stanowi też wyzwanie rzucone ciszy, którą Shakespeare draży, zapytując w jednym z *Sonetów*:

*Why write I still all one, ever the same [...]?*⁴

Co w jednym z polskich przekładów pióra Jerzego S. Sity brzmi,

Czemu jedną rzecz piszę i wciąż przepisuję [...]?

A więc pytanie o to samo w języku jest też pytaniem o ciszę. Angielskie słowo *still*, którego Shakespeare tu używa, implikuje ciągłość, stałość, ale też niemożność wprowadzenia zmian; z drugiej strony, ewokuje ono ciszę, bezruch, martwość. Język, który może zaistnieć jedynie w formie cytatu, znajduje się na krawędzi milczenia i bezruchu. Dla pisarza z początku siedemnastego wieku ścieranie się z językiem oznacza konieczność sprawienia, by język ten przemówił pomimo, albo raczej za pośrednictwem, owej ciszy, która go przenika i paraliżuje.

Cytat, znak powtórzenia, pozornie generuje wciąż ten sam tekst, jednak jego słowa „Wydaję po raz drugi to, czego już nie mam” („*Spending again what is already spent*”),⁶ przemawiają, z punktu widzenia ekonomii, co podkreśla Shakespeare, językiem defraudacji i bankructwa. Założenie, iż cytat jest prostą figurą powtórzenia, a więc, że jest równie wartościowy co oryginał, że jego siła przekazu jest współmierna z oryginałem, a co za tym idzie, że cytat reprezentuje oryginał, jest częścią ekstrawagancją. Cytowanie wytwarza pismo, którego potencjał znaczeniowy ulega powolnej erozji, pismo, które z każdym powtórzonym aktem cytowania pojawia się jako coraz mniej czytelna kopia; a więc, odwołując się do języka ekonomii, można stwierdzić, iż, cytowanie oznacza zaciągnięcie stale rosnącego długu, który jednakże nigdy nie zostanie uregulowany, bowiem dla pisarzy takich jak Burton oryginał jest już niedostępny, zużyty, rozproszony, a może nawet nigdy nie istniał. Co zostaje wprowadzone, to jedynie pusty gest powtórzenia. Istnieje więc groźba, iż powstaną jedynie dzieła zbędne, wtórne: „dojdziecie zapewne do wniosku, że jest to *actum agere*, niepotrzebne dzieło, *cramben bis coctam apponere*, innymi słowy, nieustanne mówienie tego samego” [I, 22]. Energia została wydatkowana tylko po to, by ponownie wytworzyć to samo, by jeszcze raz podać to samo podgrzewane danie.

Rozważając kwestię cytatu, Burton raz jeszcze posłuży się metaforą trawienia: aby mogło nastąpić pisanie, cytat musi zostać postrzeżony jako gotowa do konsumpcji strawa. Zanim można przystąpić do pisania, należy najpierw zostać czytelnikiem cytatów. Dla Burтона jednak trawienie, na które się powoływał, pisząc o Senecie, okazuje się procesem problematycznym: jego „źle skomponowane” dzieło złożone jest z cytatów „zebranych na zwałach gnoju” jest to dzieło powstałe z „ekskrementów autorów” jest ono „nieokrzesane, surowe, prostackie, dziwaczne, absurdalne, zuchwałe, nierozważne, źle skomponowane, nie przetrawione” [I, 26].

II

Tak więc Burton, pisząc w 1621 roku, przygotowuje ucztę ze składników zupełnie odmiennych od tych, o których pisał w 1579 roku Stephen Gosson w swoim traktacie *The Schoole of Abuse*. Według Gossona, pisarz zawsze dysponuje oryginalnym materiałem: świat jawi mu się w całej pełni, bez jakichkolwiek zapośredniczeń, jakby widziany był po raz pierwszy i jeszcze nigdy przez nikogo nie został opowiedziany. Obrazem owej pełni ma być przedstawienie wykwintnego bankietu, na który składają się wyłącznie świeże potrawy:

Syrakuzażyczcy zwykli byli przygotowywać taką różnorodność dań na swoje bankiety, że kiedy już zasiadali do suto zastawionych stołów, częstokroć nie mogli zdecydować, które z dań powinni próbować jako pierwsze, a które jako ostatnie. Tak też, według mnie, świat otwiera się w całej swej okazałości przed każdym pisarzem. Pisarz bowiem, nim weźmie pióro do ręki, istnieje w świecie niczym gość na uczcie w Syrakuzach, niepewny od czego zacząć ani na czym skończyć.⁷

Natomiast uczta przygotowana przez Burtona jest parodią wytwornych bankietów z przeszłości: jest to uczta celebująca resztki, okruchy, odpady. Skatologiczna wizja Burtona wyklucza wszelką idealizację: to, czym jego dzieło się żywi, to ekskrementy.

W odróżnieniu od epoki elżbietańskiej, częstym zabiegiem retorycznym literatury okresu jakobińskiego jest obrazowanie za pomocą przedstawień rozkładu, gnicia, butwienia. To, co jest tu wyeksponowane, to człowiek definiowany poprzez pokarm, który spożywa: „Zemsta psom, co żyją, karmiąc się padliną.”⁸ Wymiarowanie człowieka ukazane jest poprzez rodzaj spożywanego pokarmu: to właśnie pokarm staje się znakiem degradacji człowieka, zrównania go z bestią, odczłowieczenia, a wreszcie zredukowania jego samego właśnie do roli pokarmu, nie zawsze zresztą strawnego.

Twoi towarzysze / Połknąwszy ciebie jak mumię, człowieku, / Dostali zgagi po tym wstrętnym leku / I wyrzycali cię wprost do kanału.⁹

Produktem, który ma charakteryzować kobietę, jest cukier. To właśnie cukier oraz wszelkie wyroby cukiernicze są domeną kobiety. Zwyczaj nakazywał, o czym wspomina George Puttenham w swoim traktacie na temat poezji *The Arte of English Poesie*, by owe wyroby cukiernicze, stanowiące integralną, aczkolwiek serwowaną po lub pomiędzy daniami głównymi, część uczy, były dodatkowo uświetnione słowem pisany – związłym rymem, epigramem, czy też mottem, które w tym wyjątkowym wypadku należało do kobiety. To ona kształtowała zarówno zmysł smaku, jak i dowcipu, jednakże zawsze w oparciu o to, co nietrwałe, ulotne, a nawet zbyteczne. Właśnie tę nietrwałość demaskuje i obnaża Webster. Podczas gdy kobieta stara się skoncentrować na ułamku chwili, izolować ową chwilę, nawet przy pomocy tak trywialnych środków, jakimi dysponuje, Webster postrzega kobietę jedynie w kategoriach przemijania. Kobieta jest tu kojarzona ze złudną przyjemnością, która, według Webstera, niczym cukier, w nieodwracalny sposób dokonuje spustoszeń wewnątrz człowieka, szerząc chorobę i śmierć. Skojarzenie to funkcjonuje zarówno w odniesieniu do kobiety, która pełni rolę wiernej aczkolwiek niekochanej żony („O, twój oddech / Karmiony cukrem, z zapachem lekarstwa, / Zaraza, żono”¹⁰), jak i tej, która określana jest mianem ładacznicy (jednym z wielu sposobów przybliżenia słowa „ładacznica” jest stwierdzenie, iż jest ona niczym „Cukry, od których gnije, kto je zjada”¹¹). Kobieta, tradycyjnie odpowiedzialna za sferę kulinarną, tu przedstawiana jest jako pokarm nie tyle zaspokajający głód, ile wywołujący procesy gnilne i chorobowe.

Nawet jeżeli samo jedzenie nie jest akurat przedstawiane jako „Przygrzane / Resztki przysmaków z pogrzebowej stypy [które to] / Dały traktament na ucztę weselną,”¹² to i tak bankiety czy ucztę, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, mogą być zakłócone widmami przeszłości (jak na przykład dzieje się to w *Hamlecie* czy w *Makbecie*). Przeszłość powraca jako widmo – podobna do siebie ale inna, nigdy jednak tożsama z sobą. Powtórzona, przenika pustką czas obecny, wprowadzając inny rygor, rygor śmierci. Teraźniejszość jest przedstawiana jako figura powtórzenia czasu minionego, którego widocznym śladem są jedynie odpady, resztki, widma.

Czas, który nastaje po śmierci królowej Elżbiety I, nie jest postrzegany jako czas nowy, czy też jako czas otwierający nowe możliwości. Okres rozkwitu odszedł wraz z Elżbietą, a nawet już koniec jej panowania był naznaczony poczuciem czasu, który wypadł z kolein. Różnica pomiędzy epoką elżbietańską a jakościową nabiera specyficznego charakteru, jeśli rozważać ją pod względem sposobu obrazowania monarchy. W odniesieniu do postaci władcy literatura tego okresu posługuje się retoryką nawiązującą z jednej strony do symboliki dobrobytu, obfitości i urodzajności, kojarzonej z królową Elżbietą, a z drugiej do przedstawień głodu i niedostatku, których uosobieniem miał być wywodzący się ze Szkocji następca Elżbiety – Jakub I. Jednakże, jak pisze Lisa Hopkins, polaryzacja ta nie była całkiem jednoznaczna, bowiem utożsamienie Elżbiety z dorodnym owocem, które miało wpisać jej panowanie, a potem sukcesję w naturalny porządek zmian pór roku, a tym samym zniwelować niepokój narastający wokół sprawy sukcesji, zostanie potem wykorzystane, by sugerować nienaturalną śmierć Elżbiety za pomocą przerośni przedwcześnie zerwanego owocu (król szkocki Jakub VI, następca Elżbiety, miał sięgnąć po sukcesję przed czasem), bądź w przedstawieniach zagłodzonych kobiet (aluzja do pogłosek o Elżbiecie, która jakoby zagłodziła się na śmierć z rozpacz po zdradzie, jakiej dopuścił się Essex).¹³ Tak więc, metafora przywołująca obrazy związane z owocowaniem, żywieniem i pokarmem ulega przemianie w konfrontacji z widmem głodu symbolizowanym przez Szkocję; głodu, który nie jest już bezpiecznie zamknięty poza granicami, ale wraz z królem szkockim staje się niejako częścią spuścizny epoki elżbietańskiej. Jedną z aluzji tego typu obrazowania może być motyw jabłka, za pomocą którego przedstawia się kobietę, co więcej, jabłko to jest tylko pozornie zdrowe:

[...] Gładka jak jabłko, lecz przyjrzyj się bliżej: / Takie jabłuszka przywożą podróżni / Z miejsc, gdzie Sodoma stała i Gomora. / Dotknę jej tylko, a wraz się rozsypie / Na proch i popiół.¹⁴

Figury językowe podtrzymujące mit dostatku, użyte po raz wtóry, w okolicznościach, które stanowią zaprzeczenie współtworzonej przez siebie epoki, ujawniają tkwiące w dotychczas wyrażanej przez siebie treści przemilczenia, rozdźwięki semantyczne, a tym samym ukazują swój własny mitotwórczy charakter. Nawiązując do tego samego mitu, który tak skrupulatnie budowały, zadają mu kłam, ukazując jego opartą na pozorach grę, której celem było wyeliminowanie upływu

czasu i zastąpieniu go czasem mitycznym, w którym, tak jak w tym przypadku, natura rodzi jedynie zdrowe owoce. Teraz, przeciwnie, figury te obrazują rozdziew pomiędzy wnętrzem a zewnątrz, pomiędzy esencją a pozorem, gdzie esencja ujawnia się jako nieustanny proces rozkładu. Wytworzony zostaje inny mit, mit przedstawiający świat w kategoriach rozkładu, resztek i cząstek.

W tej sytuacji przestrzeń biblioteki, czyli to, co już napisane, to co stanowi źródło cytatu, ukazuje się Burtonowi jedynie w swoim bezładzie, poza możliwością odnalezienia sensu, jako zbiór ekskrementów (z drugiej jednak strony, biblioteka, jaką Burton konstruuje w ramach przestrzeni swego dzieła, ma spełniać dla osoby pogrążonej w melancholii funkcje *antidotum*). Burton ze swoim rozumieniem cytatu wpisuje swój tekst w obraz świata sprowadzonego do przedstawień gnicia, butwienia i degeneracji. Obnażając tę drugą, niską i przemilczaną stronę owego wywodzącego się z kultury oralnej porównania procesu czytania z procesem jedzenia, Burton jawi się jako jego prześmiewca i demaskator. Mimo to jego dzieło będące wynikiem pracochłonnego przetrawiania cudzego słowa nadal przemawia językiem tej właśnie tradycji.

III

Podczas gdy u Shakespeare'a wieczna tożsamość pisma przełamana jest samym pisaniem („Wydaję po raz drugi to, czego już nie mam”), u Burтона różnica wprowadzona jest za pomocą techniki cytowania: „Materia należy do nich, a jednak jest moja [...] *aliud tamen quam unde sumptum sit apparat* [a jednak staje się czym innym w nowym otoczeniu]” [I, 25]. Burton nieustannie podkreśla derywatywny i wtórny charakter swego dzieła, wielokrotnie powtarzając, iż może podpisać się jedynie pod metodą pisania: „nie możemy powiedzieć niczego, co nie zostało już powiedziane, jedynie kompozycja i metoda jest nasza i świadczy o szklarzu” [I, 25]. Różnica dla Burтона jest funkcją metody i wynika ze sposobu doboru i zestawiania cytatów; sposobu, który stanowi także wyróżnik szklarza, bowiem jedynie określając metodę, może posłużyć się zaimkiem „moja”. Jednakże nawet omawiając to, co nazywa swoją metodą, Burton ucieka się do zapożyczeń, przedstawiając bowiem siebie w roli przędki bądź pszczoły zbierającej wosk i miód, sygnalizuje niejako, iż nawet metoda, do której rości sobie prawo, jest w gruncie rzeczy metodą cudzą, a zatem cytatem (i to nie tylko dlatego, że samo to porównanie zaczerpnięte jest bezpośrednio z pism Seneki, który z kolei czerpie z bogatej w tym zakresie tradycji):

Mogę tylko powtórzyć słowa Macrobiusa, *Omne meum, nihil meum*, jest to w całości moje i nic nie jest moje. Tak jak dobra gospodyni z różnorodnych gatunków wełny tka jedną tkaninę, pszczoła zbiera wosk i nektar z wielu kwiatów i lepi plaster miodu, podobnie ja wielkim nakładem pracy skomponowałem ten tekst zapożyczając z wielu autorów. [I, 24–5]

Przyrównując swoją metodę pisania do pracy przędki czy też pszczoły, Burton nie tylko podkreśla pewne podobieństwo w stosowanych procedurach, ale rów-

niez zdaje się przypisywać swemu dziełu cechy ładu, porządku, użyteczności i produktywności. Czynność, jaką Burton wykonuje, jest sprzężeniem czynności zbierania, przędzenia i pisania czegoś, co zawsze pozostanie kolekcją resztek, fragmentów czy odpadów, a co on sam określa słowem *cento* oznaczającym zarówno tkaninę, jak i tekst złożony z materii innych tekstów. Powstające w ten sposób dzieło ma stanowić jego odpowiedź na szerzącą się w świecie melancholię.

Inaczej jednak niż w przypadku owej oszczędnej gospodyni czy pracowitej pszczoły, sposób, w jaki Burton przetwarza swój materiał, nie pozwala mu osiągnąć jednorodności, bo, jak sam przyznaje, jego metoda nie jest najwłaściwsza:

Przeczytałem wiele ksiąg, lecz z nikłym rezultatem ze względu na brak właściwej metody; chaotycznie przerzuciłem pisma różnych autorów w naszych bibliotekach, jednakże z niewielką dla siebie korzyścią, a to z powodu niedostatku w sztuce czytania, ładu, pamięci, osądzie. [I, 18]

Tym sposobem w wyniku pracy Burtona powstaje chaos: dzieło okazuje się „bezzładnie przetworzoną rapsodią gałganów” [I, 25]. Metoda, która dla Kartezjusza oznacza reorganizację ludzkiego rozumowania, jasność i precyzję myśli, a wreszcie odkrycie prawdy, u Burtona jest nośnikiem nieładu. Jednak bez względu na rezultat, jakaś metoda (a nawet można mówić o wielości metod) funkcjonuje w dziele Burtona: można dostrzec ślady jej działania, nawet jeśli ona sama jest już tylko szczątkowa.

Jako że materiał, którym Burton dysponuje, jest cytatem, konstrukcja jego dzieła jest wypadkową fragmentów, odłamków, ruin. Jak podkreśla Benjamin, „to co leży tu w ruinie, niezwykle znaczący fragment, pozostałość, jest właściwie najszlachetniejszym materiałem barokowej wyobraźni.”¹⁵ Inaugurując barokowe dzieło, ruina daje początek barokowemu światu, ale również, z perspektywy Baroku, ustanawia początek, jest tożsama z punktem wyjścia. Będąc znakiem przemijania, utraty, nieobecności, ruina jest tym samym sygnaturą melancholii.

Nadszarpięta zębem czasu, umiejscowiona na krawędzi nicości, pozbawiona przyszłości, ruina staje się odpowiednią sceną dla zobrazowania mitu o Saturnie, melancholijnym władcy przemijania, który pożerając swoje dzieci, symbolicznie unicestwia przyszłość. Na obrazie Goi Saturn wyłania się z ciemności, trzymając w ręku kruche i drobne ciało swej ofiary, wzrok widza przyciąga przepastna czeluść otwierająca się w miejscu ust, a rozszerzone obłędem oczy Saturna patrzą gdzieś przed siebie niewidzącymi źrenicami. Ciało jego ofiary jest już okaleczone: jest to bezgłowy tułów, prawe ramię wyszarpane. To, co pozostało, to kadłub z okaleczonymi członkami, ociekająca krwią rana, resztki ciała zamienione w mięso. Przedstawienie ciała ofiary Saturna jest możliwe tylko w chwili, kiedy staje się ono znakiem swojej własnej przemijalności, kiedy ulega stopniowemu zanikowi, a jego egzystencja sprowadza się do pozostawiania śladów; tak więc saturniczne ciało znajduje swój wyraz jedynie w poszarpanym rysunku ruiny.

To właśnie w wyniku pracy melancholii myśl skupia się na jakimś wybranym szczególe, izoluje go, odseparowuje i odcina od czegoś, co jeszcze przed chwilą

uchodziło za całość, a co teraz stoi w ruinie, traktując ów szczegół – wytwór skoncentrowanej myśli – jako amorficzny fragment, ruinę. Skupiając uwagę na tym, co szczegółowe, melancholia rozbija przedmiot swych rozważań, przekształca go w ruinę, znak przemijania.

Niemożność wyjścia poza kondycję fragmentaryczności w postrzeganiu świata najtrafniej ilustruje Burton, przedstawiając rzeźby antycznych bóstw, czyli pomniki historii jako „posągi, w których myszy, jaskółki, ptaki wiją swe gniazda, pająki snują pajęczyny, a w ich ustach składają ekskrementy” [III, 356]. Myśl melancholijna, pochłonięta zbieraniem wycinków, kawałków, szczątków przeszłości, jest obciążona tym, co ziemskie i materialne, i raczej nie podejmuje wysiłku przewyciężenia owej rozczłonkowanej fragmentaryczności. Przeciwnie, jakby w geście wyzwania wyobraźnia melancholijna zdaje się być zafascynowana tym, co niskie, podle, odrażające: pochłania ją i jednocześnie przeraża ekskrementalna wizja świata. Melancholik nigdy nie stara się zająć miejsca, z którego byłby możliwy ogląd całości (utrata wiary, iż takowe miejsce istnieje, może być jednym ze źródeł jego melancholii); spojrzenie melancholika prześlizguje się raczej po powierzchniach, krawędziach wycinkach rzeczywistości, by w końcu skoncentrować się na przypadkowym szczególe – jakiejś organicznej narośli będącej produktem ubocznym mijającego czasu. Tak więc, dla Burtona posąg starożytnego bóstwa jest całkowicie pozbawiony sakralnego charakteru, to co Burton w nim dostrzega wywołuje w nim jedynie uczucie odrazy i pustki. To bowiem, co pozostało, to fragment rzeźbionego kamienia przetransformowany pod wpływem czasu w repozytorium butwiejącej materii, która jednakże zarazem funkcjonuje jako materiał budowlany (paradoksalnie rzecz biorąc, zarówno gniazdo, jak i pajęczyna są oznaką konstruktywnego wysiłku podjętego celem przekształcenia pustki ruiny w swego rodzaju siedzibę). Zestawiając twórcze i destrukcyjne, kamienne z organicznym, Burton niezmiennie dostrzega i przybliża to, co podlega zniszczeniu. Wyobraźnia melancholijna, wypełniając butwiejącymi szczątkami pustą przestrzeń ruiny (przestrzeń, którą sama wytwarza, postrzegając obrany przez siebie przedmiot badań w sposób wybiórczy), jasno sygnalizuje, iż jedynym jej punktem odniesienia jest ulegająca nieustannemu rozkładowi przeszłość. Przeobrażając tak pojmovaną przeszłość w swój jedyny kapitał, wyobraźnia melancholijna gromadzi jedynie szczątki i resztki.

Burtonowski bankiet, w przeciwieństwie do tych, przedstawionych w dziełach Seneki i Erazma, okazuje się niestrawny. Przeszłość opiera się niczym nie zakłóconej transformacji, której celem byłoby wytworzenie nowego stylu i nowego człowieka. To, co natomiast zostaje tu ukazane, to przeszłość jako obcy, nieprzyswajalny i zużyty już fragment, okruch.

Przypisy

¹ Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, London, J.M. Dent i New York, Dutton, Everyman's Library 1932, t. I, s. 25. Dalej oznaczany numerem tomu i strony w tekście głównym.

² Walter Benjamin *The Origin of German Tragic Drama*, przekł. J. Osborne, London, Verso 1992, s. 141.

³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, w: *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Marek Bieńczyk, Warszawa, Sic 2000, s. 43.

⁴ William Shakespeare, *Sonnet 76*, w: *The Sonnets And A Lover's Complaint*, red. John Kerrigan, Penguin Books 1986.

⁵ William Shakespeare, *Sonnet 76*, w: *Sonety*, przeł. Jerzy S. Sito, Warszawa, PIW 1982.

⁶ Shakespeare, *Sonnet 76*.

⁷ Stephen Gosson, *The Schoole of Abuse*, London 1579.

⁸ John Marston, *Antonio and Mellida*, w: *The Plays of John Marston In Three Volumes*, red. H. Harvey Wood, Edinburgh and London, Oliver and Boyd 1934, t. I, akt 2, s. 24.

⁹ John Webster, *Biała Diablica*, przeł. Wanda Melcer, Wrocław, Warszawa, Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1968, akt I, sc. 1.

¹⁰ Webster, *Biała Diablica*, akt II, sc. 1.

¹¹ Webster, *Biała Diablica*, akt III, sc. 2.

¹² Shakespeare, *Hamlet*, przeł. Józef Paszkowski, Warszawa, PIW 1961, akt I, sc. 2.

¹³ Lisa Hopkins, *Ripeness is all: The Death of Elizabeth in Drama*, w: „Renaissance Forum”, Vol. 4, No. 2 (2000), <http://www.hull.ac.uk/renforum/v4no2/hopkins.htm>.

¹⁴ Webster, *Biała Diablica*, akt III, sc. 2.

¹⁵ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, s. 178.

Dobre maniery seryjnego zabójcy, czyli o konsumpcji lęku

Część I: Jadanie w restauracjach, albo dlaczego moda jest przeciwieństwem wolnego wyboru

Zapomniałem, z kim jadłem dzisiaj lunch, co gorsza, nie wiem nawet gdzie.¹

Jadanie w restauracjach w pełni odzwierciedla kulturę bycia na pokaz, która cechuje świat kapitalistycznego konsumpcjonizmu. W kulturze takiej jak ta nie wystarczy konsumować, lecz należy to robić w sposób ostentacyjny. Gdy idziemy do restauracji, to chcemy, by nas widziano.

Jadania w restauracjach nie należy mylić z odżywianiem się lub wygodą. Gdy jemy posiłek w restauracji, to nie tylko dokonujemy przeniesienia zaufania w kwestii przygotowania pożywienia, ale ponadto godzimy się, by naszymi decyzjami kierowały dobry smak i obowiązujący trend w modzie, a nie wartość odżywcza. Jednakże gdy idzie o jądanie w restauracjach, wolność wyboru jest często złudna.²

Konsumpcja pożywienia stanowi model funkcjonowania świata kapitalistycznego. Konsumpcjonizm kapitalistyczny zasadza się na przekształceniu wytworu w odpady, co z kolei napędza dalsze wydatkowanie środków. Pieniądze muszą przechodzić z rąk do rąk możliwie jak najszybciej, a produkty nie mogą być zbyt trwałe. W przypadku gdy produkt okazuje się zbyt trwały, uznajemy, że nam, konsumentom, narzuca się obce reguły ograniczające nasze pole wyboru poprzez przedłużanie ponad miarę życia produktu po upływie przewidzianego, niedługiego okresu czasu. Odzież zmieniamy w zależności od panującej mody, a ta zmienia się co sezon. Postęp technologiczny sprawia, że wystarczy pół roku, by dzisiejszy sprzęt „najnowszej generacji” zamienił się w przestarzały grat, jak to się dzieje w przypadku komputerów. Jest tak nawet wtedy, gdy produkt nadal służy celom, dla których został nabyty.

Żywnością również rządzą trendy panujące w modzie, ale nawet moda nie jest w stanie nadążyć za trawieniem. Trawienie zamienia produkt w odpady w ciągu zaledwie kilku godzin. Coś, co żyje, roślina lub zwierzę, zostaje zabite, a następnie zamienione w produkt, aby w końcu ulec zniszczeniu. Nawet jeśli chcemy pojmować konsumpcję jako jednoczenie się z innym,³ to jest ono możliwe tylko poprzez destrukcję owego innego. Komunia jest możliwa tylko na drodze unicestwienia hostii. Organizm wydobywa składniki odżywcze z pokarmu i wydalą resztę jako zbędne odpady. Zatem żywność jako produkt, który najszybciej zamieniany jest na odpady, jest produktem doskonałym.

Publiczna konsumpcja żywności dodaje wartości produktowi. Od czasu do czasu korzystamy z nadarzającej się okazji do urządzenia sobie letniego pikniku, ale chodzenie do restauracji pozostaje główną formą publicznej konsumpcji. W restauracji kucharz przekształca podstawowe produkty, przyrządzając danie, które następnie zostaje podane gościom w specjalnie do tego wyznaczonym miejscu. Miejsce jest tu ważne – jest to przestrzeń, w której osoba spożywająca posiłek ma możliwość, za cenę owego posiłku, przyglądać się innym oraz sposobność do tego, by samemu się pokazać. Jest to miejsce, gdzie na „przepych” otoczenia składają się inni goście restauracji obecni przez czas trwania posiłku. W miejscu tym klient zyskuje okazję, by zaznać rozkoszy podniebienia jak i nabrać towarzyskiej oglądy.⁴ Restauracja jest zatem miejscem wydawania osądów, ale też, potencjalnie, miejscem, gdzie można najeść się wstydu. Nawet jeśli jądanie w restauracjach jest przeciwieństwem konsumpcji, to samo odżywianie się nie jest jego jedyną a tym bardziej jego nadrzędną funkcją. Jądanie na mieście to rozrywka, przypomina widowisko sportowe, gdzie ci, którzy spożywają posiłek, są zarówno zawodnikami, jak i publicznością.

Żywność oczywiście można spożywać na osobności, jednak *Homo sapiens* to gatunek zwierząt stadnych i wspólne dzielenie się żywnością stało się w naszym życiu jednym z podstawowych zajęć. Kiedy zaś jakaś czynność przechodzi do sfery publicznej, natychmiast pociąga to za sobą powstanie zależności odzwierciedlających status społeczny i reguły zachowania. W przypadku żywności, nie jest to tylko kwestia dobrych manier, którą zajmujemy się później, ale również mody: Jądanie w restauracjach nie daje się oddzielić od podążania za modą.

Bateman, tytułowy „Amerykański psychopata” z wydanej w 1991 powieści Ellisa, pozwala, by moda kierowała jego życiem. Marki odzieży i sprzętu wyliczane są niemal w nieskończoność, w miarę jak roztacza on przed czytelnikiem historię swego życia. Powieść *American Psycho* zawiera szczegółowy opis 33 zabójstw, ale pomimo sporej ilości trupów oraz długich i drobiazgowych opisów tortur i ćwiartowania ofiar, tak naprawdę nikt tu nie zostaje zabity. Podobnie jak kontekst fabuły został przeniesiony z innej powieści, język pełni tu rolę „pól śmierci.”

Fabuła *American Psycho* zaczyna się od słów: „PORZUĆCIE WSZELKĄ NADZIEJĘ WY, KTÓRZY TU WCHODZICIE napisano krwistoczerwonymi literami na bocznej ścianie Chemical Bank...”,⁵ a kończy ją zdanie: „Nad przysłoniętymi aksamitną materią drzwiami u Harry’ego wisi znak, a na znaku wypisano literami koloru materii słowa: TO NIE JEST WYJŚCIE.”⁶ Ellis jak pieczęcią zamyka czytelnika słowami, z których utkany jest świat owego *yuppie*, jakim jest Bateman: hermetyczny świat arbitralnych znaczeń narzucanych przez modę. A moda zawiera w sobie literaturę. Bateman pracuje dla firmy brokerskiej Pierce & Pierce, tej samej, dla której w powieści Toma Wolfe’a *Ognisko próżności*⁷, wydanej 4 lata przed *American Psycho*, pracuje jej bohater Sherman McCoy.

W książce *Ognisko próżności* uprzedzenia na tle przynależności klasowej i rasowej zakodowane są w opisach odzieży. Nacisk położony jest na obuwie, a zasadniczy podział przebiega wzdłuż noszenie względnie nienoszenia obuwia

sportowego, czyli „adidasów.” *Yuppie* Sherman McCoy nie nosi adidasów. Ów pnący się po szczeblach kariery, sfrustrowany prawnik zakłada je, kiedy wybiera się w drogę do pracy, ale w biurze zmienia obuwie. Natomiast czarnoskórzy „o alfonsowatym chodzie” zawsze mają je na sobie.⁸ *American Psycho* zdradza podobną fascynację odzieżą, ale tutaj akcent położony jest na markę, a w szczególności na odzież opatrzoną metką z nazwiskiem znanego projektanta mody. W przypadku niemal każdej postaci, jaką poznajemy, narrator wylicza markę każdej części jej ubioru i jednocześnie jesteśmy świadkami drwin z tych, co nie noszą markowej odzieży.

American Psycho to parodia *Ogniska próżności*. McCoy, ofiara zepsutego liberalnego społeczeństwa, zastąpiony zostaje postacią Batemana, *yuppie* będącego konsumentem a zarazem mordercą, którego ofiarą paść może potencjalnie każdy członek społeczeństwa. Podczas gdy McCoy zostaje przypadkowo wmieszany w morderstwo, będąc zaledwie jego świadkiem, Bateman przyznaje się do zabicia co najmniej 33 osób. I gdy *Ognisko próżności* domaga się od czytelnika współczucia dla *yuppie*, *American Psycho* chce, byśmy znienawidzili Batemana i wszystko to, co sobą reprezentuje; podczas gdy McCoy wchłonięty zostaje przez paszczę skorumpowanego świata, jaki go otacza, Bateman konsumuje swoje ofiary żywcem lub po ich uprzednim zabiciu, zamieniając świat i ludzi w przedmioty, następnie w pożywienie, by je w końcu wywalić jako odpady.

Z wyjątkiem dwóch wszystkie posiłki w *American Psycho* konsumowane są w miejscu publicznym. W drugim rozdziale znajduje się jedna tylko wzmianka o śniadaniu,⁹ a w rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Prima Aprilis*, wysoką rangę, jaką faktycznie obdarza się tu jedzenie poza domem, potwierdza brak jakiegokolwiek o nim wzmianki. Dla Batemana, który ma obsesję na punkcie mody, restauracja to arena, gdzie można zamanifestować publicznie swój status społeczny i gdzie znajduje on swoje potwierdzenie. Jeśli pozostanie w domu, jego potrzeba pokazania się dozna frustracji. Owa frustracja, niezaspokojenie potrzeby bycia na pokaz, zostaje podkreślona gdy podczas niewielkiego *party* okazuje się, że dwie osoby z sześciu obecnych są spoza centrum Nowego Yorku, a zatem reprezentują inny system kodowania społecznych zachowań niż *yuppie* w typie Batemana. Serwowane dania są modne, np. sushi, ale brak jest publiczności, która przyglądałaby się, jak konsumują je osoby znajdujące się na rzeczy. Prawdziwą frustracją dla Batemana jest to, że w takiej sytuacji nie ma on do odegrania żadnej roli, że czuje się zbyteczny. Nie mogąc wydać pieniędzy, konsumować i przerabiać produkty na odpady, Bateman staje się impotentem.

Bateman stoi ponad indywidualizmem, tworzy samego siebie poprzez destrukcję innego. Bateman to *mega-yuppie* żyjący w świecie pełnym sklonowanych sobowtórów. W swoim uniformie typowym dla *yuppie*, na który składają się markowa odzież i okulary w rogowych oprawkach, z włosami gładko zaczesanymi do tyłu – Bateman jest często mylony z dowolnym innym członkiem swojej kasty. Podobnie on sam często myli tych, z którymi przestaje. Ta asymilacja, która dokonuje się poprzez zachowanie ujednolicone przez uniformizującą modę, odpowia-

da potrzebie dostosowania się, jaka drzemie w Batemanie, potrzebie przynależności za wszelką cenę. Owa potrzeba przejawia się w jego dążeniu do niwelowania różnic, do zmniejszania pola wyboru w świecie, którego nie potrafi zrozumieć. Wchodząc do wypożyczalni wideo, Bateman wpada w panikę: „Na półkach jest za dużo jebanych filmów i nie wiem, co wybrać.”¹⁰ Zasadniczo eliminuje wybór, wypożyczając 37 razy ten sam epatujący przemocą film, by onanizować się, oglądając ściekającą po ekranie krew.

Oto sedno problemu, jaki trapi świat *yuppies*. Bateman, któremu nie doskwierają finansowe bolączki, staje przed koniecznością wyboru, a to jest właśnie sytuacja, jakiej nie potrafi znieść. Dlatego redukuje wybór podążając, za modą, folgując swoim zachciankom przy minimum wysiłku.

Szczególnie dobrym przykładem eliminowania wyboru w *American Psycho* jest nawyk jadać na mieście. Wiąże się z tym dwie zasadnicze kwestie: wybór restauracji oraz wybór menu. Gdy chodzi o Batemana, restauracja musi być modna i o ile to możliwe – nowa. Ważna jest selekcja gości przy wejściu, a wręcz pożądaną trudnością przy rezerwacji stolika. Udana rezerwacja jest potwierdzeniem własnej sprawności w radzeniu sobie z podobnymi problemami.

Przy wyborze miejsca Bateman polega na ustnych rekomendacjach oraz recenzjach w prasie, dodatkowo sprawdza noty, jakie dana restauracja otrzymała w przewodniku *Zagat*. Zabiegi te zawężają wybór, skoro na otoczenie Batemana składają się w całości bogaci finansisci oraz dziewczyny do towarzystwa, czyli te kręgi towarzyskie, do których *Zagat* zawsze kierował swe informacje. To zawężenie kręgu społecznego i związane z tym zawężenie problematyki w tej satyrze na lata 80-te, jaką jest książka Ellisa, dają czytelnikowi odpychająco-komiczny wizerunek grupy żądnych sukcesu ludzi, których życie towarzyskie koncentruje się na rezerwacjach stolików, wystroju wnętrza, kokainie i – ponad wszystko inne – wadze ciała i kondycji fizycznej. Już pierwszy rozdział uwidacznia namaszczenie, z jakim Bateman traktuje własną osobę. Po kilku kieliszkach na zaostrzenie apetytu, ni stąd ni zowąd robi z zawartości sodu w sosie sojowym problem życia i śmierci. Dla człowieka pokroju Batemana konflikt wartości nie istnieje; restauracja, siłownia, koka – oto jedyne wyznaczniki kultury, z którą się utożsamia.

Jeśli nie może dojść do konfliktu wartości, moda rządzi niepodzielnie. Ona to sprawia, że wszelki osąd zapada się przeszłość, co stanowi jej siłę przyciągającą: moda określa kryteria wyboru. Ocena produktu już się dokonała i wszelkie dalsze oceny wartości są zbyteczne. Dany produkt jest modny, ponieważ ktoś, kto sam został uprzednio namaszczonej na wyrocznie, uznaje go za takowy. Konsument nie musi już stawiać żadnych pytań, wystarczy, by biernie na taki dyktat przystał.

W *American Psycho* to moda rządzi wyborem restauracji. A co z menu? I tu, podobnie, decydującą rolę odgrywają prasa, dania polecane w danym dniu lub, lepiej jeszcze, specjalność szefa kuchni. Dla przykładu, zgodnie z procedurą opisaną w książce, jeśli restauracja X słynie ze swej taramy, a klient decyduje się na coś innego, to tym samym zdradza swe niezadowolające rozeznanie, zwyczajnie nie posiada gustu: „O co chodzi? Nie możesz jeść obiadu u Smitha Wollensky’ego

bez mielonych!’ – marudzi.”¹¹ Polecane danie jest jedynym rozsądnym wyborem, a zatem wybór jako taki nie istnieje. Błądzić to narażać się możliwość wykluczenia z towarzyskiego kręgu i głęboka struktura *American Psycho* zasadza się właśnie na lęku przed wykluczeniem poza społeczny nawias. Wyrażany tu lęk to w istocie lęk przed popełnieniem omyłki w kwestiach związanych z ubiorem, odżywianiem się, konsumpcją, lęk przed tym, że nie przedstawi się dostatecznego do wodu na to, iż posiada się wyczucie i smak.

Czy gust jednak może być właściwy lub niewłaściwy? Otóż tak, może, w świecie *yuppies*, gdzie pieniądze nie stwarzają barier modzie, na wszystko można sobie pozwolić. Gust, w tym apetyt na zakazany owoc tak modny w pewnego typu dyskursach, staje się wspólnym mianownikiem tam, gdzie moda stanowi jedyny system wartości. Narzucająca konformizm funkcja mody pomaga Batemanowi opanować jego największy lęk: lęk przed „narastającą przypadkowością.”¹²

Dużo dyskutowano nad sceną w *American Psycho*, w której motywem przewodnim jest definicja pizzy.¹³ W pierwszym epizodzie, jaki rozgrywa się w restauracji, Bateman, otrząsając się z długiego zamyślenia nad wizytówkami swoich kolegów-rywali, w końcu wybucha, gdy jeden z kompanów chce zamówić pizzę: „Nikt nie chce twojej pierdolonej o s t r e j, c z e r w o n e j p i z z y! Pizza powinna być drożdżowa o konsystencji chleba i z serem na wierzchu! Wierzch pizzy, którą tutaj podają jest, kurwa, za cienki, bo pojebany kucharz, który tu pracuje, przesmaża wszystko, na czym położy łapy! Pizza w tej knajpie jest wyschnięta na w i ó r! – Czuję, że krew nabiegła mi do twarzy. Z impetem stawiam na stole kieliszek z Bellinim i gdy podnoszę głowę, zauważam, że przyniesiono nam przekąski.”¹⁴ Kolor czerwony zdaje się dominować w tej scenie, która rozgrywa się w restauracji o ironicznie tu brzmiącej nazwie Pastele. Absurdalność epizodu przesłania jednak podniesienie prasy gastronomicznej do rangi niemal świętości.

Podczas gdy w typowym przyjacielskim gronie w restauracji słowa „powinien” używa się w celu udzielenia rady lub rekomendacji, w wybuchu Batemana, czujemy, chodzi bardziej o moralne konotacje tego słowa – „dobra” osoba, „wartościowa” osoba wie, że „Pizza powinna być d r o ż d ż o w a, o konsystencji c h l e b a i z s e r e m n a w i e r z c h u!”¹⁵ Podobnie kontekst całego opisu podkreśla jego odmienność. Zmiana tonu na normatywny, jaką wprowadza użycie słowa „powinien”, tonu podtrzymywanego dodatkowo przez techniczny żargon restauracji lub eksperta żywieniowego sprawia, że Bateman usiłuje kwestię pizzy przenieść na wyższy, „etyczny” poziom, poziom, jaki zajmuje już nawykowo wtedy, gdy podnoszone są kwestie obowiązującego kodu ubioru. Przemawia wówczas głosem autorytetu, a czytelnik nawet już w początkowym etapie rozwoju fabuły wie, że nie jest to głos Batemana. Bateman wpada w złość nie dlatego, że ktoś tam zamawia pizzę, ale dlatego, że zamawia on pizzę w restauracji *Pastels*, gdzie nie odpowiada ona jego wyrobionego poglądowi na to, jaka powinna być pizza, „wyrobionego”, bowiem można go znaleźć w *Zagacie*, *GQ* lub jednym z czasopism czytanych przez ludzi należących do owego zamkniętego kręgu, czasopism będących duchową strawą Batemana. Wpada on w złość dlatego, iż autorytet pewne-

go guru do spraw mody – owej mrocznej postaci wyrokującej o kryteriach określających pole wyboru w świecie Batemana – został zakwestionowany. Jeśli pizza nie odpowiada definicji podanej przez owego guru, to może ona być c z y m k o l - w i e k. Chaos, jaki panuje tam, gdzie nie podąża się ślepo za modą, przeraża już na samą myśl. Tkanina, z jakiej utkana jest rzeczywistość, w jakiej żyje Bateman, zaczyna się strzępić, w miarę jak mnożą się możliwości wyboru.

Część II: Dobre maniery czynią człowieka

Niewidomy żyje i zjada precla.¹⁶

„Wdzięk, gust i wolność należą do zasadniczych wyznaczników jedania w towarzystwie”, pisze Leon Kass na początku rozdziału pt. „Zalety spożywania posiłku w towarzystwie” w książce *The Hungry Soul*.¹⁷ Ufam, iż do tej pory udało mi wykazać na przykładzie interpretacji *American Psycho* przynajmniej tyle, że wolny wyboru nie występuje w przypadku większości, jeżeli nie wszystkich form jedania w towarzystwie. Kucharz, prywatnie, może sobie pozwolić na pewną dowolność, ale goście w restauracji po prostu zdani są na to, co im się oferuje. Podobnie ma się rzecz z jedaniem w restauracji, gdzie swobodę wyboru ogranicza moda i to właśnie moda określa podaż. Gust stanowi pomost łączący dobre maniery i modę. W odniesieniu do mody gust polega na tym, by być „na bieżąco”, by być koneserem, by mieć rozeznanie co do bieżących trendów kulinarnych i gastronomicznych. Jednakże gust polega również na tym, że aprobejuje się innych i dlatego raz jeszcze okazuje się on ograniczony i wyznaczany przez określone normy. Poprzez swoje odniesienie do wdzięku dobry smak prowadzi nas ku zagadnieniu dobrych manier.

Zdaniem Leona Kassa, dobre maniery mają moc wyszlachetniania naszej ludzkiej natury. Przejście od zwierzęcego odżywiania się do ludzkiego spożywania posiłku określa istotę procesu różnicowania się natury ludzkiej i zwierzęcej. Istota ludzka nie tylko przekształca poprzez trawienie to, co spożywa, lecz modyfikuje również swój sposób odżywiania się w celu nadania mu nowego znaczenia. Tylko ludzie nadają znaczenia sposobom, w jaki się odżywiają, albowiem tylko ludzie mogą docenić występujące tu różnice. Według Kassa, im usilniej opatrujemy kodami i rytualizujemy nasze nawyki, w tym wypadku odżywianie się, tym wyżej wspinamy się po drabinie duchowości. Zwierzę po prostu żywi się, toteż samo posiada niewielką wartość duchową lub nie posiada jej wcale, podczas gdy człowiek jada, a przeto jest istotą duchową.

Ellis wykorzystuje to rozróżnienie w *American Psycho*. Sfery prywatna i publiczna są dokładnie rozdzielone, podobnie jak i poszczególne grupy społeczne. W książce tej włóczędzy i kaleki odżywiają się, natomiast *yuppies* uczęszczają do restauracji, często nawet *de facto* nie jedząc niczego. Eksponując tę różnicę, Bateman może powiedzieć z absolutną szczerością: „Nic mnie z tobą nie łączy”¹⁸, zanim dokona swego pierwszego aktu przemocy. Uważa się za reprezentanta innego gatunku, co pozwala mu zalegalizować uprzedmiotawiające traktowanie innych, jak również późniejsze molestowanie i zabójstwa. Poddaje swoje ofiary radykal-

nemu przedefiniowaniu, aby poddać owe odmienne od siebie istoty okaleczeniu i destrukcji. Oto z grubsza rytuał, jaki poprzedza każdy akt przemocy w tej książce.

Główne formy rytualizacji, które Kass przytacza dla wsparcia swojej tezy, to, po pierwsze, dobre maniery i po drugie, praktykowanie życia religijnego. Praktyka religijna przyjmuje formę praktykowania reguł, jakie narzuca święty tekst, i co za tym idzie, pogłębia kodowanie znaczeniowe posiłku. Dobre maniery jednakże stanowią pierwszy etap kodowania, przy pomocy którego możemy interpretować i osądzać zarówno sam posiłek, jak i tych, którzy nam towarzyszą w jego spożywaniu. Zdaniem Kassa, dobre maniery regulowane są przez osąd i presję rówieśników i narzucane za pomocą sankcji wstydu tym, którzy złamią obowiązujący kodeks zachowań. Jeśli – argumentuje Kass – jednostka nie jest czuła na presję wstydu, to w ogóle wymyka się ona konwencjom społecznym i w mniejszym lub większym stopniu podlega wykluczeniu z danej grupy społecznej. Formuła ta znalazła zastosowanie w *American Psycho*. Bateman czuje awersję do Stasha, który pojawia się jako gość na kolacji w jednym z epizodów na początku powieści. Stash nadziewa kawałek sushi na pałeczkę do ryżu i dla żartu udaje, że owa ryba jest tak świeża, że jeszcze się rusza. Dla Batemana oznacza to naruszenie etykiety zachowania się w takiej sytuacji towarzyskiej, jaką jest proszona kolacja, albowiem Stash nie przejawia stosownych manier. Idąc za rozumowaniem zarówno Batemana, jak i Kassa, Stash winien zostać wykluczony z towarzystwa i istotnie dosłownie tak się dzieje, albowiem w opowieści Batemana nigdy już ponownie o nim nie słyszymy. Stash nie czuje wstydu za swoje zachowanie, ponieważ nie widzi w nim nic niestosownego i stąd też nie obawia się konsekwencji.

Wstyd powiązany jest z lękiem, lękiem przed wykluczeniem; gdy lęk ten jest nieobecny, również uczucie wstydu nie może się pojawić. Największym lękiem Batemana jest lęk, by nie stać się kim innym. Mówi o tym podczas lunchu ze swoją byłą dziewczyną: „Chcę... być... taki... jak... inni.”¹⁹ Ów lęk przed wykluczeniem i konformizm, jaki za sobą pociąga to podstawa koncepcji dobrych manier wysuwanej przez Kassa.

W swoim podręczniku dobrych manier Kass bardzo obficie korzysta z dwóch źródeł. Są nimi książki Margaret Vissar pt. *The Rituals of Dinner*²⁰ i Judith Martin pt. *Miss Manners' Guide to Excruciatingly Correct Behaviour*.²¹ Visser i Martin dostarczają Kassowi podstaw, by utrzymywać, iż zachowywanie się w sposób „poprawny” czyni ludzi bardziej ludzkimi, a ich życie przyjemniejszym. To dobre maniery wyróżniają nas spośród zwierząt i one to dowodzą naszej nad nimi wyższości. Kass przyznaje, iż zwierzęta i ludzi łączy konieczność odżywiania się, i zgadza się, iż konsumpcja niszczy to, co jest jej przedmiotem (roślinę czy zwierzę). Jednakże zasadnicza linia podziału to ta, iż podczas gdy zwierzęta się odżywiają, ludzie jedzą.

Dla Kassa dobre maniery to atrybut człowieczeństwa, który odróżnia ludzi od zwierząt.²² Podkreślając znaczenie dobrych manier, Kass kieruje się hipotezą, że stanowią one krok wyzwalający spod panowania biologicznej konieczności. To prawda. Dobre maniery, choć łatwo docenić ich przydatność i je zaakceptować, nie

są podyktowane koniecznością. Jednakże nie są one też jedynym kryterium różnicującym zwierzęta i ludzi, mającym za podstawę wykroczenie poza biologiczną konieczność. Czego Kass nie zauważa, to fakt istnienia innych funkcji wspólnych ludziom i zwierzętom, a są nimi seks i zabijanie. Jak podkreśla w swojej filozofii społecznej Georges Bataille, w rozważaniach, które prowadzą (przynajmniej w aspekcie politycznym) w kierunku przeciwnym do obranego przez Kassa, zarówno zwierzęta, jak i ludzie rozmnażają się, lecz tylko ludzie posiadają to, co zwie się erotyką oraz, w jej ekstremalnych przejawach, perwersję.²³ Jeśli dobre maniery są czymś istotnie ludzkim i jeśli – dzięki temu, że pozwalają wymknąć się spod panowania konieczności – wynoszą człowieka ponad świat zwierzęcy, to podobnie rzecz ma się z erotyzmem wraz z perwersją. Erotyzm jest czymś istotnie ludzkim, ponieważ nie jest podyktowany koniecznością rozmnażania.

Podobnie z zabijaniem: zarówno zwierzęta, jak i ludzie zabijają po to, by zdobywać pokarm oraz dla obrony własnej. Tyle nas łączy. Lecz zwierzę nie znęca się nad ofiarą ani nie zabija dla samej przyjemności zabijania. Natomiast ludzie tak. Przypadki takie mogą być sporadyczne, ale morderstwo i tortura, a w szczególności masowy mord i zabójstwo seryjne są czymś wyłącznie ludzkim. Zjawiska te również stanowią krok poza biologiczną konieczność niszczenia w celu przetrwania.

A zatem dobre maniery, erotyzm i zbrodnia – wszystkie są czymś typowo ludzkim i jako takie stanowią o tym, co różni nas od zwierząt. Koncepcja ludzkiej wyższości, jaką prezentuje Kass, oparta na przekonaniu o wyjątkowości człowieczeństwa i wykraczaniu poza biologiczną konieczność, powinna zawierać wszystkie formy zachowań swoiście ludzkich, a zatem nie tylko dobre maniery, ale też erotyzm i zbrodnię.

Dobre maniery, jak pokazuje przykład Patricka Batemana, mogą być wykorzystywane jako zasłona, która skrywa eksploatację. *American Psycho* obiera za swoje centralne tropy odżywianie się i jądanie w restauracjach, a dobre maniery i społeczny status jądania w towarzystwie mają zasadnicze znaczenie dla interpretacji powieści. Odżywianie się jest unicestwianiem substancji odżywczej, pokarmu, w celu zaspokojenia głodu. Jeśli wszelkie działanie jest negacją, to jawnie niszczycielska czynność odżywiania się stanowi po prostu najbardziej oczywistą ze wszystkich form negacji. Destrukcyjna natura odżywiania się zatem musi zostać zrytualizowana, aby można było dokonać abstrakcji od jej podstawowej funkcji. Kass proponuje skalę duchowego statusu: u dołu mamy odżywianie się, następnie spożywanie, a w końcu jądanie w towarzystwie. *American Psycho* sytuuje jądanie w towarzystwie (nie proste spożywanie, ponieważ żywność jest niszczone, marnowana, nawet jeśli nie zostaje spożyta) i torturę (będącą czymś więcej niż samym zabójstwem, które można porównać do rachunku po spożytym posiłku) obok siebie. Jądanie w restauracji jako odegranie rytuału bycia widzianym/bycia widzianym zostaje zastąpione przez torturę, która odbywa się w sferze prywatnej, wykluczającej bycie widzianym. Jak utrzymuje Kass, dobre maniery na użytek prywatny są zbędne.

American Psycho to satyra na konwencje lat osiemdziesiątych, toczonych przez obsesję na punkcie fasady i pozorów, które Kass, Visser i Martin chcieliby przekształcić w coś duchowego. Powieść Ellisa to satyra na ich przekonanie o tym, że jeśli wiemy, jakiego użyć widelca, jak w sposób nienaganny kroić i jeść owoce, jak poprawnie zapraszać i podejmować gości – że wiedza ta uczyni nas lepszymi, i że przez to świat również stanie się lepszy; że powierzchowne nagromadzenie gestów zamieni gościa restauracji w świętego.

Patrick Bateman ma nienaganne maniery. Wie, jak się zachować w restauracji, i jest ekspertem w kwestiach ubioru; jest wszystkim tym, czym *yuppie* musi i chce być. Ponadto jest jednak sadystą i seryjnym mordercą. Wyniesienie świata etykiety na wyższy, duchowy pułap, jak to ma miejsce u Kassa, nie sprawdza się w tym przypadku. Inny przykład podważający teorię Kassa można znaleźć w mającym nieskazitelne maniery, perfekcyjnym mordercy Hannibalu „Kanibalu” Lecterze, czyli w jeszcze jednym produkcie lat osiemdziesiątych – w książce *Milczenie owiec*.²⁴

Narracja właściwa w *American Psycho* poprzedzona jest notką wyjaśniającą, dedykacją i potrójnym mottem. Pierwszym mottem jest wyjaśnienie z *Zapisków z podziemia* Dostojewskiego. Trzecim jest apokaliptycznie brzmiące zdanie z piosenki Talking Heads, owej „modnej” grupy z lat osiemdziesiątych. Obydwa motta rozdziela cytat ze słynnej *Miss Manners* Judith Martin:

Jednym z podstawowych błędów popełnianych przez ludzi jest przeświadczenie, że maniery są wyrazem dobrego samopoczucia. To nieprawda, istnieje wiele zachowań, które można wyrazić za pomocą dobrych manier. Cała cywilizacja opiera się na manierach, które zachowujemy po to, by nie skakać sobie do oczu. Bardzo mylili się ci, którzy należąc w latach sześćdziesiątych do naturalistycznego ruchu *a la* Rousseau twierdzili, że można mówić wszystko to, co się chce. W świecie cywilizowanym muszą istnieć pewne ograniczenia. Gdybyśmy kierowali się impulsami, już dawno pozabijalibyśmy się nawzajem.

Dla Martin, maniery pełnią w społeczeństwie rolę systemu kontroli, nakładając cugle na rozpasany naturalizm. Czego Martin ani Kass nie przyznają, to fakt, iż dobre maniery są również maską, która może skrywać wszelkie rodzaje okrucieństwa i eksploatacji.

Sposób potraktowania manier przez Martin i Kassa podnosi je do statusu moralnego i duchowego, którego nie sposób utrzymać. Oboje oni biorą pozor za rzecz samą w sobie. Ellis w swojej powieści pieczołowicie, komicznie, okrutnie – oddziela pozor od rzeczy. Sylwetka Batemana jest próbą pokazania, że maniery nie posiadają same w sobie statusu moralnego, że nie uszlachetniają człowieczeństwa. Kultywowanie dobrych manier nie zapobiegnie molestowaniu, torturom czy zabójstwu, natomiast można je wykorzystać do ich zatuszowania. Warto zauważyć, że przed popełnieniem pierwszego aktu przemocy w *American Psycho*, okaleczaniem włóczęgi i jego psa, Bateman wypowiada cytowane już wyżej słowa:

„Al, wybacz mi. Chodzi o to... sam nie wiem... Nie potrafię współczuć komuś takiemu jak ty.”

American Psycho jest to książka o destrukcji Innego. Destrukcja ta dokonuje się w równym stopniu poprzez uniformizujące oddziaływanie mody, co przez zbrodnię. Bateman jest siłą jednoczącą, która służy do przeprowadzenia radykalnej redukcji. Dobre maniery mogą zostać wykorzystane do ukrycia jego postępków, ale etykieta nie jest w stanie wynieść go ponad poziom seryjnego mordercy. Stąd też, Kass, można powiedzieć, przedstawia nam świat w uproszczeniu, świat w którym dobre maniery, jako jakość specyficznie ludzka, zastępują moralność w roli wyznacznika wartości. Jednakże również erotyzm i zbrodnię uznać można za fenomeny typowo ludzkie. Przy bliższym wejrzeniu, przesłanka, która każe Kassowi uznać wyższość człowieka nad zwierzętami: niepowtarzalność sposobu bycia, czyniłaby z Batemana supermana. Bo czyż nie jest on perwersyjnym mordercą o wzorowych manierach, ów niepowtarzalny okaz człowieczeństwa?

Przełożył: Jacek Mydla

Przypisy

¹ Bret Easton Ellis, *American Psycho*, przeł. Jędrzej Polak, Kraków, Etiuda 2000, s. 147.

² Poniższa analiza jest rozwinięciem koncepcji mody Rolanda Barthesa. Zob. Roland Barthes, *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek Warszawa, Wydawnictwo KR 2000.

³ Przykład poglądu traktującego zjadanie jako jednoczenie się z innym można znaleźć u Novalisa. Zob. Novalis, *Teplitz Fragments*, w: tenże, *Philosophical Writings*, przeł. M.M. Stoliyar, Nowy York, State University of New York Press 1997, s. 102–103.

⁴ Por. Joane Finkelstein, *Dining out: The Hyperreality of Appetite*, w: red. R. Scapp i B. Seitz, *Eating Culture*, Nowy York, State University of New York Press 1998, s. 202.

⁵ Ellis, *American Psycho*, s. 18.

⁶ Ellis, *American Psycho*, s. 367.

⁷ Sherman McCoy, *The Bonfire of Vanities* (1989). [Polski przekład ukazał się w 1996 roku nakładem PIW. – Przep. tłum.]

⁸ Por. np. *The Bonfire of Vanities*, s. 45.

⁹ Ellis, *American Psycho*, s. 40–41.

¹⁰ Ellis, *American Psycho*, s. 115.

¹¹ Ellis, *American Psycho*, s. 335.

¹² W oryginale: *increasing randomness*; por. Ellis, *American Psycho*, s. 383 oryginału. W polskim tłumaczeniu J. Polaka odnośny fragment brzmi następująco: „Pisze się także o żywych trupach, powszechnym nastroju przypadkowości, niedopasowania i niezrozumienia.” (s. 353). – Przep. tłum.

¹³ Por. np. Elizabeth Young, *The Beast in the Jungle, the Figure in the Carpet*, w: E. Young i G. Caveney, *Shopping in Space: Essays on American 'Blank Generation' Fiction*, Londyn, Serpent's Tail 1992, s. 85–122 (112).

¹⁴ Ellis, *American Psycho*, s. 56–7.

¹⁵ W polskim przekładzie brak oryginalnych podkreśleń słów *yeasty*, *bready* i *cheezy crust*, ponadto oryginał ma tu bardziej wyszukane brzmienie, które można by oddać następująco: „Pizza powinna być puszysta, o konsystencji przypominającej chleb a na górze mieć skorupkę zapieczonogo sera.” – Przyp. tłum.

¹⁶ Ellis, *American Psycho*, s. 277.

¹⁷ Leon R. Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, Chicago, University of Chicago Press 1994, s. 174.

¹⁸ Jest to dosłowne tłumaczenie zdania, jakie Bateman wypowiada do ulicznego żebraka: „I have nothing in common with you” ze s. 131 oryginału; Jędrzej Polak tłumaczy to „Nie mogę współczuć komuś takiemu jak ty” (Ellis, *American Psycho*, s. 131) – przyp. tłum.

¹⁹ Ellis, *American Psycho*, s. 225.

²⁰ Margaret Visser, *The Rituals of Dinner: the Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners*, New York, Penguin 1991.

²¹ Judith Martin, *Miss Manners' Guide to Excruciatingly Correct Behaviour*, New York, Galahad 1991.

²² Kass, *The Hungry Soul*, s. 107–117. Nie bylibyśmy w porządku w stosunku do Kassa, chcąc mu przypisać pogląd, że brak dobrych manier zmienia istotę ludzką w zwierzę. Różnice gatunkowe pozostają nienaruszone bez względu na to, jakie formy przybiera zachowanie jednostek. Dobre maniere potwierdzają istnienie różnicy lecz ich brak jej nie usuwa. Usuwanie różnicy pomiędzy zwierzętami i ludźmi jest, zdaniem Kassa, błędem popełnianym przez wegetarian i kanibali, bowiem to, co łączy jednych i drugich, to fakt, iż nie respektują oni bariery dzielącej ludzi od zwierząt. Według Kassa, całkowity brak manier może tę barierę naruszyć, ale nie jest w stanie jej całkowicie usunąć. To ostatnie ma miejsce jedynie w przypadku kanibala takiego, jakim staje się Bateman.

²³ Georges Bataille, *Erotyzm*, przeł. Maryna Ochab, Gdańsk, słowo/obraz terytoria 1999 [1957]; oraz tenże, *La Part Maudite*. W: *Oeuvres Complète*, Paris, Gallimard 1976, VII. Zob. też tenże, *Le procès de Gilles de Rais*, Paris, 10/18 1979, s. 11 nn.

²⁴ Thomas Harris, *Milczenie owiec*, przeł. Andrzej Szulc, Amber 1999.

Krajobraz z rzeźnią w tle. Horror, czyli sztuka mięsa

Nie można zrozumieć Horroru, jeśli nie kocha się mięsa. Nie można też pokochać Horroru, jeśli nie rozumie się mięsa. Horror nie jest dla jaroszy. Nie można go docenić, nie wbijając palców w mięso, nie wgrzyzając się w nie z apetytem. Ci, którzy tego nie potrafią, muszą obejść się smakiem. Poniższy artykuł dedykowany jest wszystkim mięsożercom. Tym, którzy wiedzą, co to znaczy wbić zęby w krwisty stek, którzy doceniają swój codzienny schabowy, i tym, którzy potrafią odróżnić eskalopki od rostbefu. Ale także i tym, którym ciężko jest się powstrzymać od pogłaskania jedwabistej wątróbki, zanim rzucą ją na patelnię. Bo to dla nich właśnie istnieje Horror.

Analizując współczesny Horror, zaczęłam go postrzegać jako swoistą metaforę mięsa. Trudno bowiem nie zauważyć fascynacji twórców gatunku takimi tematami jak ciało, cielesność, fizyczność, monstrialność, mutacja, transformacja, bio-technologia i wiele innych, które wszystkie można sprowadzić do reprezentacji mięsa. Poniższy artykuł poświęcony jest prezentacji trzech różnych sposobów postrzegania Horroru poprzez mięso, skupiając się na wyobrażeniu mięsa jako pokarmu (antropologia horroru), mięsa jako ciała (biologia horroru) i wreszcie mięsa jako negatywnego odbioru ciała kobiety (psychologia horroru).

Mięso jest pokarmem

Na pierwszy rzut oka większość z nas nie widzi nic zdołanego w spożywaniu mięsa, o ile nie wzbraniają nam tego nasze przekonania lub wierzenia religijne. A jednak większość z nas miałaby obiekcje na samą myśl o zjedzeniu sąsiada. Mimo to, kanibalizm nie jest zjawiskiem ani tak nowym, ani tak rzadkim, jak by się to mogło wydawać.

W swojej książce na temat kultury kanibalizmu, *Meat is Murder*, (*Mięso jest morderstwem*) Mikita Brottman dzieli kanibali na tych, którzy należą do kanibalistycznej społeczności plemiennej, tych, których do kanibalizmu przywiodły tragiczne okoliczności, i tych, u których kanibalizm jest częścią ich kryminogennej osobowości. Poprzez pryzmat antropologii Brottman przygląda się ewolucji plemion dopuszczających się aktów kanibalizmu: od najwcześniejszych form tak zwanego *kanibalizmu dietetycznego* (spożywania ludzkiego mięsa w celu uzupełnienia zapasu protein), do *kanibalizmu symbolicznego* (spożywania ludzkiego mięsa dla celów rytualnych, często religijnych). Brottman zwraca naszą uwagę na fakt, że historia zna wiele przypadków składania ofiar z ludzi dla zapewnienia sobie przychylności krwiożerczych bóstw, a rytuały, których częścią było spożywanie

ludzkiego ciała (zwłaszcza serc uważanych za symboliczne źródło życia i męstwa), nie były niczym nadzwyczajnym. Nawet w chwili obecnej w niektórych kulturach w dalszym ciągu praktykuje się symboliczna *endofagię* (spożywanie ciał zmarłych członków własnej rodziny) jako formę szacunku dla ukochanych zmarłych i próbę zapewnienia sobie ich przychylności.

W dalszej części książki Brottman odnosi się do znanych z kart historii faktów, kiedy to aktów kanibalizmu dopuszczano się ze względu na brak innego pożywienia. Kanibalizm był naturalną odpowiedzią ludzi na nękające ich klęski głodu, oraz na katastrofy przypadające w udziale żeglarzom, odkrywcom i podróżnikom. Brottman przedstawia również niepokojąco współczesne raporty dotyczące aktów kanibalizmu odnotowanych wśród głodującej biedoty, zwłaszcza w rejonach Azji (w tym w krajach byłego Związku Radzieckiego) i Ameryki Południowej, oraz poświęca sporo uwagi przestępcom o kanibalistycznych skłonnościach. Książka zawiera profile takich seryjnych morderców jak Albert Fisch, Ed Gein, Jeffrey Dahmer, Ted Bundy, Andriej Czikatilo („Rozpruwacz z Rostowa”) czy Issei Sagawa (japoński kanibal, który obecnie cieszy się zarówno wolnością, jak i sławą). Niestabnące zainteresowanie mediów, jakim cieszą się tego typu przestępcy, i ich swoista popularność wydają się potwierdzać, że jak każde tabu, kanibalizm również może być atrakcyjny dla wszystkich szukających silnych wrażeń. I oczywiście, jak każde tabu, kanibalizm jest atrakcyjny dla twórców Horroru.¹

Kanibalizm często gości w repertuarze Horroru – od pseudo-antropologicznych filmów o łowcach głów i krwiożerczych zombi do bardziej wyrafinowanych historii, w których dietetyczne upodobania bohaterów stanowią jedynie tło dla akcji. Publiczność z łatwością połyka historie białych odkrywców zagubionych w bezlitosnej dżungli (*Cannibal Ferox* [Lenzi, 1980], *Cannibal Holocaust* [Deodato, 1979], *Zombi Holocaust* [Martin, 1979], *Zombi 2* [Fulci, 1979]), opowieści o mięsożernych najeźdźcach z kosmosu (*Bad Taste* [W złym smaku, Jackson, 1987], *Predator* [McTiernan, 1987]), futurystyczne koszmary (*Soylent Green* [Fleischer, 1973], *Delicatessen* [Jeunet, 1990]) i opisy brutalnych zbrodni (*Teksaska masakra piłą mechaniczną* [*The Texas Chain Saw Massacre*, Hooper, 1974], *Milczenie owiec* [*Silence of the Lambs*, Demme, 1990], *Ed Gein* [Parello, 2001]). Niekiedy filmy te czerpią ze starych mitów i legend (jak w przypadku *Drapieźców* [*Ravenous*, Bird, 1999] i północnoamerykańskiego mitu o Wendigo czy też futurystycznej wizji *Beowulfa* [Baker, 1999]), innym razem kanibalistyczny motyw jest elementem satyry wyśmiewającej społeczeństwo konsumenckie (*Parents* [Rodzice, Balaban, 1989], *Świt żywych trupów* [*Dawn of the Dead*, Romero, 1979]).

Kiedy pytano Tobe'a Hoopera, jakie zamiary kierowały nim przy realizacji *Teksaskiej masakry piłą mechaniczną* ten zwykł wzruszać ramionami i odpowiadać, że zrobił film o mięsie. I rzeczywiście, wydaje się, że tak właśnie należałoby ten film odbierać. Obrazy w bezpośredni sposób związane z mięsem wypełniają większość scen filmu. Oglupiałe, śliniące się krowy czekające na ubój w rzeźni, psychotyczna rodzinka do tego stopnia uzależniona od zabijania zwierząt i przerabiania ich na przetwory mięsne, że nie jest w stanie zauważyć różnicy pomiędzy

ludźmi a byłem, groteskowe totemy i makabryczne przedmioty codziennego użytku zrobione z rozkładających się ludzkich ciał zrabowanych na miejscowym cmentarzu, zmumifikowany dziadunio i odziany w maskę z ludzkiej skóry właściciel wspomnianej piły łańcuchowej, rzeźniczkie haki i utuczony kurczak wepchnięty do klatki po kanarku – to tylko niektóre z oferowanych przez *Teksaską masakrę* atrakcji. To również jeden z powodów, dla których od samego początku film cieszył się dość mroczną sławą. Jego kontrowersyjność podkreślał zwłaszcza fakt, iż, podczas gdy krytycy filmowi zwykli zachwycać się wizją artystycznego wyrazu reżysera, cenzorzy nie mogli przez niego spać spokojnie. Nic więc dziwnego w tym, że – jak wspomina Carol J. Clover – „[m]uzeum Sztuki Współczesnej zakupiło film tego samego roku, kiedy co najmniej jeden kraj – Szwecja – zakazał jego rozpowszechniania.”²

To, co wydaje się jednak najciekawsze w przypadku *Teksaskiej masakry*, to jej odbiór. Ponad ćwierć wieku po jego realizacji, film ten wciąż jest uważany za szokujący, pomimo tego, że w rzeczywistości niewiele w nim krwawych scen, oraz prawie brak efektów specjalnych, co wydaje się niemożliwe dla usatysfakcjonowania dzisiejszej publiczności. To, bowiem, co najbardziej szokuje w *Teksaskiej masakrze*, to nie sceny zabójstw, czy nawet kanibalizmu (który to wątek został wprowadzony na tyle subtelnie, że początkowo można go nawet nie zauważyć), ale zimna obserwacja degradacji istoty ludzkiej do źródła protein. Ponieważ, podczas gdy jej przyjaciele zabijani są szybko i w miarę mało boleśnie, Sally (główna bohaterka) na naszych oczach upodabnia się do zwierzęcia prowadzonego na rzeź, jej postać jest definiowana podczas ostatnich 30 minut filmu wyłącznie w kontekście mięsa.

Teksaska masakra może niejednemu widzowi obrzydzić mięsny obiad. Ale z drugiej strony strach i obrzydzenie stanowią podstawę współczesnego Horroru, a mięso z powodzeniem może być źródłem obu. Mięso jest przecież nieustannym przypomnieniem o fizyczności naszego ciała, uświadamiając nam, że my też nie jesteśmy wieczni. I to właśnie ten nasz podświadomy, irracjonalny wydawałoby się strach przed mięsem kryje się za najbardziej przekonującymi dziełami gatunku. Bo kiedy Clive Barker zmusza swoją wegetariańską bohaterkę do zjedzenia z głodu rojącego się od robaków gnijącego mięsa (*Księgi krwi*, „Strach”), czujemy jej obrzydzenie, kiedy każe nam oglądać zwłoki – nagie, bezwłose, powieszona za nogi, rozcięte, aby wytoczyć z nich krew – zaczynamy je sami postrzegać jako mięso, a nie jako istoty ludzkie („Nocny pociąg z mięsem”). A kiedy Poppy Z. Brite mówi nam, że ostatnią rzeczą, jaką czuje osoba patroszona żywcem, jest ból – wierzymy jej na słowo (*Exquisite Corpse*, *Wykwintne zwłoki*).

Najdziwniejszym chyba z „mięsnych” filmów jest film Boba Balabana z 1989 roku, *Parents* (*Rodzice*). Film opowiada o rosnącej niechęci małego chłopca do ściśle mięsnej diety obowiązującej w jego domu i do jego modelowych rodziców, których zaczyna podejrzewać o kanibalizm. W zaciszu sielankowego przedmieścia, z rodzicami żywcem jak z telewizyjnego serialu z lat 60-tych (w filmie wykorzystano oczywiście obowiązkowe ujęcia pieczenia ciasta w szpilkach i makija-

żu, jest także nieodzowna cza-cza, mini-golf i grill w ogródku) jednak cichy chłopiec wydaje się być nie na miejscu. Widzimy, jak szpieguje swoich rodziców i nie robi tego, czego się od niego wymaga. Jego uparte milczenie powoli wywołuje w nas agresję, a nieustannie wlepione w nas oczy sprawiają, że czujemy się co najmniej nieswojo. Krótko mówiąc, mały Michael nie jest chłopcem, którego łatwo polubić.

Poprzez cały film obecność mięsa wydaje się nas przytłaczać. Mięso napędza obsesję chłopca – jego przerażające surrealistyczne koszmary senne, jego podejrzenia co do pochodzenia resztek, które mama wydaje się nieustannie gotować, jego brak apetytu podczas obiadów. Kiedy podczas spotkania z dyrektorką szkoły mama ma powiedzieć parę słów o Michaelu, jedyne, co przychodzi jej do głowy, to fakt, że nie przepada on za mięsem. Nikogo również nie wydaje się dziwić, że sceny przygotowywania mięsnych posiłków i zbliżenia mięsnych potraw zajmują sporą część filmu.

Pewnej nocy Michael zaskakuje swoich rodziców podczas uprawiania seksu w jadalni. Scena ta sama w sobie jest dość interesująca. Białe tło i oślepiające światło sprawiają, że początkowo niezwykle trudno jest domyślić się, co naprawdę się dzieje. Przez ułamek sekundy widzimy świat oczami Michaela, a to, co widzimy, wcale nie jest przyjemne. Rozmazana czerwona szminka na trupio-bładej twarzy matki, spocona, purpurowa twarz ojca, jego usta również naznaczone czerwienią szminki, barbarzyńska wręcz nagość obojga i dramatyczny pośpiech, z jakim starają się ukryć to, co przed chwilą robili – wszystko to nie wygląda zbyt dobrze. Akt seksualny jest z łatwością mylnie odebrany jako akt kanibalistyczny. Ale, może znowu to nie aż taka mylna interpretacja?

Mięso jest ciałem

Kiedy mówimy o ciele, wkraczamy w domenę anatomii i ludzkiej seksualności. Trzeba talentu, żeby połączyć je obie. W jednym z wywiadów Clive Barker zaliczył do swoich ulubionych rozrywek teatr, kuchnię włoską i sekcje zwłok, wdaje się więc już jasne, w jaki sposób udaje mu się tchnąć tyle życia w opisywane przez niego mięśnie, nerwy i ścięgna. A skoro Barkerowi udaje się pisać o anatomii z taką miłością, nie należy się dziwić, że ciało – niezależnie od jego wyglądu – bardzo często staje się dla niego obiektem pożądania.

I tak w *Hellraiser 2* (1988) polyskująca szkarłatem bezskóra bohaterka przestacza się na naszych oczach w istotę godną pożądania, mimo iż w dalszym ciągu pokrywają ją zakrwawione bandaże, a perwersyjne kształty Cenobitów osiągają pewną formę estetycznej perfekcji poprzez swoje umiejętnie okaleczone ciała – mariaż mięśni i stali. W noweli Barkera *Cabal* z kolei znajdujemy gorącą, choć może nieco nieetyczną scenę erotyczną pomiędzy martwym bohaterem, a jego jeszcze żywą ukochaną. Podobnie też Poppy Z. Brite w swojej powieści o zakonnych seryjnych mordercach sugeruje nam w dość ekstremalny sposób, że miłość polega na zatraceniu się w drugiej osobie i każe swoim bohaterom tarzać się we wnętrznościach kochanków.

W niedawnym niemieckim hicie kinowym *Anatomie* (*Anatomia*, 2000) Francka Potente jedzie do Heidelbergu, aby wziąć udział w prestiżowym kursie anatomii. Tam napotyka się na tajną lożę masońską – Anty-Hipokratów – dokonującą pseudomedycznych eksperymentów na ludziach i odkrywa, że podczas gdy jedni studenci studiują, inni mają szansę skończyć jako pomoce naukowe. Odkrycie to prowadzi do wyciągnięcia raczej makabrycznych wniosków i uświadomienia sobie, że podziwiane przez wszystkich studentów anatomiczne modele wymagają wykonywania ich na wciąż jeszcze żywych ludziach.

Film bawi się obrazami seksu i śmierci, łącząc je ze sobą raz jeszcze poprzez mięso. Najlepsza studentka w klasie – Gretchen – jest dziewczyną, która wydaje się mieć wszystko: ciało i umysł. Jej nimfomania skłania ją jednak do odgrywania roli słodkiej idiotki, żeby nie zrazić do siebie potencjalnych partnerów swą ponadprzeciętną inteligencją. W miarę trwania filmu zaczynamy utożsamiać Gretchen z mięsem, ponieważ zauważamy, że jako postać została ona zdefiniowana w bardzo specyficznym kontekście. Gretchen nie ma sobie równych wśród studentów jeśli chodzi o przeprowadzanie sekcji zwłok – mięsa, na którym ćwiczą. Odgrywa stereotypową rolę kobiety w fantazjach erotycznych mężczyzny, oferując siebie jak mięso na talerzu, choć w efekcie to ona właśnie okazuje się pożerać mężczyzn. Jej liczni partnerzy, zawsze traktowani instrumentalnie, są dla niej jedynie zestawem mięśni – raz jeszcze mięsem. W końcu, kiedy jeden z jej zazdrosnych kochanków przyłapuje ją na uprawianiu seksu z innym mężczyzną – na stole do sekcji, żeby scena była kompletna – Gretchen sama kończy jako mięso – odarta ze skóry i zmieniona w anatomiczny model.

Jednym z najciekawszych problemów poruszanych przez film jest kwestia ludzkiego ciała podlegającego nieustannej transformacji. Jednak wnioski, jakie wyciągamy, są dość makabryczne. Żywe ciało przedstawione jest w filmie poprzez szereg postaci pięknych i zdrowych ludzi. Martwe ciała, na których dokonywane są sekcje, nie różnią się wcale od towaru u rzeźnika. Nie można ich w dalszym ciągu postrzegać jako ludzi, na tym etapie są już jedynie mięsem. Skontrastowane z nimi anatomiczne modele wydają się być wzniosłe i piękne w swojej doskonałości. Nie tylko są one przydatne jako nieocenione pomoce naukowe, ale również stanowią swojego rodzaju dzieła sztuki – ustawione w przemyślnie pozy i – niezwykle ludzkie. Piękno w śmierci – opiewane przez tak wielu poetów – nigdy ich nie opuściło i nie opuści. Tylko, o czym mówi nam film, takie piękno nie ma nic wspólnego z ohydnyimi, nieludzkimi zwłokami – życie należy zachowywać wtedy, kiedy jeszcze istnieje. Piękno, jak zawsze, ma swoją cenę.

Biologiczna przemiana jest jednym z ulubionych tematów Horroru. *Anatomie* udowadnia nam, że matka natura potrafi nas z powodzeniem przestraszyć. Jakże więc straszne mogą być konsekwencje zakłócenia naturalnego porządku – czy to jako wynik ingerencji człowieka (negatywne skutki uboczne rewolucji technicznej) czy też interwencji sił nadprzyrodzonych (magiczny realizm). Pierwsza opcja stanowi powracający temat filmów Davida Cronenberga. Wystarczy popatrzeć na *Muchę* (*The Fly*, 1986) z jej mariażem człowieka i owada, na Jamesa Woodsa

zmieniającego się w żywy magnetowid w *Videodromie* (1983), na inwazyjne łatanie okaleczonego ciała metalem w *Crash* (1996), czy też na świat gier komputerowych ładowanych bezpośrednio do rdzenia kręgowego w *eXistenZ* (1999). Transformacje fantastyczne możemy natomiast odnaleźć w setkach innych filmów, z ich ulubionymi ikonami wilkołaka, wampira i całego mnóstwa innych potworów.

Jakakolwiek jednak nie byłaby przyczyna przemian w Horrorze, są one również świadectwem pewnego rodzaju rzemiosła. I podczas gdy w literaturze cała zasługa przypada autorowi, w filmie reżyser musi ustąpić miejsca innemu fachowcowi.

Wówczas, bowiem, wymagany jest inny rodzaj iluzjonisty: ktoś, kto postawi przed kamerą stworzenia, których żaden ogród zoologiczny na oczy nie widział, których żaden biolog nie skatalogował. To twórcy potworów, którzy za pomocą lateksu, kleju i farby codziennie zmieniają aktorów i aktorki w stworzenia, które nas zadziwiają, przerażają, a czasami i uwodzą.³

pisze Clive Barker. Od czasów Lona Chaney'a o tysiącu twarzy i Jacka P. Pierce'a (artysty odpowiedzialnego za techno-wizerunek potwora w *Frankensteinie* Whale'a [1931]) specjaliści od makijażu i twórcy efektów specjalnych są nieodzownym składnikiem skutecznego straszenia. Wśród nich żadne nazwisko nie cieszy się takim poważaniem jak Toma Saviniego, specjalisty od makijażu, dzięki któremu powstały takie dzieła jak *Deranged* (*Obłąkany*, Clark/Gillen, 1974), *Świt żywych trupów* (*Dawn of the Dead*, Romero, 1979), *Dzień żywych trupów* (*Day of the Dead*, Romero 1985), *Piątek 13-go* (*Friday the 13th*, Cunningham, 1980), *Creepshow* (Romero, 1982), czy *Trauma* (Argento, 1993). On sam wydaje się nieco sceptycznie podchodzić do swojej popularności:

„Nazywają mnie «Królem jatki»” mówi Savini, „a to dlatego, że odcięte głowy i inne części ciała muszą być dla mnie prawdziwe. Muszę czuć się tak samo jak wtedy, kiedy oglądałem prawdziwą jatkę w Wietnamie jako fotoreporter. Do moich zadań należało fotografowanie strat w ludziach i sprzęcie po bitwach. Zobaczyłem wiele krwi i wnętrzości, tak jak to naprawdę wygląda. Widziałem wiele anatomicznie poprawnych trupów.”⁴

Saviniego narzeka, że to, co obecnie dzieje się w Horrorze, to pornografia. Wydaje się być krytycznie nastawiony do twórców filmów, którzy za swój cel obrali pokazanie jak największej ilości krwistych szczegółów (wyłupianie oczu, łamanie kości) w jak największym zbliżeniu. Wychwała niedookreśloność filmów jak *Teksaska masakra*, w których wszystko opiera się na pozostawieniu niedopowiedzianych i niepokazanych kwestii. To oczywiście nie znaczy, że dzieła samego Saviniego pozostawiają widzowi wiele miejsca dla wyobraźni.

Z drugiej jednak strony prawdą jest, że krwiożercze zombi i malowniczo okaleczone zwłoki Saviniego wyglądają bardzo niewinnie w porównaniu z niektórymi efektami kina europejskiego, zwłaszcza Horroru włoskiego i hiszpańskiego. Nie do końca wiadomo, czy jest to wynikiem różnicy kulturowej, czy też po prostu bardziej pobłażliwych cenzorów, jednak nietrudno zauważyć, że sceny prze-

mocy w tych filmach są dużo bardziej wyeksponowane. Włoskie filmy *giallo* z lat 70-tych i 80-tych nie są z reguły odbierane jako bardzo szokujące czy pełne scen przemocy, a mimo to często zawierają sceny brutalnych mordów i okaleczania, których nie wolno byłoby pokazać w innych krajach. Reżyserzy tacy jak Mario Bava czy Dario Argento znani są z tworzenia filmów, które balansują na krawędzi pomiędzy stylowością a kiczem. Do takiego odbioru przyczynia się również nierówne tempo akcji, nużąco wolno zmieniające się ujęcia kamery czy też muzyka oscylująca pomiędzy hałasem kakofonicznych dysonansów a rozbijającym wręcz radosnym big-beatem. We włoskim Horrorze spektakularna destrukcja ludzkiego ciała stanowić wydaje się najistotniejszą część filmu. Kamera skupia się na wyodrębnieniu poszczególnego detalu (z reguły są to te najwrażliwsze części ciała – oczy, usta, genitalia), celem zaś zbliżenia jest jak najlepsze pokazanie odczuwanego przez bohatera bólu. Pojedyncza scena, w której gałka oczna bohaterki filmu *Zombi 2* (Fulci, 1979) nabijana jest na odłamek drewna wystający z połamanych drzwi jest punktem kulminacyjnym istotnym dla całego filmu. Wycięcie jej, narzucone przez cenzorów w wielu krajach, sprawiło, że film stał się nie do odróżnienia od innych.

Argento często używa scen przemocy jako okazji do wprowadzenia innowacyjnych technik filmowych. W jego filmie *Opera* (1987) oglądamy na przykład kobietę patrzącą przez dziurkę od klucza, którą zastrzelono w niezwykle wyszukany sposób. Kula, która przechodzi przez tę samą dziurkę od klucza, wlatuje przez oko patrzącej na nią kobiety i wylatuje z tyłu jej głowy. Aby sfilmować tę scenę Argento wykorzystał kamerę używaną normalnie do badań naukowych, dzięki której udało mu się sfilmować lot naboju w specjalnie skonstruowanej do tego celu przezroczystej rurze. Argento nie jest bynajmniej jedynym filmowcem, dla którego ludzkie ciało jest wyzwaniem. Kiedy jednak on stara się przedstawiać (pseudo)-realistyczne sceny, inni oddają się realizacji bardziej fantastycznych wizji.

Jednym z takich właśnie specjalistów jest Screamin' Mad George – twórca efektów specjalnych do takich filmów jak *Duch 2* (*Poltergeist 2*, Gibson, 1986) i sprawca przemiany Brooke Theiss w gigantycznego karalucha w *Koszmarze z Ulicy Wiązów 4* (*Nightmare on Elm Street 4*, Harlin, 1988). Jego techniczne mistrzostwo jest chyba najbardziej wyraziste w *Society* (*Socjeta*, Yuzna, 1989) – filmie raczej wątpliwej jakości gdyby nie jego niezapomniane *finale*. Brnąc przez mało angażujący wątek znikających w małym miasteczku nastolatków, odkrywamy przerażającą prawdę: bogata miasteczkowa socjeta jest w istocie pradawną rasą, która po prostu uwielbia żerować na biedocie (w raczej dosłowny sposób). Niezapomniana końcowa scena filmu opisuje orgię cielesności, w której wszyscy uczestnicy stapiają się ze sobą tworząc jedno ciało. Postaci tracą swoją ludzką formę, dzielą się wzajemnie swoją skórą, stają się jedną pulsującą płynną cielesną masą. Nie można rozróżnić pomiędzy tymi, którzy jedzą, a tymi, którzy z zapalem oddają się kopulacji, co jest wizją zarazem odpychającą, jak i pobudzającą.

Z drugiej jednak strony, podczas gdy Screamin' Mad George stara się respektować fizyczne i techniczne ograniczenia swojego zawodu, twórcy efektów spe-

cialnych zespołu TROMA nie mają żadnych skrupułów. TROMA jest wytwornią filmową, w której jedyną obowiązującą zasadą wydaje się być maksimum zabawy za minimum pieniędzy, a kiczowatość uważana jest za zaletę. Ale kiedy widzimy, jak cały zespół świetnie się bawi podczas produkcji, jesteśmy w stanie wybaczyć im idiotyczność *Wściekłych babć* (Kervyn, 1989), pokochać *Zemstę toksycznego mutantą* (Herz/Kaufman, 1985), tylko odrobinę się krzywić, oglądając zmutowane wiewiórki w *Szkole skażonych umysłów 2* (Kaufman/Louzil, 1991) i z niecierpliwością oczekiwać kontynuacji *Tromea i Julii* (Kaufman, 1996).

Opowiadanie Barkera „Madonna” również opisuje transformację, ale w tym przypadku przemiana jest dużo bardziej przerażająca. Bohaterowie opowiadania, bowiem, zmieniają się w kobiety. Chyba nie można by lepiej opisać ich bezbronności, co prowadzi nas do następnej kwestii.

Mięso jest ciałem kobiety

Cronenberg nie jest jedyną osobą, która wierzy, że coś jest nie w porządku z kobiecym ciałem. Negatywny odbiór kobiecego ciała może brać się z wielu źródeł: męskiego strachu, braku akceptacji u niektórych kobiet, realiów politycznych czy kulturowych. Na równi z pornografią Horror był często oskarżany o sprowadzanie kobiecego ciała do roli obiektu seksualnego w celu zaspokojenia niskich uciech męskiej publiczności. I chociaż oskarżenia te po części nie są bezpodstawne, czego dowodzą dziesiątki „seksploatacyjnych” produkcji wątpliwej jakości, które zalewały rynek filmowy zwłaszcza w latach 60-tych i 70-tych, jednakże kobiece oblicze Horroru jest dużo bardziej skomplikowane.

Zajmując się tematyką płci we współczesnym Horrorze, Carol J. Clover wykroczyła poza wcześniejsze pseudofeministyczne ataki na gatunek za natarczywe wykorzystywanie kobiecego ciała. W swojej książce *Men, Women and Chainsaws (Mężczyźni, kobiety i piły łańcuchowe)* Clover opisuje nie tylko podstawowy podział ról w Horrorze w odniesieniu do płci bohaterów, ale także podejmuje temat identyfikacji publiczności z postaciami. Wychodząc z założenia, że „kobiece potwory i heroiczne bohaterki, jeżeli już się pojawiają, zawsze przejmują męskie zachowanie i ubierają się jak mężczyźni (często nawet posiadają męskie imiona), podczas gdy męskie ofiary w momentach ekstremalnych zawsze ukazywane są w kobiecych postawach”, Clover sugeruje, że podział funkcji wewnątrz gatunku zależy od płci postaci, lub jak sama mówi, „że jest coś takiego w roli ofiary, co dopomina się manifestacji jako kobieta, i coś takiego w rolach potwora i bohatera, co chce być wyrażone poprzez mężczyznę.”⁵ Skupiając się na filmach z lat 80-tych, których głównym wątkiem są zabójstwa młodych ludzi⁶, Clover zwraca naszą uwagę na szereg interesujących zależności.

Większa część dyskusji poświęcona jest niedookreśloności płci głównych postaci Horroru: zabójcy, który jest zawsze niezrównoważonym psychicznie potomkiem patologicznej rodziny, w większości przypadków mężczyzną mającym problemy z określeniem własnej seksualności (przypadki od zniewieścienia do transwestyty/transseksualisty, homoseksualisty, lub przynajmniej impotent), i oca-

łałej dziewczyny, która zawsze wydaje się bardziej chłopczycą, choć oficjalnie nie podważa się jej kobiecości. Odpowiadając na pytanie, czemu Horror wydaje się tak uparcie trzymać starej, wydawałoby się, formuły męskich zabójców i żeńskich ofiar, Clover pisze:

[t]o, że horrory uparcie przedstawiają zabójcę jako mężczyznę, a główną bohaterkę jako kobietę, sugeruje nam, że jest tu istotna sama kwestia reprezentacji – że cielesne odczucie strachu wywodzi się nie tylko, jak uważał Freud, z wypartej treści, ale także z cielesnego wyobrażenia tej treści.⁷

Autorka uważa, że Horror bardzo poważnie potraktował słowa Poe o tym, że „śmierć pięknej kobiety jest bez wątpienia najbardziej poetyckim tematem na świecie”⁸ i nie kwestionuje autorytetu Daria Argenta, który przyznaje, że ilekroć widzi piękną kobietę, od razu myśli, jakim to wymyślnym torturom mógłby ją poddać w swoim następnym filmie. Czy nam się to podoba czy nie, kobiece ciało wydaje się mieć w sobie coś, co sprawia, że łatwiej (i bardzo ładnie) poddaje się kinowej przemocy. Clover sama zauważa, że w opisywanych przez nią Horrorach chłopcy umierają za to, że popełnili pomyłkę, dziewczęta zaś za to, że są dziewczętami. Ciało kobiety staje się więc gliną w rękach reżysera, czy też może raczej specjalisty od makijażu. Albo, pozostając wewnątrz bardziej kulinarnej metafory, staje się surowym mięsem, bez którego gotowe danie byłoby mdłe i niedoskonałe.

Czasami jednak potencjalne ofiary zwracają się przeciwko swoim oprawcom. Wczesne filmy Cronenberga, na przykład, poświęcone były często drapieżnemu ciału kobiety. *The Brood* (*Pomiot*, 1979) opisuje konfliktową rodzinę, w której cierpiąca na zaburzenia emocjonalne matka – sama jako dziecko będąca ofiarą przemocy ze strony swojej matki – przelewa swoją wściekłość na miot dzieci mutantów, którym daje życie partenogenetycznie. W *Rabid* (*Wścieklizna*, 1976) i *Shivers* (*Dreszcze*, 1974) monstrialne ciało kobiety staje się źródłem epidemii, jego wspomniana monstrialność nierozzerwalnie związana jest z seksualnością. W *Nierozłącznych* (*Dead Ringers*, 1988) Jeremy Irons mówi o swoim strachu przed „kobietami-mutantami.” Dotykając męskiego strachu przed kobiecością Innego i przedstawieniem „projekcji zła i obrzydzenia na ciało kobiety”⁹, wszystkie te filmy pokazują, jakim zagrożeniem może być aktywne, agresywne kobiece ciało dla patriarchalnej ideologii i porządku społecznego.

Zupełnie jednak niezależnie od męskiego strachu przed społecznym i biologicznym niedowartościowaniem, można również zauważyć, że kobiece ciało odrzucane często jest przez same kobiety. I tu natychmiast nasuwają się na myśl dwa przykłady: kobiet, które obawiają się manifestacji fizyczności swojego ciała, i tych, dla których ich ciało jest wytworem mody.

Kobiecego biologię sama w sobie może przerażać. Carrie White, bezbronna pod prysznicem, brudna od swej pierwszej menstruacyjnej krwi i wyśmiewana przez bardziej doświadczone koleżanki, które zasypują ją gradem tamponów i podpasek, jest chyba najlepszym przykładem. Jej biologiczne przebudzenie do dorosłego życia jest niemalże równoznaczne z kolejnymi narodzinami. Dla jej matki, jednak, jest

to przyjście na świat grzechu i występku, czym motywuje swoją decyzję ukarania Carrie za to, że ta stała się kobietą. A skoro menstruacja może być postrzegana jako grzeszna, to co myśleć o inwazyjnym akcie seksualnym i jego możliwym wyniku – utracie własnego ciała i krwi na rzecz wydania na świat potomstwa.

Wynalezienie w latach 60-tych pigułki antykoncepcyjnej spowodowało dramatyczne zmiany kulturowe. Po raz pierwszy przestano widzieć w dzieciach nieodzowną konsekwencję życia seksualnego, czy też dorosłości. Ponieważ pigułka była w istocie lekarstwem, sama ciąża zaczęła być postrzegana jako rodzaj choroby; choroby, której wreszcie można było zapobiec. Nierozzerwalne połączenie miłości, seksu, dzieci i rodziny nagle przestało istnieć.

Dzieci stały się podobne obcym istotom używającym ciała kobiety jako żywiciela. W filmie koncept ten pojawił się już tak wcześnie jak w *Wiosce przeklętych* (*The Village of the Damned*, Rilla) z 1960 roku, gdzie kobiety zachodzą w ciążę w wyniku ingerencji istot spoza naszej planety. W 1968 Roman Polański kazał Mii Farrow nosić w sobie szatańskie dziecko wbrew jej woli, uzmysławiając publiczności, że nawet to, co nienarodzone, może być potencjalnym źródłem zła. Ale o ile w 1968 Rosemary jeszcze próbowała ocalić swoje dziecko, Lenore w *Ono żyje* (*It's Alive*, Cohen 1974) była już mniej skłonna zaakceptować swojego zmutowanego potomka, Ronnie z *Muchy* (*The Fly*, Cronenberg, 1986) nie chciała nawet dopuścić do siebie myśli o urodzeniu dziecka Brundle-muchy, a Ripley w *Obcym 3* (*Alien 3*, Fincher, 1992) rzuciła się w roztopiony metal, kiedy dowiedziała się, że ma się stać „matką” dla obcego.

A jeśli biologia nie jest wystarczającym wrogiem naszych bohaterek, to zawsze jeszcze istnieje szansa, że mogą być one podatne na uzależnienie od mody. Niedawno nakręcony film *Freeway 2* (*Autostrada 2*, Bright, 1999) jest tego doskonałym przykładem. Znajdujemy w nim młodociane bulimiczki w poprawczaku wymiotujące swoje więzienne posiłki w unisonie, pulchniutką bohaterkę definiowaną poprzez jej kłopoty żywieniowe, jej psychotyczną nastoletnią czarną homoseksualną partnerkę, która – w wyniku molestowania seksualnego w dzieciństwie – rozwija w sobie obsesję na punkcie wibratorów i pozbywania się absolutnie każdego, kto stanie jej na drodze w paranoicznym strachu przed kolejnym gwałtem. A w wielkim finale mamy szansę zobaczyć Vincenta Gallo w damskich łażkach, jako meksykańską świętą Siostrę Gomez, która okazuje się być kanibalistycznym transwestytą prowadzącym nielegalny dom publiczny i kręcącym filmy pornograficzne z udziałem dzieci, i – zupełnie przy okazji – złą wiedźmą żywcem wyjętą z *Jasia i Małgosi*.

Oglądając taki film, dochodzimy do wniosku, że dzisiejsze bohaterki Horrorów bardzo różnią się od swoich koleżanek z lat 80-tych. To, bowiem, co przeraża współczesną publiczność, to nie sprowadzanie kolejnych bezbronnych mdlejących pań do roli ofiar dla zaspokojenia wyuzdanych potrzeb ich męskich oprawców, lecz krzywda, jaką te panie potrafią wyrządzić same sobie, czasami w wyniku wcześniejszych traumatycznych doświadczeń, czasami zaś ze względu na uwa-

runkowanie społeczne i kulturowe (anoreksja czy bulimia są tu jednym z wielu przykładów).

Kiedy zaczynamy nienawidzić ciało naturalnym odruchem jest odwrócić się od niego. Epidemia anoreksji, którą można zaobserwować w zachodniej kulturze, jest fizyczną manifestacją tej nienawiści. Co również istotne, nie jest ona takim niedawnym zjawiskiem wypromowanym na fali popularności kościstych modelek, jak popularne czasopisma chciałyby nas przekonać. Terminologię choroby zwanej *anorexia nervosa* zawdzięczamy dwóm lekarzom – Williamowi Gullowi i Charlesowi Lasegue'owi (*hysterical anorexia*), którzy pod koniec XIX wieku niezależnie od siebie pisali o „przypadkach wyniszczenia fizycznego bez widocznej organicznej przyczyny u kobiet.”¹⁰ W roku 1874 Gull opisał przypadłość, w której „brak apetytu [...] jest spowodowany mrocznym stanem umysłu” i „zachwianiem równowagi.”¹¹ Obaj lekarze za najistotniejsze cechy uznali „odmowę uznania przez pacjenta sytuacji jako choroby i wynikające stąd przeświadczenie o świadomym wyborze anoreksji.”¹² Sto lat później Gerald F. M. Russell, którego kryteria chorób nazwanych *anorexia nervosa* i *bulimia nervosa* (1970, 1979) stały się podstawą obecnych klasyfikacji medycznych DSM i ICD¹³, proponował połączenie podejścia medyczno-klinicznego (definiując chorobę ze względu na jej kliniczne objawy) i socjo-psychologicznego (koncentrując się na przyczynach choroby).

Rozpatrując kwestię anoreksji, powinniśmy zapomnieć o sensacyjnym tonie czasopism piętnujących naiwne ofiary za bezmyślne poddawanie się panującym trendom (promowanym zresztą przez te same czasopisma). Pragnienie posiadania szczupłego ciała to coś więcej niż chęć upodobnienia się do modelek i należy do niego podejść w całej jego paradoksalnej złożoności. „Anoreksja zmienia społeczne znaczenie ciała [...] zaczyna się jako próba sprawowania kontroli nad kobiecym ciałem, które stanowi uosobienie niepokromionego kobiecego apetytu”¹⁴ pisze Morag MacSween w swej książce *Anorexic Bodies (Anorektyczne ciała)*. Analizując chorobę z feministycznego i socjologicznego punktu widzenia MacSween koncentruje się na wizji anoreksji jako próby połączenia ze sobą „indywidualności i kobiecości w burżuazyjnej kulturze patriarchy.”¹⁵ Pisząc o „niepokromionym kobiecym apetycie”, przeciwstawia sobie wizerunek ciała kobiety skonstruowany w oparciu o jego otwartość, podatność i bierność oraz ciała anorektycznego, gdzie odmowa jedzenia radykalnie dekonstruuje wspomnianą kobiecą otwartość. W przypadku anoreksji otwartość ciała kobiecego skupia się na ustach. Poprzez prosty akt odmowy przyjmowania pokarmu ciało anorektyczne zamienia się w fortecę zawierającą w sobie i chroniącą jaźń. „W mięśniach kryje się kobiece ciało; szkielet zawiera w sobie anorektyczną jaźń.”¹⁶ – pisze MacSween. Wydaje się zrozumiałe, że dążąc do czystej jaźni, należy ten szkielet odsłonić.

Helen Malson w *The Thin Woman (Chuda kobieta)* wyciąga jeszcze dalej idące wnioski. Próbując zdekonstruować anoreksję, dochodzi do szeregu paradoksalnych konkluzji popartych wywiadami z anorektycznymi pacjentkami. Wyniki jej badań raz jeszcze dowodzą, że stwierdzenie, jakoby anoreksja spowodowana była

wyłącznie pragnieniem heteroseksualnej atrakcyjności, jest dużym uproszczeniem. Prawdą jest, że wiele kobiet dobrowolnie głodzi się, aby stać się bardziej atrakcyjną dla mężczyzn, którzy, zgodnie ze znanym romantycznym modelem ratują te właśnie szczupłe bohaterki z opresji. Prawdą jest również bardziej feministyczna wersja powyższego scenariusza, gdzie szczupłość, zdrowie i dobra kondycja fizyczna są miarą kobiecego sukcesu. Ale anoreksja jest dużo bardziej skomplikowana.

Niejednokrotnie pacjentki same zauważają paradoksalność swojej motywacji. Chcą być szczupłe, żeby czuć się atrakcyjnie, niezależnie i odnieść sukces, ale same tłumaczą, że szczupłość kojarzy im się z dzieckiem – małym, wątłym, często chorującym, a więc w jakimś stopniu gorszym. Poza tym szczupłość to nie tylko oznaka doskonałej kobiecości. Szczupłość oznacza także nie-kobiecość. Wiele pacjentek twierdzi, że chciałoby wyglądać chłopięco, ich szczupłe androgyniczne ciała otwarte na interpretację jako równie aseksualne jak i biseksualne. Wreszcie, to hyper-kobiece ciało staje się również nie-kobiece, ponieważ anoreksja jest w zasadzie powrotem do niedojrzałego płciowo ciała, gdzie kobiece piersi i biodra stopniowo zanikają, a menstruacja ustaje (*amenorrhea*). Wiele anorektyczek, mówiąc o swoim pragnieniu przestania bycia kobietą, powtarza jedynie pokutujący w społeczeństwie stereotyp, w którym menstruację postrzega się jako brudną i wstydliwą, miesiączkujące kobiety jako emocjonalnie i umysłowo niestabilne, wręcz niebezpieczne, zaś syndrom napięcia przedmiesiączkowego jako powodujący niepełnosprawność i zidiocenie.¹⁷ „Nie ufam niczemu, co krwawi przez pięć dni i nie zdycha” mówi jeden z bohaterów *Miasteczka South Park*; nawet same kobiety z ochotą nazywają miesiączkę „chorobą wściekłych krów.” Nie ma się więc co dziwić, że niektóre z nich zrobiłyby wszystko, żeby tego horroru uniknąć.

Rozważając dyskursywne samo-tworzenie i samo-zniszczenie, Malson przedstawia anoreksję jako karę, którą kobiety same sobie wymierzają, ale zauważa ona również, że „podczas gdy kara taka związana jest nierozzerwalnie z bolesną negatywną konstrukcją własnego «ja» jest ona równocześnie odbierana jako przyjemna”¹⁸ (narcyzm, bierność i masochizm). Malson pisze o anorektycznej pogoni za ideałem – pustym ciałem – poprzez opróżnianie i czyszczenie ciała (odmowa przyjmowania pokarmu, wymiotowanie, nadużywanie środków przeczyszczających). Ta obsesyjna potrzeba opróżnienia ciała wskazuje na jeszcze jedno ważne źródło anoreksji. Pustka przynosi ze sobą zubożenie, co pomaga anorektyczce oderwać się od jej problemów i bolesnych wspomnień. Oderwać się, schować, może nawet całkowicie zniknąć – ponieważ anoreksja może być ostatecznie rozumiana jako bierna forma samobójstwa. I znowu uderza nas paradoks.

Śmierć [...] jest krańcową formą karzącego samounicestwienia łączonego z ekstremalnymi zaburzeniami psychologicznymi. Ale „zjawo-podobna” figura „eterycznej kobiety” jest odbierana pozytywnie jako bezcielesne uosobienie „wróżki,” która przez swoją duchowość wznosi się *ponad* przeciętność przeznaczonej jej roli.¹⁹

Penny, jedna z wysłuchanych przez Malson pacjentek, podsumowała to wszystko jednym zdaniem: „Bo ja zawsze chciałam być doskonałą anorektyczką, ale ja wiem, że doskonała anorektyczka to w zasadzie już nie żyje.”²⁰ Być może, mając to na uwadze, zrozumiemy, że kobiece ciało ma dużo więcej do zaoferowania Horrorowi, niż zostało to dotychczas zauważone.

Wiele jest powodów, dla których mięso jest ważne dla Horroru, ale może zakończę jedną krótką uwagą. Pośród całego strachu, który nas otacza, mięso jest mimo wszystko czymś, z czym możemy sobie poradzić, jego materialność uspokajająca nas jako łatwa do rozpoznania. Opierając się atakom Nienazwanego, z ulgą myślimy o tym, że jest się czego trzymać. A zresztą, ciężko jest się nie zgodzić z Barkerem, który ujął to chyba najlepiej, pisząc, że na tym świecie jest się albo potworem, albo mięsem – „mięsem dla bestii.”²¹

Przypisy

¹ Mikita Brotzman, *Meat is Murder. An Illustrated Guide to Cannibal Culture*, London, Creation Books International 1998, s. 7–52.

² Carol J. Clover, *Men, Women and Chainsaws. Gender in the Modern Horror Film*, London, BFI 1996, s. 22, (tłumaczenie własne).

³ *Clive Barker's A–Z of Horror*, red. Stephen Jones, London, BBC Books 1997, s. 154, (tłumaczenie własne).

⁴ *Barker's A–Z of Horror*, s. 156, (tłumaczenie własne).

⁵ Clover, *Men, Women and Chainsaws*, s. 12, (tłumaczenie własne).

⁶ Gatunek filmowy opisywany przez Clover, tzw. „slasher” (od „slash” – ciąć) jest oparty na sztywnych regułach. W filmie zawsze pojawia się postać psychotycznego mordercy zabijającego większą ilość młodych ludzi – zwłaszcza aktywnych seksualnie dziewcząt – z użyciem broni innej niż broń palna. Zabójca sam pada ofiarą głównego bohatera filmu – zwykle ostatniej pozostałej przy życiu bohaterki.

⁷ Clover, *Men, Women and Chainsaws*, s. 47, (tłumaczenie własne).

⁸ Edgar Allan Poe, *The Philosophy of Composition*, w: *Graham's Magazine*, April 1846, s. 165, (tłumaczenie własne).

⁹ McLarty Lianne, *Beyond the Veil of the Flesh. w: The Dread of Difference: Gender and the Horror Film*, red. Barry Keith Grant, Austin, University of Texas Press 1996, s. 237, (tłumaczenie własne).

¹⁰ W. Gull, 1868, cytowany w: Morag MacSween, *Anorexic Bodies: A Feminist and Sociological Perspective on Anorexia Nervosa*, London, Routledge, 1993, s. 13, (tłumaczenie własne).

¹¹ W. Gull, 1874, cytowany w: Gerald F. M. Russell, *Anorexia Nervosa Through Time. w: Handbook of Eating Disorders, Theory, Treatment and Research*, red. G. Szumkler, C. Dare, J. Treasure, Chichester, John Wiley & Sons 1995, s. 6, (tłumaczenie własne).

¹² MacSween, s. 15, (tłumaczenie własne).

¹³ DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) i ICD (*International Classification of Diseases*) są obowiązującymi międzynarodowymi systemami klasyfikacji kodowej i chorób i operacji.

¹⁴ MacSween, s. 248, (tłumaczenie własne).

¹⁵ MacSween, s. 252, (tłumaczenie własne).

¹⁶ MacSween, s. 251, (tłumaczenie własne).

¹⁷ Malson Helen, *The Thin Woman. Feminism, Post-structuralism and the Social Psychology of Anorexia Nervosa*, London, Routledge 1998, s. 103–120.

¹⁸ Malson, s. 163, (tłumaczenie własne).

¹⁹ Malson, s. 184, (tłumaczenie własne).

²⁰ Malson, s. 186, (tłumaczenie własne).

²¹ “You’re not Nightbreed. You’re meat. Meat for the beast.” Barker Clive, *Cabal*, Glasgow, Fontana Press 1989, s. 52.

ER(R)GO

polemiki | komentarze | rozmowy | uwagi

Na lewo od teorii

What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory, red. Judith Butler, John Guillory, Kendall Thomas, Nowy Jork i Londyn, Routledge 2000.

Termin „teoria” od dłuższego czasu budzi wśród niektórych literaturoznawców kontrowersje, a gwałtowne spory dotyczące tego słowa liczą już sobie ponad trzydzieści lat. Jest to o tyle dziwne, że w żadnej innej dziedzinie nauk humanistycznych – nie wspominając o przyrodniczych lub czysto teoretycznych, jak matematyka – konflikt między zwolennikami i przeciwnikami teorii jako takiej zdaje się nie występować; spierają się ze sobą zwolennicy teorii tej lub innej, lecz sam status wiedzy osiągalnej teoretycznie zdaje się nie wzbudzać kontrowersji. Jeszcze dziwniejsze w kontekście wywoływanej przez termin ten agresji wydaje się to, że leży on przeciw u podstaw zachodniej cywilizacji – greckie słowa *theoria* i *theorein* towarzyszą nam przez ponad dwa millennia historii. Czy samo użycie pokrewnego słowa „idea” jest źródłem sporów? Raczej rzadko. Dlaczego więc teoria?

Można powołać się tu na dwa stosunkowo bliskie nam w czasie przekształcenia, które zaznaczyły się szczególnie, choć nie wyłącznie, w obrębie nauk humanistycznych. Chodzi o powstanie w latach pięćdziesiątych szkoły strukturalistycznej pod wpływem antropologii Levi-Straussa, a następnie wyłonienie się z krytyki, a raczej samokrytyki strukturalizmu różnorodnych teorii, czyli tak zwanego poststrukturalizmu czy też postmodernizmu¹. Problemy nauk humanistycznych z teorią bez przymiotnika zaczynają się tutaj – do owego czasu to, co teoretyczne, występowało jako jakaś konkretna teoria (np. marksistowska czy freudowska) i jeśli odrzucało się ją, to na podstawie tego, że niosła ze sobą sposób wyjaśniania kultury, który z takich czy innych *teoretycznych* powodów się odrzucało. Teoria była nieodpowiednia nie dlatego, że była teorią, lecz dlatego, że niosła ze sobą pewne nieakceptowalne czy mało uzasadnione przesłanki.

Strukturalizm zaostrzył pewne konflikty już wcześniej widoczne w naukach humanistycznych. Może najważniejszą kwestią w naszym kontekście jest jego powszechnie obwieszczana „naukowość”. Mimo ogromu potencjału, który uwolnił był strukturalizm, od początku był on obciążony marzeniem o dorównaniu naukom przyrodniczym i teoretycznym właśnie w ich „ściśłości”, co na najbardziej ogólnym poziomie opierało się na powrocie do zasady analitycznej: sprowadzić całą różnorodność zjawisk do niewielkiej ilości prostych i pierwotnych, których te pierwsze są kombinacją. (Jak wiadomo jest to także podstawowa metoda nauk przyrodniczych.) Stąd w literaturoznawstwie preferowanie studiów formalnych, wywodzących się z metod językoznawczych Saussure’a i Praskiego Koła Lingwistycznego, które zainspirowały Levi-Straussa. Wraz z tymi studiami pojawiła się

idea autoteliczności literatury, głosząca, że jest ona pewnym mechanizmem, który rządzi się prawami niemającymi nic wspólnego z mechanizmami rzeczywistości, a więc stara jak nasza cywilizacja zasada, że literatura *przedstawia* (nawet jeśli miałyby to być absolutna nicomość Mallarmégo), została zakwestionowana. Niosło to ze sobą podanie w wątpliwość praktycznie wszystkich podstaw, na których opierała się dotychczasowa krytyka: autonomii autora, jego intencji, moralnej czy użytkowej wartości dzieła itp. Panika tradycyjnego humanizmu była więc uzasadniona: zagrożone zostały podstawy po obu stronach barykady. Dla tradycyjnych krytyków, w rodzaju F. R. Leavisa (w pewnym sensie prekursora krytyki formalnej spod znaku Nowej Krytyki), głoszących moralną wyższość literatury („kultura wysoka, a w szczególności literatura, czyni nas lepszymi, bardziej ludzkimi”) nad naukami przyrodniczymi ukierunkowanymi wyłącznie na skuteczność, strukturalizm był herezją odwołującą się do czysto technologicznych i moralnie obojętnych elementów tego, co literackie. Dla bardziej jawnie upolitycznionych humanistów, czyli głównie krytyków marksistowskich, rozbrat literatury i rzeczywistości oznaczał literacką niemoc w dziedzinie polityki, a więc i przekształcania świata, czyniąc tym samym z *belles lettres* nieodpowiedzialną zabawą klas uprzywilejowanych. Obie więc opcje podejmują krytykę strukturalizmu z pozycji moralnych, choć każda rozumie je inaczej; zarzut brzmi: teoria jest niemoralna, nie ma do zaproponowania nic, co czyniłoby świat lepszym, a taka jest funkcja humanistyki czy ekonomii politycznej. Jest to właściwie odwrotna strona oskarżenia o „naukowość”, czyli zamykania się we własnym systemie: czy fizyka czyni świat lepszym?

W latach sześćdziesiątych, przekonawszy się, że „metody naukowe” poza uporządkowaniem taksonomicznym nie prowadzą zbyt daleko, strukturalizm rozpoczyna swą własną krytykę, której głównym patronem jest Nietzsche i jego dekonstrukcja metafizyki. Prowadzi to do uświadomienia sobie glinianych nóg golema naukowości, szczególnie w humanistyce. Jednak problem teorii pozostaje ten sam: czy teoria nie żywi się wyłącznie swoją formą, a więc czy nie odnosi się wyłącznie do siebie, a co za tym idzie, nie ma żadnego politycznego znaczenia poza wyłącznie symptomatycznym? Pytanie to nabiera szczególnej wagi w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, które są świadkiem eksplozji w humanistyce różnego rodzaju studiów historyczno-politycznych, czyli tzw. studiów kulturowych w różnych odmianach: studiów nad kolonializmem, płcią, rasą, orientacją seksualną, kulturą popularną, mediami itd. Głoszą one głośno swoje oddanie ideom sprawiedliwości, wolności, równości i odrzucają wszelki dyskurs, który nie umieszczałby tych wartości na pierwszym miejscu. O takie właśnie obojętne nastawienie często oskarżana jest teoria z powodów wspomnianych powyżej: jako bezpłodna praktyka intelektualna bez politycznego znaczenia.

Książka pod redakcją Butler, Guillory’ego i Thomasa nie ma na celu ponownego rozpatrywania argumentów dotyczących tego, czy teoria jest polityczna (przez teorię rozumie się tu najszerzej pojętą teorię poststrukturalistyczną, co z kolei rodzi kolejny impas: czy można mówić o jednej teorii czy raczej teoriach?). Redaktorzy piszą:

Pragniemy raczej rozpatrzeć warunki, w których pojawia się to pytanie [pytanie, które jest tytułem książki: *Co pozostało z teorii?*] i naszkicować niektóre sposoby, na które studia literackie w całej swej różnorodności stykają się z lewicową myślą polityczną [podtytuł brzmi: *Nowe prace z dziedziny polityki teorii literackiej*]. Czy istnieją sposoby politycznie ukierunkowanej analizy literackiej, które definitywnie przewyciężyły teorię, i czy po to, by powstała lewicowa analiza literacka, „teoria” musi zostać przewyciężona? Czy studia nad literaturą rozstały się już z teorią? A jeśli tak, czy po tym rozstaniu pozostały niezmienione? Czy często spotykane ostatnio nawoływania do „powrotu do literatury” oznaczają, że teoria została przewyciężona, że po teorii pozostaje literatura? Czy może okaże się, że wraz z takim powrotem będziemy musieli zapytać: jaką naturę ma to, co literackie? W jaki sposób staje się dostępne? Na jakich przesłankach dotyczących języka opiera się literatura i krytyka? Czy literatura pozostaje (taka sama) po teorii?

Są to wszystko pytania niewątpliwie ważne, może nie tyle z racji możliwości doprowadzenia do jasnych odpowiedzi, co przede wszystkim obalenia zbyt łatwo przyjmowanego przez wielu marksistów i postmarksistów jednoznacznego dualizmu teorii i praktyki oraz związanych z tym innych kategorii.

Jakkolwiek zadziwiająco mało miejsca poświęcono w książce temu zagadnieniu, esej Gayatri Spivak ją rozpoczynający wychodzi od tego kluczowego rozróżnienia, sięgając do założycielskich tekstów wszelkiej lewicy, to znaczy do *Kapitału* i *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, gdzie przyjmuje ono postać rozróżnienia pomiędzy wartością użytkową i wymienną. Analizując, w jaki sposób zredagowany przez Engelsa tekst Marksa różni się od oryginału, Spivak pokazuje, jak pierwszy „zracjonalizował” drugiego, uczynił go bardziej „zdroworozsądkowym”, podczas gdy lekcja Marksa opierała się właściwie na dekonstrukcji podstawowej zasady późniejszych marksistów: wartość użytkowa jest zawsze konkretna, a wartość wymienna abstrakcyjna. W rzeczywistości obie są abstrakcyjne właśnie dlatego, że mają formę wartości: nadać czemuś wartość znaczy wyabstrahować coś tak, by można było to zmierzyć. W tym sensie wartość użytkowa, tak jak wymienna, jest abstrakcją czyli fikcją.

Jednak cała teoretyczna analiza Spivak zmierza w jak najbardziej praktycznym kierunku: jak ma się marksizm czy, szerzej, lewicowe ideologie do globalizacji, albo też, ujmując rzecz mniej eufemistycznie, do opanowania globu przez niemal całkowitą abstrakcję kapitału finansowego? Pokrótce odpowiedź brzmi: ideologie te w znacznej mierze przyczyniły się do uczynienia z kuli ziemskiej abstrakcyjnej siatki południków i równoleżników kontrolowanej na ekranie komputera i zarządzanej z metropolii tak, jakby nikt tam nie mieszkał. Marksistowska teleologia nie różni się pod tym względem od kapitalistycznej, ekonomia polityczna wymaga takiego samego rodzaju pracy, której modelem jest praca w fabryce, a więc ogólna industrializacja i urbanizacja; różnica polega głównie na redystrybucji wartości dodatkowej (słynne: „każdemu według potrzeb”). Cała machina gospodarki opartej na wymianie towarowej czy, później, na elektronicznym kapi-

tale finansowym, po to, by funkcjonować, potrzebuje oczywiście prawa, które uwalnia jednostkę od wszystkich zależności poza czysto finansowymi, czyli, innymi słowy, prawa robienia, czego się chce bez zwracania uwagi na innych (w pewnych ogólnych granicach). Jednak gdy spojrzymy na te procesy, które są dziedzictwem europejskiego Oświecenia, z perspektywy społeczeństw nienależących do Zachodu, szczególnie tych najbiedniejszych, wyłania się przed nami szereg niewygodnych etycznych pytań. Czy posługiwanie się poza Zachodem abstrakcyjnym modelem społeczeństwa obywatelskiego (jak ujmuje to Spivak) nie służy przede wszystkim bezlitosnemu bogaceniu się metropolii kosztem destrukcji lokalnych *epistemes* dysfunkcyjnych dla kapitalizmu? Czy kolonializm musi być rzeczywiście związany z „obcym” w jakimkolwiek konkretnym sensie (rasowym, narodowym itd.)? Czy nie wciela się raczej w przedstawiciela międzynarodowej korporacji, który fizycznie nie wygląda obco i etnicznie przynależy do lokalnej kultury? Czy etyczne jest głoszenie przez organizacje takie jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy czy Organizacja Światowego Handlu, a także zachodnich teoretyków (choć Spivak mówi raczej o zurbanizowanej Północy i wiejskim Południu), telosu produkcji przemysłowej i urbanizacji („jeśli chcecie z nami współpracować, musicie poddać się modernizacji”) pomimo ogromnych zmian w produkcji fabrycznej w epoce postfordyzmu i wzrostu znaczenia kapitału finansowego? Czy znaczne niekapitalistycznie „wsteczne” rolnicze obszary naszego globu, które nie uczestniczą lub uczestniczą tylko marginalnie w handlu światowym i wiodą nierzeczywiste życie zjawy unoszącej się gdzieś ponad czy poza twardą wirtualną „rzeczywistością” globalnej gospodarki można uważać za istniejące tylko o tyle, o ile da się je wykorzystać, to znaczy umieścić jako łup w geograficznej przestrzeni komputera? (Szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę efekty zorientowanego na handel zarządzania obszarami rolniczymi, czyli na przykład sztucznego nawożenia monokultur wysokoproduktywnych zbóż, które wyniszczą glebę.) Czy mniej produktywny system musi być odrzucany jako „zaściankowy”? (Spivak ciekawie łączy to oskarżenie z głosami – na przykład Salmana Rushdiego – uznającymi za „zaściankowe” właśnie pisanie w językach niemających za sobą siły kapitału).

Całe to rozumowanie prowadzi do pewnych teoretycznych przemyszczeń w całym obszarze dyskursu o Innym, tak popularnym w ostatnich latach. Samo odniesienie się do Innego jako Innego (które, na marginesie, również zawiera konieczność zakwestionowania moich praw jako wolnej – w liberalnym sensie – jednostki), czy to w swojej religijno-etycznej (Levinas) czy też bardziej polityczno-etycznej formie (Derrida), opiera się na imperatywie gościnności, która, przełożona na poruszone przez nas zagadnienia, byłaby gościnnością Zachodu (czy też Północy). Jednak podejście takie, czyniące z cywilizacji zachodniej rozdawcę gościnności sprowadza całe zagadnienie do dyskusji nad tożsamością Zachodu, a wraz z tym problem supremacji powraca tylnymi drzwiami. Spivak proponuje inne ujęcie pojęcia inności – odmiennym imieniem inności może być dla niej *przestrzeń*, a nie koniecznie *visage*. Efektem takiego przewartościowania powinno być uświadomienie sobie przez Zachód, że istnieje wiele rzeczy, których może się on nauczyć od uważanych do-

tychczas za zacofane społeczności, szczególnie jeśli chodzi o relacje ze swoim miejscem na ziemi, które nie jest rozumiane jako abstrakcyjny punkt na ujednocionej siatce Merkatora i „dopasowanie odpowiedzialnego myślenia prekapitalistycznych społeczności do abstrakcyjnych demokratycznych struktur społeczeństwa obywatelskiego (...), by odnaleźć imperatyw w nieokreślonej radykalnej odmienności innego miejsca na planecie po to, by przekształcić racjonalny imperatyw kapitalistycznej globalizacji” (s. 17).

Należałoby jednak zapytać, gdzie można znaleźć te prekapitalistyczne formy poza sytuacjami skrajnie nietypowymi jak australijska pustynia albo amazońska dżungla. Czy w postkolonialnym świecie, gdzie kraje nieodgrywające roli w handlu międzynarodowym znajdują się w stanie ruiny spowodowanej przez rabunkową gospodarkę lokalnego socjalizmu lub kapitalizmu, albo też toczy się w nich wojna, można mówić o jakichś prekapitalistycznych strukturach w innym niż abstrakcyjnym sensie. Poza tym wyraźne rozróżnienie pomiędzy ekologią a technologią czyni z tej pierwszej jak i z Natury pewną mityczną wartość, do której odwoływanie się może prowadzić do bardzo wątpliwych rezultatów (można tu przypomnieć stosunek do pracy na roli Heideggera i co z tego wynikło). Chodziłoby raczej o przemyślenie na nowo nie tylko pojęcia gościnności i jakby zwrócenia go we własnym kierunku (gość doznaje gościnności gospodarza, ale nie jest to jego zysk), ale również technologii, która jest *jedynym* sposobem odnoszenia się człowieka do Natury, nasza jej wizja jest już zawsze zapośredniczona przez technologię, w jakimkolwiek stadium by one nie była. W tam sensie natura jako taka nigdy dla nas nie istniała, a prawdziwa ekologia może być tylko właściwie rozumianą, czyli odpowiedzialną technologią². Wszystko to wiąże się oczywiście również z poruszonym przez Spivak problemem praw jednostki, które, gdy pojmowane są w wymiarze wyłącznie abstrakcyjnym, mogą obrócić się z gwaranta wolności, o czym myślało Oświecenie, w usprawiedliwienie ucisku i bezprawia doświadczanego przez całe społeczności (a termin „społeczność” obejmuje tu również wzajemne oddziaływanie na siebie ekosystemu i powiązanej z nim niezaawansowanej technologicznie populacji) z chęci zysku i podobnych zorientowanych na rynek pobudek.

Krytyka Oświecenia i racjonalizmu z pozycji etycznych dowodząca, że nie istnieje tylko jeden właściwy, „racjonalny” sposób bycia człowiekiem, to jedna z typowych cech teorii postmodernistycznej, co zadaje kłam po pierwsze temu, że teoria rozmija się z etyką, a po drugie, że to studia kulturowe zmusiły teorię do postawienia sobie politycznych pytań. Jeżeli już istnieje tu jakieś następstwo, to jest ono dokładnie odwrotne. Gdyby można uznać kogoś lub coś za protoplastę studiów kulturowych (za takiego uważa się w anglosaskim świecie Raymonda Williama), to byłaby to z pewnością Szkoła Frankfurcka, która sama nazwała się *teorią* krytyczną i taką też była. Co więcej, to Adorno i Horkheimer w *Dialektyce Oświecenia* zapoczątkowali jego krytykę w filozoficzno-politycznym sensie. Obecne studia kulturowe różnią się od analiz Adorna przede wszystkim tym, że porzucają ideę pożądaną całości (nawet jeśli tylko miałyby się ona ukazywać w mesja-

nistycznej perspektywie), jednak zasługę ukazania etycznych i politycznych konsekwencji „całościowego” ideału należy przypisać przede wszystkim teorii post-strukturalistycznej, a nie lewicowym nurtom politycznym, które bez pomocy tej teorii nie potrafiły krytycznie przemyśleć Marksa (również głosiciela całości). Tego, co może nam mimo wszystko zaproponować Oświecenie, broni w artykule pt.: „Krytyka ekstremalna” John Brenkman i w tym sensie jest to ukryta polemika z pracą Spivak.

Brenkman poddaje krytyce dość powszechną w studiach kulturowych postawę, która głosi wszem i wobec, że jest postoświeceniowa, postmodernistyczna, postpolityczna i post-„państwowo-narodowa”. W związku z tym traktuje republikańskie tradycje zachodniej myśli demokratycznej jako współwinne za szkody wyrządzone na świecie przez kapitalizm i pragnie je przewyciężyć. Jako przykład takiej postawy Brenkman podaje sposób, w jaki redaktorzy periodyku *Public Culture* odnieśli się do reakcji zachodnich intelektualistów na fatwę wydaną przez Chomeiniego na Salmana Rushdiego. Między innymi napisali oni:

Naszym zdaniem polityczny problem *Szatańskich wersetów* dotyczy po części praw ludzi do odrzucenia lektury, a szczególnie takiej lektury, którą autorytety obdarzone przez daną grupę szacunkiem uznały za nieodpowiednią [...] Pewne kręgi w świecie islamskim twierdzą, że krytyka – stworzona społecznie, politycznie i kolektywnie – może poprzedzać indywidualny akt lektury³.

Oczywiście nie można się nie zgodzić z Brenkmanem, że opinia uznająca „prawo” ludzi do nieposiadania praw świadczy o żenującej hipokryzji tych, którzy ją głoszą. By mieć możliwość popierania podobnych sądów, redaktorzy ci muszą znajdować się w przestrzeni kulturowej, która pozwala im na publikację ich periodyku, czyli wyrażanie krytycznej refleksji i sceptycyzmu odnośnie do doktrynalnej władzy, a to wszystko toleruje tylko liberalna sfera publiczna przez nich krytykowana. Problemy zaczynają się jednak, gdy Brenkman szuka teoretycznego wsparcia dla wartości sfery publicznej w analizach Hannah Arendt dotyczących koniecznego związku wolności i sfery publicznej w demokracji greckiej. Przeciwwstawiając wywiedzioną z Arystotelesa zasadę, że najwyższą formą ludzkiej samorealizacji jest uczestnictwo w polityce, twierdząc, że bycie obywatelem jest najwyższą formą podmiotowości, ponieważ właśnie stąd wywodzą się wszystkie formy ludzkiej wolności, zapomina on o drugiej części paradygmatu Arystotelesa: wolnym obywatelem jest ten, który nie musi pracować, zarabiać na życie. Jest to dla Arystotelesa warunek *sine qua non* uczestnictwa w życiu publicznym; inaczej obywatel poddany jest konieczności, która wyklucza go ze sfery politycznej z prostego powodu praktycznego i teoretycznego: braku czasu i braku obiektywności z chęci zysku. (Ten akurat argument mimo dwóch i pół tysiąca lat nie stracił nic na aktualności, a jest ona znacznie bardziej bolesna w Polsce 2001, niż w USA 2000.) Można wprawdzie twierdzić, że „Grecy żyjący razem w *polis*, załatwiali swoje sprawy za pomocą mowy, poprzez przekonywanie, odrzucając przemoc, niemy przymus”⁴, ale taki obraz społeczeństwa, w którym główną siłą roboczą stanowili

niewolnicy, to również hipokryzja o znacznym ciężarze. By jedni mogli zażywać wolnego dyskursu i perswazji, inni musieli doznawać przemocy. Dość bezkrytyczne powoływanie się na Arendt jest u Brenkmana tym bardziej dziwne, że w innym kontekście sam zauważa, że sfery wolności i przemocy mogą działać jak sprzężenie zwrotne:

radikalna wolność dotycząca płci, politycznej i artystycznej wypowiedzi, publicznych zgromadzeń itd. musi uporać się z inną gałęzią nowoczesnego libertarianizmu – gałęzią neoliberalną – opierającą radykalną wolność na prawie jednostki do nieograniczonej pogoni za materialnym zyskiem i zasadniczo odrzucającą pomocową rolę państwa (s. 132).

Wracamy więc znowu do problemu postawionego przez Spivak, związku praw jednostki z przemocą: fizyczną, gospodarczą, intelektualną. Oczywiście nie chodzi tu o wulgarne zrównanie Praw Człowieka z eurocentryzmem czy neokolonialną dominacją, ale o przemyślenie tych swobód w świetle niezbyt chwalebnych zjawisk usprawiedliwianych prawem jednostki do..., mając na uwadze, że sfera publicznej wolności składa się nie tylko z jednostek, ale i społeczności, a owe społeczności nie są tym, czym chcieliby je uczynić piewcy komunalizmu głoszący „prawo” do wolności od wolności w imię prawa do zachowania kulturowej tożsamości.

Jest to niewątpliwie problem niezwykle skomplikowany, prawdziwa aporia współczesności. Ale może właśnie o to chodzi. Może ta nieciągłość, czy brak organicznej łączności pomiędzy teorią a polityką stanowi właśnie o wartości tego połączenia. To, że nie można opracować modelu sprawiedliwego społeczeństwa (która to idea jest tak samo regulatywna jak idea dobra) świadczy raczej o sile teorii niż jej słabości – umożliwiała otwarte, nigdy niekończące się wartościowanie i poprawianie naszych instytucji i całej sfery publicznej, której przyszłego kształtu nigdy nie można przewidzieć.

Inną cechą studiów kulturowych, którą Brenkman poddaje krytyce, jest to, że prezentują się one jako dyskurs, w którym dochodzi do przewyciężenia literatury, kultury wysokiej i dyscyplinarności, podczas gdy mają one udział we wszystkich tych dziedzinach: istnieją poprzez periodyki, eseje i książki; wymagają wyalienowanej postawy w stosunku do obiektów kultury; używają zuniformizowanych metod, tematów i norm dyskursywnych (płeć/rasa/klasa). Co więcej, cały intelektualny horyzont studiów kulturowych opiera się na projektach, które skrytykowały się w oparciu o dzieła literackie (Derrida-Mallarmé, Kristeva-Lautréamont, Said-Conrad, Jameson-Balzac, Deleuze-Proust, Baker-Ellison, Gilbert i Gubar – siostry Brontë, Barthes-Racine itd.); bez nich pozbawione zostałyby procedury interpretacyjnych. Zarzut ten ma również inne przełożenie: jeśli weźmiemy pod uwagę zawartość tomu, o którym mowa, a szczególnie jego podtytuł, szybko przekonamy się, że tylko w niewielkim stopniu jest on zbieżny z pomieszczoną tu zawartością. Z dziewięciu esejów, które składają się na książkę, tylko dwa (!) – „Literackość w teorii” Jonathana Cullera i wspomniana już „Krytyka ekstremalna” Johna Brenkmana – dotyczą bezpośrednio (pod)tytułowego zagadnienia, czyli relacji li-

teratury, polityki i teorii. Dwa inne, Marjorie Levinson „Obrazując przyjemność: kilka wierszy Elizabeth Bishop” i Jeffa Nunokawy „Etyka protestancka i duch anoreksji: przypadek Oscara Wilde’a”, stanowią interpretacje konkretnych utworów i choć same w sobie są interesujące (szczególnie drugi z nich) oraz teorią mocno „naładowane”, do problemów relacji pomiędzy wspomnianymi powyżej pojęciami nie wnoszą nic istotnego (pierwszy rozpada się na teoretyczny wstęp i interpretację, która jest z nim nadzwyczaj luźno powiązana). Oba są politycznymi i teoretycznymi interpretacjami, które jednak nie mówią nic o statusie swej polityki i teorii, chyba że przyjmiemy, iż sam akt wykorzystania teorii do politycznych celów jest już głosem w dyskusji. Można i tak, ale wtedy wypadaloby zmienić tytuł na *New Works in the Politics of Literary Theory*.

Kolejne trzy eseje: „Redefiniując świeckość” Williama E. Connolly’ego, „Powrót realizmu a przyszłość przygodności” Michaela Bérubégo i „Argumenty «jak rasa»” Janet E. Halley, chociaż dotyczą zarówno polityki, jak i teorii, nie mają nic wspólnego z teorią *literatury*.

Esej Connolly’ego, jak mówi już jego tytuł, próbuje pokazać, że nasze rozumienie świeckości jest na w pół martwe i przestarzałe, ponieważ jego znaczenie jest nierozzerwalnie związane z chrześcijaństwem w ramach lub w opozycji do którego powstała. Dlatego też klasyczne pojmowanie tego terminu nie zdaje egzaminu we współczesnym wielokulturowym społeczeństwie. Świeckość oznaczała obszar publiczny, z którego poglądy walczących frakcji chrześcijaństwa musiały zostać usunięte w sferę prywatności, by umożliwić społeczne współżycie. Ostatecznie na sposób filozoficzny dokonał tego Kant, wprowadzając pojęcie uniwersalnej, czystej religii i przygodnych jej manifestacji – jako sekt. (Co ciekawe, Kant czyni to w dziele poświęconym Uniwersytetowi – w „Konflikcie fakultetów” – który stanowi tu model społeczeństwa.) To, co wspólne wszystkim odłomom chrześcijaństwa, staje się uniwersalną „religią racjonalną”, która, jako moralność, jest rozumem praktycznym. To rozum właśnie tworzy tak sferę publiczną jak i teoretyczną.

Connolly kwestionuje takie pojmowanie intersubiektywności, wprowadzając pojęcie „sądu trzewiowego” (*visceral judgement*), który odpowiada mniej więcej instynktom Nietzschego. (Należy tu zaznaczyć, że pojmował je on jako kulturowo wytworzone nastroje i uczucia, a nie nagie biologiczne siły.) Instynkty to proto-myśli, które jednak nie mogą być pojmowane jako myśli uformowane, lecz nieuświadomione. Wszyscy posługujemy się takimi sądami w naszym życiu. Co więcej, stanowią one jego kreatywny element: ponieważ rozum może poruszać się jedynie w danym paradygmacie, jedyną szansą na wprowadzenie w życie nowych sposobów myślenia jest właśnie działanie niespodziewanych i niekontrolowanych mocy kierujących sądami trzewiowymi (podobne intuicje wyrażają w *Kapitalizmie i schizofrenii* Deleuze i Guattari, gdy mówią o „liniach ucieczki”). Językowe modele myśli i dyskursu nie uwzględniają tak rozumianych instynktów. Connolly’emu nie chodzi o eliminację racjonalności, ale o przyznanie, że działa ona zawsze wspólnie z trzewiowymi sposobami myślenia i uwzględnienie tego w tworzeniu nowej przestrzeni publicznej czy świeckiej, w której mogłyby się poruszać i

porozumiewać różne metafizyczne perspektywy, zarówno religijne jak i niereligijne.

Wymaga to oczywiście przyznania, że każda perspektywa, jakkolwiek byłaby dla mnie cenna, jest możliwa do zakwestionowania. Lecz taka jest przecież, jak pisze Kierkegaard, natura żywej wiary: musi ona napotkać w samej sobie swój brak, by wierzący mógł poczuć się odpowiedzialny za tę stratę i podjąć wysiłek realizacji jej pełni. Także niewierzący w pewnym sensie nieustannie potykają się o swą wiarę, wybiegając w przyszłość projektem życia nieuwzględniającym własnego końca. Można by jednak zapytać, czy autor nie złapał się we własne sidła. Czy „spiralny” koncept wiary Kierkegaarda, który służy teoretycznemu podbudowaniu politycznego argumentu, można zastosować do wiary innych religii niż dziewnastowieczne chrześcijaństwo? Czy takie rozumienie wiary nie było już samo świadectwem jej kryzysu w obrębie europejskiej cywilizacji i konieczności legitymizacji tego kryzysu *jako* wiary?

Esej Bérubégo odwołuje się do słynnej mistyfikacji sprzed paru lat, kiedy to akademicki fizyk Alan Sokal umieścił w znanym periodyku artykuł interpretujący zjawiska i prawa fizyczne, używając rozmaitych teorii popularnych w dyskursie postmodernistycznym, który opiera się, ogólnie rzecz biorąc, na społecznym konstrukcjonizmie, czyli założeniu, że to, co nazywamy rzeczywistością, nie jest obiektywne w absolutnym sensie, lecz ma naturę konstrukcji społecznej, co czyni ją obiektywną tylko w sensie relatywnym, „międzyludzkiem”. Zostało to podane w formie umożliwiającej aneksję opisywanych fenomenów przez różnorodne opcje popularne we współczesnych naukach humanistycznych (np. dynamikę płynów przedstawiono jako dziedzinę zjawisk ważną dla teorii feministycznych itp.). Esej został entuzjastycznie przyjęty przez kręgi, do których był skierowany, jednak okazało się, że napisano go, by ośmieszyć teorie oparte na epistemicznym relatywizmie i przedstawić je jako obskurancie.

Autor odtwarza debaty dotyczące natury rzeczywistości, które odbył z Sokalem i innymi, lecz główny ciężar argumentów wyprowadza z własnego doświadczenia jako ojca dziecka z syndromem Downa. Po pierwsze, pomimo że syndrom ten jest zjawiskiem genetycznym, a więc „czysto obiektywnym”, jest również zjawiskiem społecznym: wiele cech psychicznych i behawioralnych, które przypisywano osobom dotkniętym tą chorobą, było efektem społecznej strategii zamykania takich ludzi w zakładach, a nie biochemii molekularnej trysomii-21. Pokazuje to, iż nasze rozumienie tego, co jest nagim, obiektywnym faktem, a co nim nie jest, samo jest faktem społecznym. Co więcej, jak pisze Bérubé: „nawet gdyby jutro udowodniono, że każda politycznie znacząca forma ludzkiej różnorodności od rasy poprzez płeć, orientację seksualną do orientacji *politycznej* jest w jakiś sposób nieodwracalnie zapisana w naszych genach, nie wpłynęłoby to w najmniejszym stopniu na moje społeczno-konstrukcjonistyczne podejście do praw człowieka” (s. 147). Innymi słowy: nie istnieje konieczny związek pomiędzy genetycznym i etycznym fundamentalizmem; materii genetycznej nie można czytać w ten sam sposób co materii społecznej. Jeśli chodzi nam o stworzenie przestrzeni

publicznej nieopartej na przymusie (a tylko taką można nazwać w pełni publiczną), sprawiedliwość społeczna musi opierać się na podstawach konstrukcjonistycznych bez względu na biochemiczny status poszczególnych ludzi czy ich poszczególne właściwości. Przekonanie moralnych fundamentalistów o tym, że można znaleźć trwałą i niezmienną podstawę praw człowieka, jest i politycznie i teoretycznie niebezpieczne, ponieważ zachęca do wiary w to, że kiedyś będzie można spocząć na laurach i przestać martwić się o to, że faszyzm czy eugenika powrócą.

Na argument mówiący, że sytuacja walki o prawa mniejszości seksualnych jest analogiczna do walki o zniesienie segregacji rasowej, często powołują się walczące o te prawa grupy. Esej Halley próbuje pokazać, że jest to taktyka krótkowzroczna, a co gorsza wywołująca niepotrzebne napięcia społeczne między różnymi środowiskami dopominającymi się szacunku. Analizując różne sposoby konstruowania inności seksualnej i śledząc precedensy w amerykańskim prawie odnoszące się zarówno do orientacji seksualnej, jak i rasy, pokazuje ona, że, po pierwsze, pozorne podobieństwo sytuacji przy bliższym rozpatrzeniu traci teoretyczne podstawy, a po drugie, używanie takich argumentów jest politycznie szkodliwe, gdyż z jednej strony antagonizuje czarną społeczność (może tu chodzić o każdy rodzaj pretensji od: „nawet gdybym chciał, nie mógłbym ukryć mojego koloru skóry” po „mniejszości seksualne odbierają nam publiczne środki przeznaczone na akcje antydyskryminacyjne, choć są to środowiska w większości bardziej białe i zamożniejsze niż czarni”), a z drugiej może prowadzić do tego, że w szerszej świadomości społecznej niezaangażowanej w te spory jedni staną się znakiem drugich, co ograniczy dyskusje wyłącznie do kręgu zainteresowanych, gdzie cała energia wyczerpie się w antagonizmie, podczas gdy większość pozostająca na zewnątrz tych debat osiągnie stan przesylenia i straci chęć zrozumienia.

Mniejszości seksualnych dotyczy także esej „Strefy prywatności” Michaela Warnera. Opisuje on praktyki zastosowane pod koniec lat dziewięćdziesiątych przez administrację Nowego Jorku pod przywództwem burmistrza Giulianiego wprowadzające między innymi przepisy strefowe, by ograniczyć „przybytki dla dorosłych”. Regulacje te przypominają po części te wprowadzane nie tak dawno w Polsce zakazujące otwierania w określonych odległościach od szkół, kościołów itp. miejsc takich jak punkty sprzedaży alkoholu, tyle że w przypadku Nowego Jorku chodziło głównie o usługi związane z seksem. Destrukcyjny wpływ tych nowych przepisów na kulturę gejów opisuje Warner często na sposób elegijny („przystanie wzdłuż rzeki Hudson – przez dziesięciolecia legendarne miejsce spotkań gejów, a ostatnio kolorowej młodzieży – zostały zamknięte, ogrodzone...”, s. 79), oskarżając władze o odbieranie gejom możliwości tego, co nazywa *public sex*, a co można by chyba przetłumaczyć jako „publiczne zachowania seksualne”. Wracamy tu więc znowu do sporów o przestrzeń publiczną oraz sposoby jej tworzenia i zamieszkiwania w społeczeństwie obywatelskim. Warner twierdzi, iż państwo zamiast pluralistycznie wspierać demokratyczną sferę publiczną, uniwersalizuje normy heteroseksualnych par małżeńskich, prywatyzując zachowania seksualne. Przez „publiczny seks” autor rozumie miejsca poza własnym mieszkaniem, w któ-

rych geje spotykają się by uprawiać anonimowo seks (parki, bary, kluby, łaźnie itp.) oraz „instytucje wspomagające” jak gejowskie porno-shopy czy księgarnie. Obronie całej tej kultury i prawa do niej jest poświęcony jego esej. Jednak przytoczone argumenty brzmią dla człowieka z zewnątrz dość wątpliwie. Warner twierdzi, że seks w miejscu publicznym jest bezpieczniejszy, ponieważ ci, którzy współtworzą tę kulturę, przykładają dużą wagę do redukcji ryzyka. Dlaczego jednak anonimowy seks np. w łaźni miałby być bezpieczniejszy niż seks w prywatnym mieszkaniu? Dlatego, że można tam znaleźć bezpłatne prezerwatywy? Przedłużeniem tego argumentu jest także uprawomocnienie pornografii: jest ona bezpieczniejsza niż seks „na żywo”. Taka perspektywa zakłada już jednak anonimowy seks jako neutralną normę. Trudno jednak uznać za wartość samą w sobie taki seksualny konsumeryzm, a argument, że obie strony wyrażają zgodę na wzajemne urzeczowienie, nie jest zbyt przekonujący. Czy sprowadzenie innego człowieka do roli obiektu dostarczającego przyjemności (lub zysku) nie jest metodą tych, przeciw którym Warner protestuje? (Podajemy tu jednak krytyce tylko *etyczną* wartość oskarżeń; gdy chodzi o *prawne* zakazy, o których mowa, nie mają one z etyką nic wspólnego: wartość nieruchomości zwiększa się, gdy w okolicy brak „przybytków dla dorosłych”).

Pornografia ma zagrażać również amnezji oddzielającej seks i seksualność od kultury publicznej – wyobrażenie obywatela jako seksualnie obojętnej abstrakcji zakłamuje rzeczywistość. Warner mówi także o „respektowaniu przyjemności”. Co więcej, twierdzi, że gejowska pornografia jest niezbędną w formowaniu tożsamości w tej grupie; uważa nawet, że „pornografia umożliwia nieprzewidywalne formy doświadczenia” (s. 103). Drugie z tych twierdzeń wydaje się raczej chybione (czyż może być coś bardziej powtarzalnego niż pornografia? Zawsze ogląda się ten sam film), pierwsze dla kogoś spoza grupy jest nieweryfikowalne. Ale może nie o weryfikację tu chodzi.

Warner wyraża się sarkastycznie o tych, którzy „postępują zgodnie z prawami *decorum*” (s. 100); może jednak warto się zastanowić, co to słowo znaczy. Prawa rządzące tą sferą podlegają oczywiście dyskusji i mogą ulegać radykalnym zmianom, jednak u ich źródeł leży *pozbawienie* się części przyjemności na rzecz przestrzeni publicznej, w której żyjemy. Wyobrażenie tej przestrzeni jako obszaru pozbawionego nierozwiązywalnych konfliktów jest podobną mrzonką jak komunistyczne państwo, w którym wszyscy będą racjonalnie szczęśliwi. Przestrzeń publiczna ponad konfliktami wymaga pewnego rodzaju odwróconej gościnności: w przestrzeni tej rezygnują częściowo z prawa do przyjemności, czyli z *części swej tożsamości* na tyle, na ile to potrafię: ze swej religii, orientacji seksualnej, lojalności za wszelką cenę w stosunku do grupy, z której się wywodzę itp. Tylko w ten sposób sfera publiczna może powstać. I nie jest to kolejne odgrzewanie ideału uniwersalnego i koniecznego człowieczeństwa; to po prostu rezygnacja z części siebie, po to by można żyć razem. Przestrzeń publiczna nigdy nie pokryje się z całością działań jej członków – zawsze jakieś czynności będą musiały być sprywatyzowane, aby sfera publiczna mogła istnieć. Idea pełnego upublicz-

nienia człowieka, czyli upublicznienia jego prywatności, jest właśnie martwą ideą uniwersalnego człowieczeństwa. Poszanowanie cudzej przyjemności zakłada również źródłową neutralność przyjemności – podchodząc do sprawy racjonalnie, cudza przyjemność nie powinna mnie obchodzić – jest to jednak całkowita abstrakcja: przyjemność jednej grupy wyznającej dane wartości jest prawie zawsze nieprzyjemnością innej o innych wartościach (wspomniane wcześniej sądy trzewiowe zawsze wywołają antagonizm). Należałoby się więc zastanowić, czy przykład Kanta jest taki zły: w sferze publicznej może uczestniczyć tylko człowiek „powszechny”, podmiot Praw Człowieka, podczas gdy cała sfera jednostkowo-preferencyjna podlegałaby prywatyzacji (a nie *penalizacji* – pornografii, podobnie jak praktyk religijnych, nie można zakazać). Takiej rezygnacji (podkreślamy tu *dobrowolność* rezygnacji, nie przymus) nie można rozpatrywać jako ograniczenia wolności, ponieważ jest ona właśnie *podjęciem* wolności, o której mówienie ma sens jedynie w obszarze tego, co publiczne: egoista jest tylko ślepy, nigdy wolny. Brak zawsze renegocjowalnego *decorum* oznacza brak sfery publicznej, a zatem brak wolności. Dlatego, w świetle powyższych rozważań, podstawowa teza Warnera, że *decorum* oznacza autoamputację, która zaprzecza godności ludzkiej i szcunkowi należnemu każdemu sposobowi bycia człowiekiem, wydaje się oparta na sprzecznych przesłankach.

Oczywiście pozostaje świadomość, że ten wspomniany wyżej „człowiek powszechny” to europejski wytwór niemający odpowiednika w innych kulturach, jednak „europejski” nie musi znaczyć „eurocentryczny”. Przecież jest to sposób na pokojowe, niedominacyjne współistnienie kultur (a nie egzystowanie obok siebie pozbawione współtworzenia wartości), który nie przystaje do jakiegokolwiek jednolitej, etnicznej kultury, ponieważ leży poza jej horyzontem pojęciowym. (Należy zauważyć, że nie przystawałby on również do kultury europejskiej z czasów, gdy była ona ideologicznie w miarę jednolita: przed reformacją, jeśli chodzi o Zachód, lub przed schizmą wschodnią w ogóle).

Dodatkowo należałoby podnieść jeszcze dwie ważne kwestie, których cały tom jest dobrym (czy może raczej niedobrym) przykładem. Po pierwsze, o czym już wspomnieliśmy, czy powszechna wydawnicza polityka „naciągania worka” nie jest zabójcza dla humanistyki jako takiej, a rynku wydawniczego w szczególności? „Naciąganiem worka” nazwałem tu włączanie do tomu poświęconego teorii literatury prac, które z *tytułowym* zagadnieniem nie mają nic, albo mają niewiele wspólnego. Większość (!) *What's Left of Theory?* składa się z takich właśnie tekstów. Można oczywiście powiedzieć, że granica między tym, co literackie i nie, jest płynna, że książki prawnicze, na przykład, czy uchwały rady miejskiej miasta Nowy Jork to też pewien rodzaj literatury, jednak nie do takiego rozumienia odwołujemy się najczęściej, gdy mówimy o teorii tego, co literackie. Czy tytuł, który wprowadza w błąd (i nie sadzę, by chodziło tu o prowokację), nie jest zabójczy dla obiegu książki? Z problemem tym wiąże się inny, który można by nazwać „interdyscyplinarnością” (z emfazą na cudzysłów, w odróżnieniu od „zwykłej” interdyscyplinarności, owocnej, a nawet niezbędnej): czy gdy wykładowca literatury pi-

sze o teorii i polityce, całkowicie (jak Warner, Bérubé) lub prawie całkowicie (jak Spivak) pomijając literaturę w sensie *belle lettres*, mamy do czynienia z teorią literatury? Pytanie tylko z pozoru jest śmieszne, ponieważ jeśli założymy, że tak, to stosunek: dwa artykuły o polityce teorii literackiej do pięciu o teorii i polityce (pozostałe dwa, jak mówiliśmy, choć traktują o polityce w literaturze, nie mówią wiele o polityce jej teorii), zmieniłby się na: siedem artykułów napisanych przez wykładowców literatury, w których teoria i polityka w różny sposób są obecne, do dwóch napisanych przez nie-literaturoznawców (politolog i prawnik), czyli na całkiem przyzwoity stosunek uzasadniający tytuł. Czy sama forma książki nie jest dowodem mentalnego chaosu, w którym znajduje się Akademia?

Wróćmy jednak na koniec do naszego podstawowego pytania: gdzie znajduje się teoria literatury? „Wszędzie” odpowiada Jonathan Culler w tekście „Literackość w teorii”. Wygląda na to, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat większość dziedzin humanistyki przejęła i zastosowała do opisu świata koncepcje pochodzące z dziedziny studiów literaturoznawczych. Wiedza przyjmuje obecnie formy literackie. Jednakże cały ten proces odbywa się jakby pod nieobecność głównego sprawcy: literatura wraz z nastaniem kultury masowo-obrazkowej, oskarżana o elitarność i umacnianie dominującej ideologii, traci (już straciła?) centralne miejsce jako przedmiot badań (choć do końca nie można być tego pewnym – mówiliśmy już o tym: u źródła większości koncepcji współczesnego horyzontu teoretycznego leżą dzieła literackie). Teoria literacka nauczyła nauki humanistyczne (i nie tylko) tego, że zbudowane są z fikcji, jednak ta fikcja potrafi tworzyć obiektywny świat, w którym żyjemy. W tym świetle, a także biorąc pod uwagę fakt, że najbardziej chyba podstawową cechą tekstu literackiego jest opieranie się samemu sobie i wykraczanie poza to, co wydaje się mówić, może przyjdzie nam jeszcze kiedyś powrócić do literatury. Kto jednak będzie wtedy wiedział, jak czytać?

Przypisy

¹ Terminy te nie są oczywiście synonimami. By sprecyzować czym się różnią napisano już dziesiątki jeśli nie setki prac, które do niczego konstruktywnego nie prowadzą. To samo dotyczy kwestii, czy można mówić o poststrukturalizmie w sensie innym niż czysto historyczny – tego, co przyszło po strukturalizmie. Rozważanie sensowności tych zagadnień nie mieści się jednak w ramach tego omówienia.

² Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, przeł. Jeffrey S. Librett, Minneapolis, University of Minnesota Press 1997, s. 41.

³ *Public Culture* 1:2 (wiosna 1989) cytowane w *What's Left of Theory*, s. 126.

⁴ Hannah Arendt, *Between Past and Present: Eight Exercises in Political Thought*, Nowy Jork, Penguin 1977, s. 22–3, cytowane w *What's Left of Theory*, s. 131.

„Belle lettre” o I(mperium) O(ntyicznym) Sauny – Andrzejowi Chojeckiemu

Prototekst, o którym mowa, jest w *post scriptum* tej notki stał się dla mnie *pretekstem* do ponownienia korespondencji z jej Autorem. IO, wydana kilkanaście lat temu książka Andrzeja Chojeckiego, w istocie cała była listem: *belle lettre* o Im- perium Ontycznym. Poniższy collage jest więc skróconą, opatrzoną glossami historią korespondencji, która zaczęła się następująco¹:

Cześć Pawełku,

2 X 2B = ?

Ściskam Cię tak, jakbym trzymał szota przy 5-6°B

PS: Gdybyś chciał coś dopisać do tego, co pisalesz o IO, byłoby wspaniale. Zatem czekam na to z utęsknieniem, a jeżeli nic Ci nie wyjdzie, to zajmę się prototekstem.

Andrzej

(prywatny list-notatka na kserówce)

Gdańsk, 15 II 1987

Przyjacielu,

Pisałem to, ale muszę Ci wyznać, że do końca nie był przekonany, czy dobrze robię. Chciałem wypowiedzieć to, co jest moim przeświadczeniem, ale przeświadczenie to przecież dotyczy bezsensu wypowiedzania się. Po co zatem tworzyć jeszcze jeden byt, który zresztą stwierdza brak potrzeby tworzenia bytów... Może jednak raz spróbować, może każdy musi raz spróbować zbawić świat. No, ale jeżeli ta potrzeba „zbawiania świata” wejdzie w nawyk i stanę się zawodowym zbawicielem – perspektywa tyleż nieprzyjemna, co śmieszna.

A więc taki dramat Penelopy: co w nocy stworzysz, w dzień zburzysz, i na odwrót. Sprzeczne myśli, uczucia, intencje każą upatrywać sens w swoim działaniu, żeby zaraz potem dostrzec jego banał, powszedniość, oczywistość, niepotrzebność. Penelopa, tkając i prując, broniła prawa do swoich marzeń, tęsknot i miłości przed zbyt natarczywie wciskającym się życiem – przemijaniem. To ludzka Parca-Maya-Norna, która próbowała sama stworzyć swoje życie, opierając się Innym, którzy zazwyczaj starają się nas w tym wyrećczyć. Penelopa to jakby odwrótność Don Juana. No i to moje pisanie to taki dylemat: pisać albo nie pisać. Wybór pisania jest wyborem „być”.

Jeżeli pisać, to:

wiesz, że znudzony jestem gatunkami, konwencją, fabułą, typem. Wszystko jest ograne, łatwo odczytywalne, a jeżeli i skomplikowane, to zbyt dużo wysiłku i czasu trzeba wkładać w tę grę, podczas gdy życie jest pośpieszne, przemijanie szybkie i istnieje sporo innych, łatwiej przyswajalnych form.

Zresztą wszystko jest tekstem, filozofia, poezja, literatura faktu, popularnonaukowa, naukowa, język, życie, Inny – wszędzie szukam czegoś dla siebie, a te dziedziny to tylko sprawa języków, w jakich się mówi o mnie, o Innych, o rzeczywistości.

Sama literatura piękna jest właściwie listem, pięknym listem pisanym do Innego, do siebie samego, do Boga. To prośba o zaakceptowanie istnienia autora. Im piękniejszy, oryginal-

nalniejszy list napiszę, tym mam większe szanse. Piękne listy – belles lettres. Piękne pisanie, tak jak niegdys poezja była ornamentem mowy – pięknym mówieniem.

„Pisać – nie pisać” przypomina oczywiście dylemat „być albo nie być”, ale nie są to te same dylematy. Można wybrać „być” i nie pisać. Można wybrać być jako dar dany, którego nie należy zmarnować. Nikt bardziej nie obnażył słabości humanistyki, pisania, wiedzy niż Goethe, który ustami Mefistofelesa skarcił Ucznia nadmiernie gąrnącego się do wiedzy i zapominającego o swej młodości:

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

Owo zielone drzewo życia to jest dar, który tu nazywam *creatio Dei*. Ale człowiek upart się i sądzi, że swoją działalnością stworzy więcej innych wspanialszych bytów. Im więcej, tym dalej od *creatio Dei*, od Boga. Im więcej, tym niezborniej, chaotyczniej, bardziej różnorodko. Dla Jana Szkota Eriugeny ta sytuacja była jasna: „Jedność to Bóg, wielość to Nie-Bóg.”

Seneka wiedzę przeciwstawiał dobroci. Kiedy pisał w *Listach moralnych do Lucylusza*: „Dobroci przystoi tylko szczerość i prostota. Nawet jeśli by nam pozostawało jeszcze wiele życia, trzeba nim oszczędnie gospodarować, aby go starczyło na to, co konieczne. A więc cóż to za obłąd uczyć się rzeczy niepotrzebnych przy takim niedostatku czasu.”

Wspominałem Ci o ostrzeżeniu Biblii i Goethego („Die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand”), można jeszcze przytoczyć Koran:

Lecz oni nie będą jej (siedziby ostatecznej) życzyć nigdy
Z powodu tego, co przygotowały pierwiej ich ręce.

I nieco dalej:

Biada więc tym,
Którzy piszą Księgę swoimi rękami,
A potem mówią:
To pochodzi od Boga!

Przy takich ostrzeżeniach i przy dzisiejszej sytuacji, naprawdę trzeba się zastanowić – nie nad ludzkością, to wydaje się już przesądzone – ale nad sobą. Człowiek może już wszystko, może wszystko zanegować, wszystko zaaprobować, wszystko poddać w wątpliwość, wszystko zironizować, wszystko zniszczyć, prawie wszystko stworzyć (przynajmniej w to wierzy), wszystko. Chyba lepiej byłoby, gdyby poprzestał na skonstatowaniu swoich możliwości i ograniczył, jeżeli już nie zaprzestał, swoją radosną i neurotyczną działalność ontyczną – *creatio humana*.

A zatem wszystko jest bytem, z tym że geneza bytów jest różna. Odsuwam tu stary podział świata na obszar materii i sferę idei. Utrwalone jest przekonanie, że tylko materia się liczy, a reszta to mrzonki. Ja kopnąłem ten materialny kamień i poczułem siebie, swój ból. Nadal nic nie wiem o kamieniu – wiem tyle, że kamień w starciu ze mną to mój ból. Jest zatem inne przekonanie, które stało się doświadczeniem wielu pokoleń i wyrażę się słowami T. S. Eliota:

Man's life is a cheat and disappointment,
All things are unreal...

Ale skądinąd wcale nie jest już powszechne przekonanie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, że człowiek może zbawić świat. Tu także pasują słowa Eliota:

Only
The fool, fixed in his folly, may think
He can turn the wheel on which he turns.

Wcześniej podobną metaforę zastosował Lambrosy:

Noi confitti al nostro orgoglio
Come route in ferrei pemi,
Ci stanciamo in giro eterni,
Sempre erranti e sempre qui!

Polski tłumacz podaje to w taki sposób:

Wbici we własną dumę
Jak koła na żelazne osie
Kręcimy się w wiecznym kołowrocie,
Stale zbłąkami i stale tu!

Wszystko jest takim kamieniem, który kopiesz, aby sprawdzić, czy on istnieje, i doświadczasz tylko siebie. Znużenie (rozumiem Sartrowskie młodości) bytami, do których nijak nie można się przedostać, jak tylko poprzez swoją percepcję, znużenia nim, od mnożenia ich. Kiedy mówię byt, mam na myśli każdy przejaw istnienia, myśli, życia etc., etc.

A przy tym te Imperia Ontyczne, które tworzą. Wiesz, jak one powstają i trwają: to konwencja, podobieństwa, władza, hieratyczność, zbiory, trwanie, tradycje, wspólnoty (językowe, interesów, kulturowe, rasowe itd. itp.), wspólne doświadczenia, całości, zbieżności etc. etc... Lika barmleka bawst (rówieśnicy bawią się najlepiej) mówi szwedzkie przysłowie i jest w tym nie tylko mądrość narodu, ale i przeświadczenie istnienia wspólnoty wieku. To już jest Imperium Ontyczne Pokolenia. Zresztą przysłowia też stanowią swoją Imperium Ontyczne. Angielski odpowiednik powyższego brzmi: *Birds of feather flock together*. Jest nieskończona ilość Imperiów Ontycznych, organizujących się w różnych wymiarach: diachroniczne i synchroniczne, jednostkowe i zbiorowe, prywatne i oficjalne, niepoznane i świetnie eksponowane, efemeryczne i długotrwałe, słabe i silne, uznawane i negowane. Zawsze jest się we władzy jakiegoś Imperium, ale też i samemu jest się u władzy innego Imperium. Myślę, że wytłumaczyłem Ci te zależności w tym moim pisanii.

Poradził mi znajomy, abym rozwinął poszczególne fragmenty w większe formy. Chyba dałoby się to zrobić – powstałoby wtedy wiele książek. Ale sądzę, że każdy mógłby to już sam zrobić – ja chcę ukazać paradygmat, nie wypełniając go poszczególnymi przypadkami, nawet nie przeprowadzając całej repartycji. Możesz mieć wiele uwag, pytań, dopełnień – dlaczego jestem niekonsekwentny, skąd taki zapis cytatów, czyje to słowa itp. Wiesz, nie chcę Ci tego tłumaczyć, bo się zawikłam w jakiś wywód, który na pewno lepiej lub gorzej usprawiedliwi mnie – chyba wierzysz mi, że potrafię w miarę inteligentnie wytłumaczyć swoje działanie. Ja wierzę, że Ty to też możesz uczynić. Być może lepiej niż ja, inaczej – zależy to od Twojej dobrej (złej) woli. Uwierz mi w jedno: z wielu rzeczy (bytów) zrezygnowałem, chcąc przekazać tylko podstawowy zgrab mojego myślenia – stanu – przekonania. Wstąpiła mi była myśl o pisanii „dzieła”. Nie myśl, że pysznię się tym, co napisałem, i niech to nie zabrzmie nieskromnie, ale nudzą mnie arcydzieła. Wiesz, jak to jest – sięgasz po arcydzieło i już wiesz, bo tam jest wszystko o Tobie, o życiu, o świecie. „Widzisz jasno, w zachwyceniu”. Ale zaraz potem okazuje się, że istnieje jeszcze jedno arcydzieło, i jeszcze jedno, i wszystkie



mówią ci prawdę o tobie, o życiu, o świecie. Zaiste, zaczynasz się zastanawiać, czy nie wygnać poetów z republiki, albo kto w niej powinien pozostać. Ale oczywiście ta myśl też jest ci wstrętna. Myślisz więc o swoim miejscu w republice i o swoim zielonym drzewie życia. A przecież są też inne zielone drzewa. Jest las, w którym w życiu wędrowce się znalazłeś.

Więc pozwól, że moje pisanie wytłumaczę Ci upodobaniem do ascezy, do neoscezy, jakbym to nazwał (znowu słowa). Jeżeli zatem jakiś fragment, jakąś myśl, jakiś byt z tego pisania będzie Ci odpowiadał, to możesz uważać to za swoje, całkowicie Twoje, nasze. W humanistyce ciągle uprawiany jest kult jednostki. A przecież jeżeli jedziesz pociągkiem, samochodem, lecisz samolotem, to nie zastanawiasz się nad tym, kto wymyślił koło, silnik, skrzydło. Wszyscy to wymyślili – to jest efekt *creatio humana*. Tak i ze sztuką, z humanistyką jest – sam guru, „nadawca” nie wystarczy. Do jej zaistnienia potrzebny jest jeszcze kod i odbiorca. Potrzebny jest język, który bardziej mnie tworzy niż ja jego, i Ty jesteś potrzebny. I Twoja zgodna na moje gadulstwo. Wiesz przecież, że aby powiedzieć prawdę, wystarczy kilka słów, ale za tym, kto wypowiada te słowa, musi stać Imperium Ontyczne. Im silniejsze jest ono i większym opatrzony autorytetem, tym można mniej mówić; wtedy mowa może zawierać się w „tak”, „nie”. Małgorzata Szpakowska odważnie to powiedziała, że humanistyka jest wielosłowna – nikt nie ogranicza się do tego, aby swoją wiedzę wyrazić jednym zdaniem. A skoro już musimy posługiwać się tym „wysokim” językiem, meta-językiem mitów, literatury, cytatów, nazwisk, odwołań, aluzji, skrótów myślowych, metafor, paraboli, symboli etc., etc., to pamiętajmy, że to wspólna kultura tworzy naszą wypowiedź. Lepiej może, jeżeli będę mówił za siebie, znowu nie mówiąc „Swoimi słowami”: przeze mnie płynie strumień piękności, ale ja sam nie jestem pięknością. W gruncie rzeczy bardzo trudno jest wyzwolić się od tak powszechnego kompleksu Nerona, tego żalostnego wierszoklety i grafiomana, który nie mógł pogodzić się z tym, że świat go nie docenia. „Jakiż artysta ginie we mnie”, wykrztusił się w momencie śmierci, nie tak żalując utraty Imperium Władzy, jak Imperium Sztuki, w którym, jak właściwie oceniał, nikt nie uznawał jego wielkości. Każdy chyba ma taki kompleks artysty, każdy ma moment, w którym mówi swoje *Qualis artifex pereo*, przez każdego bowiem płynie strumień piękności. Niekoniecznie jednak trzeba to utrwalac, zatrzymywac...

Andrzej Chojacki

I(mperium) O(ntyczne) Sauny

Przyjacielu!

Wybacz, proszę, autotranslatologiczne nieścisłości. Wynikają, niestety, z małosłkowej winy Twojej generacji humanistów. Wy przecież, poszukiwacze Formuły, tak przeokropnie jesteście zapatrzeni w ten Wasz definicyjny Język... A od pewnego czasu udajecie, że potrzebujecie go – jak się Wam objawiło po przełomie lat sześćdziesiątych – mniej więcej tak, jak dziury w moście.

Na ścianie gmachu namalowano sylwetkę zamku, który stał niegdyś w tym miejscu. Gra iluzji i rzeczywistości, przeszłości i teraźniejszości tworzy wyraźną implikację ontologiczną, którą da się przełożyć na werbalne: cień cienia.

Andrzej Chojecki, *Mowa mowy*

Ponad dziesięć lat temu napisałeś *IO*, bo – prawdopodobnie – właśnie to „odkrycie” musiało Cię zboleć. I chyba tylko frustracja bezsilnością języka konceptów tłumaczyć może to, jak dalece trzeba Ci było zarzucić wolność do niedefiniowania, jak mocno trzeba było zadać sobie (masochistyczne?) razy, żeby zmusić się do gestu samozniewolenia, przytłoczenia przez kaskady samo- i spółgłosek, czego efektem miało być syntetyczne spojrzenie – finalnie prowadzące i tak do bezsilności mowy – oraz kolejna wersja i tak już chorego wytworu ostatnich kilku tysięcy: **IO** o wielu twarzach. Co więcej, zaangażowawszy się w lekturę, zacząłem się sam w tej wielości gubić, zaczynając jej jakby dowierzać. Samozachowawcza intuicja niewerbalnej wspólnoty między-Nami-Innymi-w-chłodzie nakażała mi (trochę wbrew sobie) wejść w ten dyskurs i szukać, doszukiwać się i za każdym razem znajdować implikacje *IO* w Waszej terminologii (którą odziedziczyłem), w mitach (Waszych i kultury), jak i w literaturze. Czy wiem o sobie więcej niż uprzednio? Może tak. Potrafię siebie opisać/przybliżyć w nowych/innych kategoriach ontologicznych (?), podkreślających kulturową ciągłość myśli i jej rozwoju – jestem zatem inny. Czy jestem spokojniejszy? Na pewno nie. I to dobrze, ponieważ tutaj odnalazłem się na nowo.

Współczesna humanistyka bardzo niedobrze przeszła – co wcale nie znaczy, że proces jest zakończony – próbę nowoczesności. Scjentyzacja, specjalizacje, uteoretycznienie, wytworzenie hermetycznego języka (języków) i podobnych dyskursów, pozytywizacja (w sensie wiary w postęp w dziedzinach humanistycznych) – te i jeszcze wiele innych zabiegów i operacji skierowały humanistykę nowoczesną w kierunku implikowanej obiektywizacji. Doszło do bardzo niebezpiecznego rozszczepienia, w którym naukowcy-humaniści nie bardzo wypadają być twórcą-humanistą. Profesor-poeta to zabawna karykatura, którą stworzyła nowoczesna humanistyka. Akademicki, naukowy dyskurs humanistyki musi być obiektywny – subiektywność jest przywilejem twórców. Różnica – proszę wybaczyć, jeżeli dotknę porównaniem – jest taka, jak między ginekologiem a Kochankiem.

Andrzej Chojecki, *Postmodernizm – poszerzenie obszarów języka czy świadomości?*

Gdyby mógł wiedzieć, w jakim kierunku potoczą się losy myśli domniemanych przodków Nadczłowieka – na co Ty aż nadto wyraźnie wskazujesz w całym

ciągu zaprezentowanych przykładów zaczerpniętych z różnych kultur i filozofii europejskich i spoza Europy – Nietzsche (który, gdyby się sam już dawno nie rozłożył, to rozłożylibyście go Wy) nigdy by się może do Was nie wybrał, bo jak sam mi tu podpowiada, nie lubi, gdy domniemania sięgają dalej niż wola stwórcza – i to nie ta wycelowana w bóstwa (sztuczne byty). Za to, jako Zaratustra, zawsze cenił ciało – i lubił taniec. Może, przyjacielu, w panice „niewyraźnego”, takiej jak ta z rozdziałów 111 i 112 *IO*, zapomina się, że istnieje ciało, które tę panikę artykułuje, że istnieje też instytucja *bastu*, która je tonuje, i że struktury, które tak znakomicie rozebrałeś do naga będą trwałe jedynie w zależności od temperatury sauny i wytrzymałości tegoż ciała? Dziś nie łatwo uwierzyć, że „niewerbalność” i „naukowość” nie muszą być jak olej i woda. A to przecież jest chyba możliwe, tylko należałoby może przeanalizować kilka faktów: od kiedy obowiązuje taki podział, co go uprawnia i czy chwiejną koncepcję pojęciową da się zredukować bez pomocy innych pojęć do czegoś niemającego charakteru konceptualnej struktury, albo będącego strukturą pozawerbalną, lecz osiągalną.

[W przestrzeni *ergo*] dochodzi do najbardziej zadziwiających zestawień, utożsamień i różnic. Tu może dojść do karkołomnych, zupełnie nieoczekiwanych związków, tutaj też odbywają się najdramatyczniejsze zerwania. Wszystko, co oczywiście może powstawać w obszarze *ergo*, tutaj też wszystko może być skazane na niebyt, na nieoczywistość.

Andrzej Chojecki, *Oczywistość*

Skorzystajmy więc z *bastu*. Wprowadź wszystkich bohaterów Twojej książki, od teozofów Jehowy i Śiwy, poprzez Konfucjusza, Platona, doktora Tomasza, aż do Husserla, Sartre’a, erraty i Twoich własnych czytelników (ze mną włącznie) do sauny – i zdrowo polej kamienie wodą. Po jakimś czasie, gdy Twoi goście już nie będą mogli marzyć o niczym innym – wpuść ich do lodowato zimnego basenu, i pozwól się bezwładnie pokołysać w wodzie, tak, żeby każdy ich mięsień zwiotczał w rozkoszy. Ale po chwili znów wrzuć ich w piekło i każ im tam zostać dłużej, niż poprzednio – trochę dłużej (wszak potrafimy łechtać *ego* widmem nieśmiertelności!), niż mogliby dla własnej dumy (czy przyjemności) znieść bez groźby omdlenia. I tak jeszcze kilka razy.

To *IO* w saunie to świetny pomysł, nawet przecież nie tyle pomysł, co chęć połączenia, zestawiania nagiej egzystencji z tradycją myśli. Wiesz, że sauna, ta prawdziwa, fińska, organizowała życie Finów? W saunie odbierano poród, w saunie dokonywano ablucji, nie tylko tych higienicznych, ale rytualnych. Sauna jest świetną metaforą – nie spotkałem jej jeszcze w eseistyce, a w polskiej jest na pewno czymś wspaniałym oryginalnym, aleć przecie nie tylko o metaforę tu idzie. W swoich dopiskach do *IO* znalazłem teraz (skłoniłeś mnie do przejrzenia książki) i taki przy fragmencie o jukstapozycji L...J: „A może to najważniejsze zawiera się między żarem pustynnego piasku a chłodem jaszczurki?”

Andrzej Chojecki (z prywatnego listu)

Co się stanie? W pewnej chwili goście *bastu* przestaną zauważać własną nagość, jakby nigdy na świecie nie było jabłek, przestaną szukać Formuł czy logicz-

nych podstaw Bytu, czy wszechorganizujących, złośliwie się uśmiechających i kryjących się za regałami staruszek-kustoszek muzeów i bibliotek, Boga, boga, Bogów, czy bogów. Po chwili nawet i B/bogów przestaną wzywać; będą zasłaniać usta, żeby żar celowo przez nich rozgrzanego powietrza, źródła rozkoszy, nie spałił im ich własnych, niezależnych od jakichkolwiek konceptualnych IO płuc. Bliscy utraty świadomości będą czuli wzbierający orgazm (na który to często wskazywany związek Erosa z Tanatosem też – jako D. Freya – zwróciłeś szczególną uwagę), ale spełnienie będzie im nienawistne – stracą bowiem egoistyczną i władczą kontrolę nad własnym ciałem – i to, czym są, zawładnie tym, czym siebie stworzyli. Każdy, komu *bastu* jest znajome, wie dobrze, że przy gorącym piecu każdy wydech jest chłodny, ale gdy zbyt szybko się oddycha – oddech także traci chłód.

Coś jest z Barthesa w Twoim odbiorze, ta cielesność skonfrontowana z myślą, jouissance, w którym ciało nie wie, z czego jest zadowolone, ale czuje się szczęśliwe, czyste, niewinne – czuje „się” – może wchodzić w świat, wyłonić się (sauna jako konol).

Andrzej Chojcecki (z prywatnego listu)

Jest środek zimy, Sztokholm, tkwię po uszy w śniegu. Mówienie jest teraz jak chuchanie w zmarznięte dłonie, rozgrzewa mnie. Dlatego nie zamierzam przestać mówić. Jednak gdy jest mi bardzo zimno na zewnątrz, albo bardzo gorąco w saunie – milczę. Tam świat nie potrzebuje żadnej Pierwszej Zasady, żadnych wielkich liter. Wymierną alfę i wymierną omegę wyznacza tu skala Celsjusza. Jeżeli uda Ci się wepchnąć całe *panopticum IO* na górną ławkę sauny – wówczas i Byt nie będzie się kłopotał posiadaniem nadziei na formułę organizującą IO wszystkich bytów, bo wszystkie jego elementy wibrować i oscylować zaczną szybciej, niż cokolwiek zdoła to opisać, nie mówiąc już o tym, że mówienie czy opisywanie ostatnią będzie czynnością, która komukolwiek przyjdzie do głowy. Tu błaga się własne ciało o łaskę kilku kroków – bez słów, koncepcji i wątpliwości.

[...] IO nie miało szczęścia do recenzji, wiem skądinąd, że ludzie bali się recenzować tę książkę. R [...] powiedział mi, że jest w IO myślenie faszystowskie, co miało znaczyć, że książka wyklucza możliwość dyskusji, dialogu, wytrąca broń z ręki, zastawia pułapki na ewentualnego recenzenta. Było sporo komplementów, ale o to mi nie szło, a już najbardziej irytowały mnie te, które chwaliły mnie za erudycję, etc. Mój egzemplarz IO jest tak zapisany, że z powodzeniem z tych zapisków mógłby powstać drugi tom – erudycja to coś w rodzaju cyrku – dziś, w dobie Internetu, staje się to coraz bardziej oczywiste [...].

Andrzej Chojcecki (z prywatnego listu)

Twój „piękny list” jest naprawdę piękny. Twoje *IO* to mistrzowska erudycja, zwycięstwo nad zjawiskiem wieży Babel, a mimo to wspaniała klęska w starciu z językiem i, jeżeli dobrze rozumiem wyraz „ontyczny” (jako „posiadający charakter realnej raczej niż fenomenalnej egzystencji”), to dla mnie osobiście również cała seria nasuwających się natychmiast (wiwisekcyjnych, operujących na żywym ciele tekstu) „juktapozycji”:

Ty stosujesz taką jukstapozycyjną lekturę – cielesnością, bezbronnością chcesz się zetknąć z tą masą ontyczną, o którą pytasz, czy wytrzymałaby na górnej półce *bastu*? To ciekawe, że dziesięć lat wcześniej niemalże codziennie chodziłem do sauny w tym samym miejscu, najprawdopodobniej tej samej. Bardzo to lubiłem, to był taki *rebirthing*.

Andrzej Chojecki (z prywatnego listu)

– **IO** vs. sauna

– **ludzka i boska *creatio*** vs. kafelkowany basen i zimna woda.

– ***homo/deus absconditus*** vs. „Krzyk” Edvarda Muncha – gdzieś na moście do Nadczłowieka? A może, gdy człowiek przypadkiem pośliznie się i oprze o piec w *bastu*?

– ***Jag sökar döden utan att dö*** vs. o trzy sekundy za długo na górnej ławce?

– **IO musi znać stan swego posiadania** vs. jednostkowe posiadanie kurka uruchamiającego natychmiastowy, lodowaty prysznic. Reszta, w tym wymiarze przestaje się liczyć, bogactwo, władza, wspomnienia, kobiety, płeć, kontekst. Inwentarz sauny, gdy pragnę z niej wyjść, jest przedostatnią rzeczą, która przemknie mi przez głowę. Ostatnią jest jego opisanie.

– **Byty łączące się w łańcuchy ontyczne starają się połączyć wszystko znane z nieznanym, są próbą spojenia IO Wszystkiego** vs. długie, białkowe łańcuchy rozpadają się w wysokiej temperaturze, rozkładając się na elementy pierwsze. W saunie zdanie złożone zostanie wypowiedziane w serii zdań prostych, oddzielonych łapczywymi haustami powietrza, albo ulegnie redukcji do monosylab – lub do zera. Znany żar nie wymaga połączenia z tym, co nieznanne, wymaga jedynie **neutralizacji** lodowatymi strumyczkami wody cudownie spływającymi po całym ciele. Reszta – potem.

– **Uważaj i bądź ostrożny, bo Wszechświat-Boża Układanka może się rozsypać** vs. Uważaj i bądź ostrożny, bo w saunie, gdy jest odpowiednio nagrzana, Wszechświat-Boża Układanka może się wspaniale zespawać. I co wtedy?

– **IO szuka doskonałej metody poznania siebie** vs. Redukcja IO w saunie do stanu braku pojęć jest redukcją do zera. Ockham poparzyłby się tutaj ostrzem brzytwy, zresztą (na/za)rostu nawet by nie zauważył. W *bastu* metoda jest nadmiarem.

– **Byt ma nadzieję, że objawi mu się formuła organizująca IO Wszystkich Bytów** vs. W saunie byt ma nadzieję, że za trzy sekundy będzie jeszcze w stanie mieć na cokolwiek nadzieję, jest więc zainteresowany jedynie zachowaniem w miarę stałej organizacji własnych atomów, a i to niewerbalnie i pozakoncepcyjnie – reszta, zgoła niesolipsystycznie, tylko tak w ogóle, wcale go nie interesuje. Tutaj przecież (niewerbalnie) błaga się o litość.

– **Języki, które znamy, nie tylko opisują i eksplorują nasze IO. Są one także echem i bojaźliwą próbą nawiązania kontaktu z Nieznanym, z Niepoznany. [...] W każdym z naszych języków zawiera się próba i możliwość porozumienia się z Bogiem** vs. W nieartykułowanym rzeżeniu człowieka, który nie wytrzymuje już żaru sauny i walczy o życie, zawiera się próba, możliwość i **konieczność** porozumienia się z Innym, który stoi mu na drodze, blokując drzwi

oddzielające saunę od basenu. Granice niepoznanego w saunie stają się dosyć ostre, gdy pokryją się z granicami wytrzymałości, a te z granicą istnienia. Nieznana reakcja Innego na moją prośbę nabiera błyskawicznie konkretnych kształtów. Toż samo z dobrem i złem – dialektyka traci tu operatywność. Wyjście jest tylko jedno – i nie ma nic wspólnego z syntezą ani z dekonstrukcjami opozycji życie//śmierć.

Jest też człowiek, który ma bardzo dużo do powiedzenia, nieważne, czy tak mu się wydaje, czy tak jest rzeczywiście, i wie, że musi odejść, zanim zdąży to wszystko przekazać. Jego odczucia to przeżycie Kosmicznej, apokaliptycznej samotności, natomiast Inni pozostają opatrzeni tragizmem, ponieważ nie dowiedzą się, co miał im do przekazania ten, który odszedł za wcześnie. Taka świadomość tragizmu może dotyczyć każdego człowieka.

Andrzej Chojecki, *W stronę niewiedzy. Antyontologia*

Ciekawe – powiedział książkę Metternich na wieść, że car Wszechrosji nie żyje, którą podczas balu wyszeptał mu zauszniak – ciekawe, jaki on miał w tym cel.

Andrzej Chojecki, *Mowa mowy*

– **Każdy nowo wprowadzany w intencji redukcji ontycznej porządek zwiększa tylko liczbę bytów** vs. Wprowadzanie konstruktów to dodawanie konstruktów. Bez względu na intencję. A w klaustrofobicznej saunie rozbiegane atomy i tak zajmują zbyt dużo miejsca – aż w końcu brakuje go tam dla mnie, muszę wyjść.

Jeżeli ja jestem, to śmierci nie ma. Jeżeli mnie nie ma, to śmierci nie ma. Ergo: śmierci nie ma. Jest stawanie się i zanikanie. Różne stany intensywności. Ale śmierci nie ma.

Andrzej Chojecki, *W stronę niewiedzy. Antyontologia*

I tak mógłbym, powodowany lękiem, broniąc się przed zapętleniem się w błędnym kole rakowato narastających bytów, rozważać całą judeochrześcijańską z gruntu filozofię IO w kontekście pozornie trywialnej sauny, **redukując wszystkie IO do IO takiej sytuacji, gdzie nie ma miejsca na IO** – wszak nawet „głupiec może tworzyć byt w zetknięciu z IO”. Zrozum mnie też, przyjacielu: dopiero stamtąd mogę zacząć patrzeć bez uprzedzeń – i nie powoduje mną mała myśl, „kompleks analfabety”, czy popisywactwo: mam świadomość swoich niedostatków.

Twoje dekonstrukcje zawieszają jednak sensy funkcjonujących w kulturze podstawowych podejść i pojęć pomiędzy ich własną wielością – i fakt, że ich dokonujesz, świadczy chyba o Twoim niepokoju powodowanym, być może, stanem „ugrzęźnienia” współczesnej humanistyki w ruchomych piaskach autoteliżmu. Pozostaje mi więc uczyć się na Twoich wątpliwościach i wątpić w **trafność sposobu patrzenia na świat** (nie: wniosków!) zarówno tych, o których piszesz, ale i Twojego własnego. Zdajesz sobie przecież sprawę, czym Twoje pokolenie nas obdarzyło: akceptacja Mistrza oglądu świata (*IO*, 13) to zgoda na to, że „[...] Każdy ma rację i Nikt jej nie ma, a jego [Mistrza] racja zawiera zgodę na wszystkie możliwe”, co w końcu musi się pokryć z treścią rozdziału 113 *IO*:

A człowiek współczesny w swojej praktyce życiowej działa tak, jakby nie wiedział o tych obywatelach. Uprawia kult ciała, młodości, zdrowia, stosuje się do zabójczych reguł życia aktywnego, przekonując siebie i innych, że śmierci, przynajmniej w jego obrębie („dopóki on jest”), nie ma.

Zatem skąd te częste śmierci, które objawia nam współczesność? Czy ludzkość i świat zostały zarażone wirusem post, który sam w sobie niesie przeczucie końca, schyłku, dekadencji? Może to tylko śmierć języka? Czy jest to rytm milenarystyczny, niespokojne oczekiwanie na przekroczenie magicznej bariery końca tysiąclecia? Czy jest to może poczucie, że tak dalej być nie może, bo coraz pewniejsze jest, że śmierć weszła w obręb władzy człowieka. Człowiek zapanaował nad śmiercią w tym sensie, że wykorzystuje ją instrumentalnie i może czynić to na wielką skalę. Dziś najsłabszy człowiek może zesłać śmierć na wielu silnych.

„Śmierć będzie ostatnim wrogiem, który będzie zniszczony”. To ostateczne marzenie ludzkości, obecnie – co jest ironią losu – bardziej odległe niż Kiedykolwiek, w formie poetyckiego imperatywu ujął niegdyś John Donne:

*One short sleep past, we wake eternally,
And death shall be no more, Death thou shalt die.*

Andrzej Chojecki, *Mowa mowy*

«Wszystko jest język».
Wszystko jest interpretacja.
Wszystko jest metoda.
Wszystko jest symbol.
Wszystko jest wstawianie sobie.
Wszystko jest ja.
Wszystko jest Inny.
Wszystko jest Bóg.
Wszystko jest wszystko.
Jest.
NIE MA.”

Jeżeli racja to „Wszystko”, to nie ma już podstaw ani do etyki, ani do estetyki, ani nawet do metody – do filozofii humanistyki w ogóle, jeżeli nie ma się ona stać potworem nieustannie zjadającym samego siebie i sobą tylko zainteresowanym. Brzmi to wprawdzie kusząco, ale jakby nieprzekładalnie na rzeczywistość niwerbalną (i, być może, „akademicką”), która stanowi jednak sporą część Twojego i mojego świata (światów). Gdzieś po drodze chyba jednak nastąpiła pomyłka. Gdzieś w pędzie do Wszystkiego nie zauważono być może drogowskazu „objazd”. Mimo to, jak się zdaje, nie ma powodu się niepokoić. W końcu, kiedy ktoś zaprowadzi nas w ślepą uliczkę, wówczas pozostaje nam jedno wyjście: wrócić na rozdroże. A gdy długie tam dumanie przemrozi nas do cna – wtedy biegiem do sauny. Dopiero stamtąd wyjść należy nago na śnieg i patrzeć na świat bez uprzedzenia i bez celu, dopiero stamtąd do obserwatorium. Wtedy, być może, coś się dostrzeże.

Z wdzięcznością za wszystko, Paweł Jędrzejko

Nikt nie może...

Nikt nie może za mnie myśleć ergo nikt nie może za mnie być. (Kartezjusz)

Nikt nie może za mnie zrozumieć. (Kartezjusz)

Nikt nie może za mnie stać się tym, kim jestem. (Orficy, Goethe, Kierkegaard, Nietzsche)

Nikt nie może za mnie uwierzyć. (św. Augustyn)

Nikt nie może mnie nauczyć, jak odnaleźć Boga. (Merton)

Nikt nie może za mnie percypować. (Berkeley)

Nikt nie może za mnie doświadczyć. (Husserl)

Nikt nie może za mnie zrezygnować. (Kierkegaard)

Nikt nie może za mnie poznać. (Sartre)

Nikt nie może przekonać mnie do przekonania. (Rorty, Kołakowski)

Nikt nie może za mnie (nie) wiedzieć. (Sokrates)

Nikt nie może być sobą bez Innego. (Levinas)

Nikt nie może być sobą bez Boga. (Ebner)

Nikt nie musi (za mnie) musieć. (Lessing)

Nikt nie może za mnie wyznaczyć miłości. (Kierkegaard)

Nikt nie może uwolnić mnie od odpowiedzialności. (Camus)

Nikt nie może za mnie umrzeć. (Heidegger)

Każdy może to za mnie napisać. (Chojecki)

Coś takiego opublikowali mi w „Toposie”, coś, o czym już zapomniałem, a oni opublikowali. Coś takiego...

„Popatrzyłem i pomyślałem, że całość dałaby się zredukować do ostatniego wersu i wówczas owalitanie filozoficzno-dekonstrukcjonistyczna stałaby się dekonstrukcyjnym graffiti, w którym niewyrazistość odbitki ma jak najbardziej znaczenie”.

Andrzej Chojecki, prywatny list
na fatalnej jakościowo kserówce *Nikt nie może...*

Przypisy

¹ Chciałbym wyrazić serdeczne podziękowania Pani Lucynie Chojeckiej, która wyraziła zgodę na przedruk wstępu do *IO*. Tekst pochodzi z jedyne go wydania książki: Andrzej Chojecki, *IO* (Gdańsk: Wydawnictwo Atext, 1991) – strony nienumerowane.

ER(R)GO

| przekłady

Niestrawność tożsamości¹

Czy zjadamy to, czym jesteśmy, czy też jesteśmy tym, co zjadamy? Zjadamy czy jesteśmy zjadani? Nieco mniej zawile – czy w zjedaniu potwierdzamy swą tożsamość, czy też tożsamości ulegają przemianie, refrakcji poprzez to, co jemy i jak jemy? Zadając te pytania, chciałabym nieco przesunąć punkt ciężkości licznych obecnie debat dotyczących tożsamości. Studia nad tożsamością mogą bardzo wiele zyskać dzięki zwróceniu uwagi na status naszego bycia w kontekście tego, co, z kim i jak jemy. Skoro dotychczasowe analizy tożsamości przeprowadzane były w znacznej mierze poprzez optykę płci, być może w chwili obecnej w społeczeństwach Zachodu doświadczamy odejścia od tej optyki jako optyki nadrzędnej. Inaczej mówiąc, pytanie o to, czym jesteśmy, jest pytaniem zmiennym, w którym stałemu przemieszaniu ulegają ciało, oskoma, klasy, płeć kulturowa oraz etniczność.

Musimy przyznać, że zagadnienie tożsamości i podmiotowości zostało w kilku ostatnich dziesięcioleciach dosyć już wszechstronnie zbadane i szansa na odnalezienie tu jakiegogoś dziewiczego terytorium jest raczej nikła. Stale bombardowany krytyką polityki tożsamości jakkolwiek krytyk kultury wciąż jeszcze zainteresowany przyczynami i sposobami fabrykacji jednostek musi bądź to stawiać czoła oskarżeniom o polityczną poprawność (i bronić wagi takich kategorii jak rasa, klasa, płeć, gender, itp.), bądź też stanąć twarzą w twarz z mnóstwem klisz i szablonów, które pozornie wspierają rozważania nad tożsamością.

Proponowany tutaj punkt wyjścia jest nieco ryzykowny, ponieważ badane obszary i przykłady nie mieszczą się na pojedynczej osi. Zadane przeze mnie pytanie jest zasadnicze: co się stanie, jeśli przemyślimy kwestię tożsamości w innym wymiarze, poprzez optykę jedzenia i związanych z nim przymiotów takich jak głód, zachłanność, wstyd, wstręt, przyjemność itp.? O ile skojarzenia związane z jedzeniem mogą być liczne i pouczające, analiza tożsamości z tej perspektywy niesie spory ładunek z góry przyjętych opinii i uprzedzeń. Inną jeszcze niedogodność „pisanie o jedzeniu” stanowi dotychczasowa literatura przedmiotu. Pokarm jest dziedziną przemierzoną już wzdłuż i wszerz, oszlakowaną przez wpływowych badaczy, zajmujących się zagadnieniami właściwymi dla antropologii, historii czy socjologii. Interesowali się oni głównie rolą pokarmów w osłanianiu *status quo* kategorii i klasyfikacji społecznych. Pozostawili po sobie sporą spuściznę takich truizmów jak często cytowana maksyma Lévi-Straussa mówiąca o tym, że pokarmem dobrze się myśli², czy też aforyzm „powiedz mi co jesz, a powiem ci kim jesteś” Brillat-Savarina³. Dyskurs naukowy także napotyka wiele banałów i stereotypów, którymi otoczone zostało jedzenie. Grupują się one wokół stwierdzeń,

iż jedzenie jest kwestią fundamentalną, że wszyscy musimy jeść, itp. Pośród podmuchów postmodernistycznego wiatru przenikającego publiczne debaty wydaje się, że większość z nas zgadza się z faktem, iż tożsamość nie jest już czymś prostym, że jest ich wiele, że są one pokawałkowane, tymczasowe, wstrząsane wielkimi zmianami w ekonomii i sposobach zatrudniania, rodzinnymi reorientacjami, zmianami w pojmowaniu płci biologicznej i kulturowej. Żyjąc na co dzień z owymi przemianami, nie możemy się dziwić, iż pokarm i jedzenie stały się zagadnieniem "fundamentalnym", bastionem autentyczności naszego życia. Innymi słowy, używając bliskiej mi terminologii, jedzenie postrzegane jest jako bezpośrednie – jest czymś, co dotyczy nas wszystkich. Stanowi ono także bardzo silny sposób mediacji, łączenia nas z innymi. Kwestie tego, co jemy, jak jemy i gdzie jemy stały się ważkimi zagadnieniami społecznymi począwszy od faktu, że większość z nas nie jada *en famille*, że coraz częściej jadamy w restauracjach, barach i „*fast foodach*” (w Stanach Zjednoczonych ponad 50% budżetów domowych wydaje się na jedzenie poza domem), po obawy przed pokarmem modyfikowanym genetycznie i „pokarmami grozy” – wściekle krowy, chore kurczaki, kwadratowe pomidory. Jedzenie dokonuje wielu połączeń i rozłączeń. W coraz większym stopniu uwaga skierowana na to, co jemy, staje się bezpośrednim łącznikiem nas i naszych ciał z szerszymi zagadnieniami społecznymi. W szerszej skali połączenie to może być tak rozproszone jak wiatry, które, w przekonaniu wielu osób, rozsiewają genetycznie modyfikowane nasiona w odległych od siebie regionach świata. Może ono też być jednostkowo skupioną świadomością tego, że inni głodują w chwili, w której my sami jemy. Skojarzenie takie od dawna przesładuje dzieci, którym każe się zjeść wszystko, ponieważ afrykańskie dzieci głodują. W nieco bardziej rozwiniętej formie stanowiło ono łącznik wielu form wegetarianizmu i innych etycznych form jedzenia. Ze zdjęć głodujących dzieci patrzących na nas z okładek czasopism widmo głodu przeniosło na internetową Stronę Głodu, której użytkownikom pokazuje się mapa świata i „co 3,6 sekundy jakiś kraj miga na czarno, wskazując w ten sposób śmierć z głodu.” Jedzenie jest tu przedmiotem podwójnej artykulacji: rozpoznawanie głodu jest z założenia fundamentalną czynnością jednostek, a nasze uczucia stają się bodźcem bezbolesnego działania: kliknięcie na przycisk „głód” oznacza, że sponsor dotuje półtora miski jedzenia. Napis na stronie wyjaśnia, że sponsorzy płacą za dotacje jako formę reklamy i „*public relations*”. Rządzi tu logika trzewiowej (*visceral*) natury głodu jako podstawowego odczucia człowieka, które rozumiane jest tu jako bezpośrednie, czyli takie, które realizuje nasz fundamentalny związek z innymi jednostkami. Przedsiębiorstwa reklamowe doskonale wiedzą, że może to być zyskową formą pośredniczenia, a przekształcenie ludzi w konsumentów jest jednym z licznych przykładów złożoności tego, jak jedzenie łączy nas z innymi ludźmi, z towarami, z nowymi formułami tożsamości czy, jak w tym przypadku, z altruizmem (strona ta określana jest mianem „*the altruistic mouse*” – „altruistycznej myszki”)⁴. W globalnych ekonomiach tożsamości jedzenie nieustannie przenika pragnienia, potrzeby i aspiracje jednostek. W ostatnich dziesięciu latach punkty przecięcia globalności i lokalności stały się

przedmiotem licznych debat i rozważań. Przykładowo John Tomlison w jednej ze swych ostatnio napisanych książek czyni z „globalnego pokarmu i lokalnej tożsamości” punkt wyjścia do problematyzacji tych terminów. Zmiany w przetwarzaniu pokarmów i nowe technologie transportu w oczywisty sposób zmieniły nasze poczucie łączności, poczucie tego, co jest odległe, a co bliskie. W supermarkecie codziennie możemy znaleźć i zjeść produkty, które kiedyś stanowiły wiktuały wyłącznie dla elit. Owe zmiany, tak instytucjonalne jak i technologiczne, przetwarzają związki jednostek z ich lokalną społecznością, z regionem, z innymi narodowościami, pośród których żyją. Zdaniem Tomlisona „globalizacja od samego początku podważa bliski związek materialny pomiędzy proweniencją jedzenia a lokalnością”⁵. Skutki, jak stwierdza on nieco dalej, są zarówno dobre (dostępność, różnorodność), jak i złe (naderwanie „subtelnych związków pomiędzy klimatem, porą roku, lokalnością a kulturowymi praktykami”⁶). Na temat tego, co jemy obecnie, Tomlinson stwierdza, że „same stereotypy kulturowe identyfikujące pokarm z, na przykład, kulturą narodową stają się coraz słabsze”⁷. Rozrzedzając moralizatorski smrodek towarzyszący wielu rozważaniom o jedzeniu, Tomlinson zauważa, że zmiana nawyków kulinarnych „w znacznej mierze nie jest doświadczana po prostu jako kulturowa strata czy też udziwnienie, lecz jako złożone i niejednoznaczne przemieszanie bliskości i inności, ekspansji horyzontów kulturowych i coraz większego poczucia zagrożenia, dostępu do «innego świata», któremu towarzyszy głęboka penetracja naszych własnych światów i nowych niebezpieczeństw”⁸. Z punktu widzenia mojej argumentacji zwrócenie uwagi na wzrastające poczucie zagrożenia jest szczególnie istotne. Ujmując rzecz nieco prościej, chciałabym wykazać, że jedzenie jest istotne z punktu widzenia sposobów, na jakie może być ono wskaźnikiem trzewiowej natury naszych wzajemnych powiązań lub dzielących nas odległości, a także powiązań i odległości w nas samych i w naszym otoczeniu społecznym. Jedzenie uwalnia intuicyjne, bolesne, zabawne lub przyjemne artykulacje tożsamości. Mówiąc nieco jaśniej, chcę tu użyć jedzenia i związanych z nim skojarzeń celem przemyślenia, w jaki sposób najzwyczajniejsze czynności mogą posłużyć refleksji nad naszymi związkami z innymi ludźmi oraz z bardziej lub mniej ważkimi kwestiami społecznymi. Wymaga to skupienia się nad bezpośredniością jedzenia oraz nad sposobami jej komunikowania, zapośredniczania i użycia w myśleniu o kulturze. Przychodzi tu na myśl już wcześniej użyty przymiotnik „trzewiowy”, sygnalizujący odniesienie do organów wewnętrznych. Czy coś tak zwyczajnego jak jedzenie może zawierać w sobie nasienie niezwykłej refleksji, trzewiowej reakcji na to, kim i czym się stajemy? Czy zgłębiając jedzenie i jego cechy, można dostrzec przejawy reakcji naszych wnętrzości na historie oraz terażniejszości kultur, w których żyjemy? Jak zapytuje Emily Jenkins w swej relacji „przygód w kulturze fizycznej”, a co wtedy, gdyby trzeba było wstępować w rzeczy „językiem do przodu. Żeby zobaczyć, jak smakują”⁹. W takim też sensie chciałabym poplądrować po trzewiowych, brzusznych pokładach odsłanianych przez ów najnudniejszy i najbardziej fascynujący z tematów: jedzenia i pokarmu. Pragnę też zastanowić się tu nad tym, czym są ciała i co robią ciała

podczas jedzenia. Powracając do terminologii, od której zaczęłam, można powiedzieć, że jedzenie potwierdza to, czym i kim – dla siebie i dla innych – jesteśmy, oraz odsłania nowe sposoby myślenia o tych związkach. Weźmy przykładowo pod uwagę najbardziej podstawowy fakt: pokarm wchodzi do ciała, po czym podlega przemianie i z niego wychodzi, równocześnie dokonując w ciele pewnej zmiany. O ile w życiu codziennym jest to niezauważalne, zastanowienie nad trawieniem daje możliwość spojrzenia na nasze ciała jako na złożone układy połączone z licznymi innymi układami. Jedzenie ujawnia zdywersyfikowaną naturę tego, w jaki sposób i gdzie różne części nas samych łączą się z różnymi aspektami życia społecznego, równocześnie rozmywając nasze preconcepcje odżywczych tożsamości. Oczywiście jemy zgodnie z regułami społecznymi, w gruncie rzeczy niejako wchłaniając te ostatnie. „Karm swego mężczyznę mięsem” proklamują reklamy, podążając drogą uwewnętrzniania męskości. Inne reklamy wychodzą na zewnątrz biologii i kobiecości i nawołują: „Jedz chudą wołowinę”. Jedzące ciało uległo teoretyzacji umożliwiającej ustanawianie socjologicznych porównań dotyczących tego, kim jesteśmy w kategoriach klasowych i genderowych. Zamiast uznawać ciało za już poznane, z góry uporządkowane przez to, co i jak je, można spróbować postawić takie hipotezy na głowie. Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego (*ingestion*) ściśle podziały ulegają przemieszaniu. Najbardziej podstawowa czynność jedzenia ujawnia co nieco z dziwaczności funkcjonowania ciała. W konsekwencji coraz trudniej jest pomieścić ciało w kategoriach, uporządkować je w stabilne tożsamości. Stanowi to mocne przypomnienie faktu, iż – podejmiemy tu wątek o dosyć już starym rodowodzie (od Spinozy po Deleuze’a i feministyczne rozważania o ciele) – wciąż jeszcze nie wiemy, do czego zdolne jest ciało. Moira Gatens i Genevieve Lloyd argumentują w tej kwestii, iż „każde ciało istnieje w relacjach współzależności z innymi ciałami, a relacje te tworzą «świat», w którym różnego rodzaju jednostki wymieniają się tworzącymi je częściami – doprowadzając w ten sposób do wzbogacenia jednych i zubożenia innych (np. jedzenie jest niszczące dla jednego ciała, równocześnie stanowiąc o wzroście drugiego)”¹⁰. Tym, co interesuje mnie najbardziej, jest sposób, w jaki jednostki odgrywiają zrównanie jedzenia i tożsamości. Brzmi to nieco abstrakcyjnie z punktu widzenia tego, o co mi chodzi. Z owych górnych wyżyn pragnęłabym spojrzeć w dół, daleko w dół i dać się poprowadzić drogą, że tak powiem, żołądka. W ten sposób zaczynam zauważać drobne szczegóły, takie jak fakt odkrywania śniadania. Po diecie składającej się z kawy (z mlekiem o nazwie „Życie”) i papierosów, teraz grzecznie przeżuвам płatki silnie wzbogacane kwasem foliowym na wypadek gdybym była w ciąży (jedząc zastanawiam się: czy jestem, czy może powinienam być?)¹¹. Zaniepokojona prasowymi artykułami ostrzegającymi przed tym, cóż też może spotkać kobietę w zachodnich społeczeństwach, szukam po sklepach soi, siemienia lnianego i innych składników, dzięki którym stworzę sobie namiastkę bogatej w fitoestrogeny diety Japonek. Jedzenie płatków, powiadają, łagodzi stany depresyjne, szczególnie jeśli dodać do nich bananów. Popiwszy je zalecanym jogurtem „wzmocnionym” *acidofiliusem* i *bifidusem* celem zaopatrzenia mego

ciała w „przyjazne” bakterie zwalczające tę okropną *helicobacter pylori*, jestem przekonana, że dzięki śniadaniu mogę nawet zrzucić trochę wagi. To chyba przesada, by pierwszą poranną informacją była tak odstręczająca obietnica długiego życia. Miriady wydrukowanych obietnic z zawilego świata programowego żywienia stanowią ciekawy kontrprzykład dla bezpośrednich i szczerych stwierdzeń z opakowań papierosów. „Palenie zabija” przeciw cieniutkim obietnicom, iż jedzenie takiej to a takiej ilości płatków zbożowych „stanowi bogate źródło fitoestrogenów (izofawonów), które mogą wywierać korzystny wpływ na twój organizm”. Prócz niemożliwych do wymówienia składników (czy rzeczywiście można chcieć zjeść coś, czego nazwy nie da się wypowiedzieć?), także warunki kontraktu pomiędzy mną a producentami płatków są słabiutkie: czy to coś tam jedynie „może” wywierać korzystny wpływ na mój organizm? Choć zysk producentów mógłby być niezmierny, pomniejsza się on, gdy usiłują mnie przekonać, iż dieta „bogata w kwas foliowy może zmniejszyć ryzyko wad cewy nerwowej (*spina bifida*) u nowonarodzonych dzieci”.

Otoczająca nas sieć informacji o odżywianiu się ma długą historię. W swej garnkowej teleologii znaczenia jedzenia Sue Thompson, konsultantka dietetyczka, pisze, że w latach sześćdziesiątych głównym sloganem było „Jesteś tym, co jesz”. Później, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, panowało przekonanie, że jedzenie szkodzi. Był to czas, jej zdaniem, sloganów „Nie jedz” i „Jedzenie jest podłe”. Obecnie wkraczamy szczęśliwie do „czasów, w których doceniane są zdrowotne walory jedzenia” (Promocyjna broszura *Dairy Farmers*, 1997). Jedzenie okopuje się pośród coraz to nowych znaczeń jako pole walki o dłuższe i ulepszone życie. Choć szanuję ów entuzjazm, jestem jednak stale zaskakiwana intymnością szczegółów. Radzę sobie jeszcze jakoś z opisami seksu, lecz pomysł dyskusowania, w jaki sposób „redukowane są toksyny bakteryjne wytwarzane w niewielkich przerostach jelit” (Thompson) to chyba trochę zbyt wiele. To dopiero trzewiowa intymność. Jednakże jedzenie jest intymne. Dziwnym trafem nikt prócz wylewnych guru zdrowia i autorów plotek o kulinarnych nawykach sław, nie jest skłonny przyznać publicznie, że funkcjonujemy jako „ustne maszyny” (*mouth machines*) – że posłużę się tu terminem Noëlle Châtelet. Żeby nie owijać w bawełnę: „Jedzenie jest łączeniem (...) ust z odbytem”¹². Wolimy, z różnych powodów, nie myśleć o tym. Jest to obszar zarezerwowany dla rozmów z kimś bliskim, co jednak nie znaczy, że wspomnienie o flakach partnera lub partnerki nie może być początkiem końca związku. Pozostańmy więc na poziomie „ustnej maszyny” i tego, w jaki sposób łączy ona fizyczny fakt tego, co wchodzi, i symboliczną produkcję tego, co wychodzi: znaczenia, stwierdzenia, myśli. Żeby jeszcze bardziej oczyścić pole, zamierzam traktować ustną maszynę jako metonimię¹³ całego zakresu działań centralnego dla studiów kulturowych terminu „artykulacja”. Klasyczna już definicja Stuarta Halla stwierdza, że „artykulacja odnosi się do złożonego zbioru praktyk historycznych, poprzez które usiłujemy wytworzyć tożsamość lub strukturalną jedność z tego, lub w dodatku do tego, co jest złożone, inne lub sprzeczne”¹⁴. Termin ten używany jest raczej luźno – teoretycy powszechnie

„artykułują” to lub tamto – więc pewne uściślenie go może być tu użyteczne. Przede wszystkim wiąże się on ze stosunkiem jednostek do kontekstu społecznego i historii. Podczas gdy wszyscy jesteśmy w pewnej mierze „składnicami” przeszłych praktyk, poprzez nasze działania „artykułujemy”, łączymy i przywiązujemy samych siebie do tych praktyk i kontekstów zawsze na nowe sposoby. Inaczej mówiąc, nieustannie przeskakujemy pomiędzy utworzonymi już praktykami i znaczeniami a „rzeczywistymi warunkami”, w których się znajdujemy. Zdaniem Lawrence’a Grossberga, umożliwia to „nie-esencjonalistyczną teorię ludzkiego działania (...), podzielony, zdecentralizowany podmiot, który równocześnie podlega jakiejś władzy i zdolny jest do działania przeciwko niej”¹⁵. Gdzie indziej Grossberg zastanawia się nad artykulacją, twierdząc, że jest ona „wytwarzaniem tożsamości w dodatku do różnicy, wytwarzaniem jedności z fragmentów, tworzeniem struktur wyznaczających praktyki”¹⁶. Stanowimy więc podmioty „artykułowane”, wytwory integracji z praktykami i strukturami z przeszłości, będąc równocześnie podmiotami „artykułującymi”: poprzez wykonywanie praktyk wykuwamy nowe znaczenia i nowe tożsamości dla nas samych. Ujawnia się tu wizja podmiotu jako czegoś zmiennego, czegoś, co nie jest z góry zdeterminowane ani całkowicie wolańtarystyczne. Fakt, że źródłem naszej wiedzy o świecie są częstokroć nie przez nas stworzone praktyki dyskursywne „nie oznaczają, że musimy przełykać je bez protestu”¹⁷. Ustna machina pobiera, lecz także wypływa. Działająca jednostka stale coś łączy, rozłącza i przełącza. Grossberg wiąże teorię artykulacji z pojęciem kłącza u Deleuze’a i Guattariego. Kłącze, zarówno w rzeczywistości, jak i w teorii, jest czymś wspinałym: jest to rodzaj rośliny – takiej jak ziemniak czy orchidea – która jednak nie posiada jednego korzenia, lecz rozprzestrzenia swe pędy na zewnątrz po to, by mogły z nich wyrosnąć pędy nowe. Kłącze, użyte jako figura związków społecznych, pozwala na dostrzeżenie nowych rodzajów związków i połączeń. O ile drzewna logika korzeni wiąże mnie pionowo – poprzez drzewo genealogiczne – ze spuścizną po przodkach, to logika kłącza pozwala mi rozrastać się poziomo i na boki. Jak pisał Deleuze, kłącze jest antygenealogiczne, „zawsze posiada wiele wpustów”, zmuszając nas do zastanowienia nad różnorodnością naszych związków i połączeń z bardziej lub mniej oczywistym światem¹⁸. Dla Grossberga atrakcyjność połączenia artykulacji z teorią inspirowaną pojęciem kłącza polega na tym, że wiąże ono „pionową złożoność” kultury i kontekstu z „dzikim realizmem” poziomych możliwości połączeń z zewnątrz¹⁹. Dzięki temu można zacząć postrzegać ciało jako składankę: kawałki dawnych i obecnych praktyk, wpusty, łączniki z fragmentami rzeczywistości społecznej, zapory i awersje do innych fragmentów. Język pragnący posmakować czegoś nowego może napotkać miłe wspomnienia, lecz równie dobrze może się wzdrygnąć z obrzydzeniem. Jak pisze Jenkins, tworzy to fascynującą „sprzeczność ciała jako więzienia i źródła poszukiwania przygód”²⁰. Sprzeczność ta uwypukla fakt, iż „ciało nie jest tym samym z dnia na dzień. Nawet z minuty na minutę. (...) Czasem jest ono jak dom, a czasem jak tani motel pod Pittsburgiem”²¹. Wchłaniając pokarmy, mutujemy, powiększamy się i pomniejszamy – czasem subtelnie, czasem gwałtownie

zmieniamy się. Otwieranie się i zamykanie naszych ciał stale przekształca sposoby współistnienia z innymi. Zdaniem Jenkins, „zniekształcenia ciała, niepokoje, ekstazy i niewygody wywierają istotny wpływ na interakcję jednostki z ludźmi, którzy ją obsługują”. Wytwarzane jest w ten sposób ciało jako „artykułowana płaszczyzna, której organizacja określa swe własne relacje władzy i punkty oporu”, które „wskazują na istnienie innej polityki, polityki odczucia”²². Owe rozważania teoretyczne ujawniają złożoność ciał, które jedzą. Ustna machina rejestruje doświadczenia, po czym je artykułuje, wypowiada. Jedząc możemy równie dobrze wgryzać się w całe ciągi ustanowionych wcześniej konotacji, jak i zakłócać je, stawiać im opór. Na przykład przychodzący „e-mail” pozostawia ślady swego łączowego przejścia, wędrując z jednego końca świata do drugiego, by w końcu znaleźć się u mnie. Nieproszony, przekazuje mi wiadomość, że pewien dr Johannes Van Vugt z San Francisco rozpoczął 11 listopada 1999 roku (Narodowy Dzień Jedzenia Poza Domem w USA) „bezterminową głodówkę na rzecz równouprawnienia gejów, lesbijek i innych mniejszościowych orientacji seksualnych”. Zaprzęgając do swej głodówki nauki Ghandiego i Martina Luthera Kinga, dr Van Vugt powiada, że głoduje po to, „byś wybrał miłość miast strachu”. Dowiaduję się także, że już wcześniej głodował on „w celu pozyskania funduszy na pomoc głodującej Afryce, za co otrzymał wyróżnienie Kongresu”. Choć osobiście raczej wątpię, żeby otrzymał powtórne wyróżnienie, przykład ten dobrze ilustruje rozbieżność artykulacji tożsamości i polityki przez ustną machinę. O ile głodówka na rzecz uświadomienia istnienia głodu może mieć coś wspólnego z kulturą drzewną, to związek pomiędzy niejedzeniem a polityką anty-homofobiczną jest zdecydowanie łączowy. Niezależnie od ostatecznego sukcesu czy klęski projektu – jednym z prawideł logiki łączowej jest brak pewności znalezienia punktów łączności – łączy on usta pełne seksu z ustami pełnymi homofobicznych stwierdzeń. Mamy tu więc do czynienia z pewnym rodzajem „dzikiego realizmu”, stawiającym sobie za cel ustanowienie nowej konstelacji ciał, ust i polityki.

Przechodząc od głodowania do pisania, można zapytać: Co z ciałem, które pisze o ciele, które je? W rozważaniach Grossberga przejście do łączowego obszaru analizy stanowi obietnicę skierowania teorii kultury w stronę tego, co „rzeczywiste”. Stwierdza on, że teoria taka „dotyczyć musi poszczególnych konfiguracji praktyk, tego, w jaki sposób powodują one różne skutki i w jaki sposób skutki te są organizowane i rozmieszczane”²³. Należy jednak pamiętać, że nie istnieją one w kulturze w stanie czystym, w oddzieleniu od ich reprezentacji czy też od ciał tych, którzy je analizują. „Dziki realizm”, do którego wzywa Grossberg, podobnie jak „nowy empiryzm” Deleuze’a, stanowi pewien sposób widzenia świata i równocześnie oferuje go na nowo, „innościowo” (*otherly*) oświetlając jego struktury i interakcje jednostek z owymi strukturami. Podążanie drogą łączza oznacza, iż „musimy usilnie pracować zarówno na płycach semiotycznych, jak i na płycach materialnych i społecznych”, pisze Guattari, stwierdzając równocześnie, że „nie istnieje trójpodział na domenę rzeczywistości (świat), domenę reprezentacji (książka) i domenę subiektywności (autor). Jedyne utworzenie pewnego zesta-

wienia ustanawia związki pomiędzy mnogościami zaczerpniętymi z każdego z tych porządków”²⁴. Rozważania teoretyczne i konceptualizacje możliwości oferowanych przez jedzenie kierują nas ku innym sposobom myślenia o tożsamości – zarówno w kategoriach trawienia, jak i niestrawności. Ciało w gryzają się w kulturę. Ustna machina umiejscowiona jest w centrum artykulacji innych porządków świata, lecz tam także usytuowany jest wystający język, język wciągający pokarmy, przedmioty i ludzi. Poddani analizie podążającej tropem żywienia, jedząc stale pochłaniamy i wypluwamy swe tożsamości.

Przełożył: Tadeusz Rachwał

Przypisy

¹ Niniejszy artykuł publikujemy za zgodą *M/C*, periodyku elektronicznego poświęconego kulturze i mediom, w którym tekst Elspeth Probyn ukazał się w październiku 1999 roku. [This article was originally published in *M/C*, a journal of media and culture (October 1999), and is translated and reproduced here with their kind permission – <http://www.media-culture.org.au>]

² Jak wykazała ostatnio Barbara Santich, stwierdzenie Lévi-Strauss’a dotyczyło tabu jedzenia zwierząt totemicznych w społeczeństwach tradycyjnych. Zob. Barbara Santich, *Research Notes*, The University of Adelaide, wrzesień 1999, s. 4.

³ Jean-Anthelme Brillat-Savarin, *The Physiology of Taste*, przekład angielski Anne Drayton, Penguin Books 1974, s. 13.

⁴ Zob. <http://www.thehungersite.com/cgi-bin/WebObjects/CTDSites.woa/161/wo/cV5000fT100KK400HX/0.0.33.13.0.1.0.0.0.CustomContentActiveImageDisplayComponent.0.0.0>

⁵ John Tomlinson, *Globalization and Culture*, Oxford, Polity Press 1999, s. 123.

⁶ Tomlinson, s. 124.

⁷ Tomlinson, s. 124.

⁸ Tomlinson, s. 128.

⁹ Emily Jenkins, *Tongue First: Adventures in Physical Culture*, London, Virago 1999, s. 5.

¹⁰ Moira Gatens i Loyd Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, New York and London, Routledge 1999, s. 101.

¹¹ Ciało w ciąży jest w naszej kulturze ciałem najbardziej kontrolowanym, a ciężarne koleżanki stale wyrażają swój niepokój o to, co „wejdzie” w ciało przyszłego dziecka.

¹² Noëlle Châtelet, *Le Corps a Corps Culinaire*, Paris, Seuil 1977, s. 34.

¹³ Châtelet pisze, że myślenie o jedzącym ciele „wrzuca ją w pełnię metafory (...) łącząc, na przykład, żywiące się usta z ustami kochanka”. Châtelet, s. 8.

¹⁴ Cytat za: Lawrence Grossberg, *History, Politics and Postmodernism: Stuart Hall and Cultural Studies*, „Journal of Communication Inquiry” 10.2 (1986), s. 64.

¹⁵ Grossberg, s. 65.

¹⁶ Lawrence Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, New York and London, Routledge 1992, s. 54.

¹⁷ Jenkins, s. 5.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Rhizome versus Trees*, W: *The Deleuze Reader*, red. Constantin V. Boundas. New York, Columbia UP 1993, s. 35.

¹⁹ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 58.

²⁰ Jenkins, s. 4.

²¹ Jenkins, s. 7.

²² Grossberg, *History*, s. 72.

²³ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 45.

²⁴ Grossberg, *We Gotta Get Out*, s. 48.

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Posmak niedosytu. *Kultura jedzenia, jedzenie kultury*

Ron Scapp, Brian Seitz (eds.), *Eating Culture*. Albany, State University of New York Press 1998.

Nie ma chyba czynności bardziej łączącej nas ze światem natury, a jednocześnie bardziej nas od niego oddalającej, niż jedzenie, tak bardzo podstawowej, a jednocześnie tak bardzo społecznie i kulturowo skomplikowanej. Z jednej strony człowiek je po to, aby, tak jak inne organizmy, móc kontynuować swe biologiczne istnienie, z drugiej strony spożywanie pokarmu ubrane zostało w niezliczone kulturowe uwarunkowania. Te same aspekty, które sprawiają, że nasze obyczaje kulinarne są i były ważnymi wyróżnikami człowieczeństwa, są jednocześnie znaczącymi podstawami naszej kulturowości – częstokroć przecież skojarzenia kulinarne są wyznacznikami chociażby postrzegania innych nacji, czy krajów, by wspomnieć tylko Francję, Włochy, Japonię czy Chiny. Obyczaje kulinarne i praktyki związane z jedzeniem określają nas bowiem bardziej, niż możemy sobie z tego zdawać sprawę: „pozbawienie nas towarzystwa, seksu, możliwości spełniania się twórczo i duchowo może sprawić, że stracimy wolę życia, lecz pozbawieni jedzenia po prostu umieramy.”¹ Rozwijając tę myśl Mary Lukanuski, można i trzeba pójść dalej, stwierdzając, że teoretyczna utrata kultury jedzenia byłaby równoznaczna z pozbawieniem nas znacznej części naszej kulturowej osobowości, z naszą, do pewnego stopnia, śmiercią kulturową. Trawestując znane powiedzenie: powiedz mi co jesz, jak jesz, gdzie jesz, kiedy jesz, z kim jesz, a powiem ci kim jesteś, gdzie jesteś i jak jesteś.

Kultura jedzenia jest w obecnym świecie organicznie związana z przekraczaniem dotychczasowych barier geograficznych i klimatycznych, nie tylko w postaci dostępności różnorodnych produktów oraz w popularności wszelakich kuchni etnicznych w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, ale i w formie przekraczania barier kulturowych. Już nawet w większych polskich miastach można odbyć swego rodzaju międzykontynentalne podróże, zjadając na śniadanie hamburgera w McDonalddie, szybki obiad „u Wietnamczyków,” a wyrafinowaną kolację w restauracji serwującej dania we francuskiej tradycji *nouvelle cuisine*. Ale też, jak to zauważa Alphonso Lingis, bardzo często wrażenia kulinarne są jedynym prawdziwym zetknięciem się z inną kulturą w coraz bardziej zuniformizowanej lecz i coraz bardziej nomadycznej rzeczywistości. Jedzenie jest więc zarówno obcowaniem z własną kulturą, jak i zetknięciem się z innością, z egzotykiem. Jest też jedzenie aktem konsumpcji nie tylko biologicznej, czy kulturowej, ale

również aktem stwarzania i przetwarzania, produkcji, reprodukcji i anihilacji życia, co metaforycznie obrazują opisane przez Laurę Trippi prace Janine Antoni, tworzącej formy przestrzenne z przeżutej przez siebie czekolady, czy tłuszczu, a o czym pisze bell hooks jako o spożywaniu inności, o kulturach pożerających kultury odmienne.

Rozważania te stanowią treść *Eating Culture*, zbioru dziewiętnastu tekstów pod redakcją Rona Scappa i Briana Seitza. We wstępie piszą oni, że „jedzenie nigdy nie było proste, a współczesna obyczajowość je otaczająca zdaje się być bardziej skomplikowana niż kiedykolwiek”² i to właśnie zdanie jest punktem wyjścia dla szeregu refleksji, których celem jest próba analizy i nakreślenia różnych punktów widzenia współczesnej kultury związanej z szeroko rozumianą sferą jedzenia. Dawno już wykroczyła ona poza swoje ramy praktyczne, lecz dopiero od niedawna stała się przedmiotem zainteresowania socjologii, studiów kulturowych, czy nawet nowego historycyzmu, by wspomnieć tu monumentalną *Histoire de la vie privée (Historię życia prywatnego)* pod redakcją Philippe’a Ariès i Georges’a Duby. *Eating Culture* nie jest jednakże skomponowane wokół określonej perspektywy, co jednocześnie jest i zaletą, i pułapką, w którą zbiór ów wpada. Michael Naas, we fragmencie swojej recenzji wydrukowanej na okładce tomu, przyrównuje go do „szwedzkiego stołu” podkreślając różnorodność podejmowanych w nim kwestii. I rzeczywiście – dziewiętnaście tekstów zawartych w *Eating Culture* to nie tylko socjologiczne eseje rozpatrujące kulturowe implikacje współczesnej, głównie amerykańskiej, kultury jedzenia, bądź nie-jedzenia, ale też dwa krótkie opowiadania łączące spożywanie z seksualnością, żarliwy apel o wegetarianizm, etnologiczne wspomnienia o zanikającej tradycji indiańskiej, czarnej, czy żydowskiej kuchni, obficie ilustrowany fotografiami opis trzech eksperymentów artystycznych, gdzie jedzenie staje się sztuką, a sztuka jedzeniem, czy też tekst będący próbą odtworzenia wycinka historii amerykańskich restauracji poprzez zabawę z odkodowywaniem starych pocztówek.

Wrażenie, które pozostaje po przeczytaniu i przetrawieniu *Eating Culture*, jest więc dwojaki: z jednej strony godny podziwu jest rozmach perspektyw, które tworzą ów zbiór – od wegańskiego feminizmu po bardziej tradycyjne historyczno-kulturowe opisy, od filozofii po amerykańską kulturę gejowską. Z drugiej jednak strony pojawia się nieodparte wrażenie chaotyczności, której jedyną spójnią jest słowo „jedzenie” lub sama jego idea. Na przykład, po eseju sławnej amerykańskiej myślicielki feministycznej Susan Bordo *Hunger as Ideology (Głód jako ideologia)*, który rozpoczyna cały zbiór od interesującego, choć może nieco już przebrzmiałego³ dyskursu ciała w kulturze oraz cielesnej jak i kulturowej anoreksji, następuje jako kontrpunkt tekst Stevena F. Krugera *Get Fat, Don’t Die: Eating and AIDS in Gay Men’s Culture (Stań się grubszy, nie umieraj: jedzenie i AIDS w męskiej kulturze gejowskiej)*, który jest wyłącznie monotonnym przedstawianiem porad kulinarno-zdrowotnych publikowanych w gejowskim zinie *DPN (Diseased Pariah News)*. Niestety, z połączenia obu tych dyskursów niewiele wynika, poza stwierdzeniem, że to, co dla odchudzających się kobiet jest upragnionym

celem, w przypadku chorujących mężczyzn niebezpiecznie zdradza ich przypadłość otoczeniu. Podobnie niewiele wynika z eseju autorstwa Carol J. Adams *Eating Animals (Jedzenie zwierząt)*, który utrzymany jest w tonie walki prowadzonej przez etycznie umotywowanych wegetarian z dominującymi nad nimi, bardziej ograniczonymi i nieświadomionymi mięsożercami. Właściwie nie mówi Adams nic nowego ponad próbę przekonania czytelnika, że jedzenie mięsa jest niczym innym, jak jedzeniem martwych, częściowo spalonych, ugotowanych lub uwędzonych ciał, akcentując przy tym swoją moralną wyższość tonem nieuznającym żadnego sprzeciwu: „albo ktoś spożywa ugotowane ciało zwierząt (czy to ty?), albo nie (ja nie [stwierdza autorka]).”⁷⁴ *Eating Culture* zawiera w sobie i inne teksty, które, pomimo łączącej je idei jedzenia, proponują niewiele, bądź nic więcej oprócz opisu karier amerykańskich szefów kuchni (Priscilla Parkhurst Ferguson i Sharon Zukin) w ostatnich dziesięcioleciach, zwyczajów żywieniowych amerykańskich Indian zamieszkujących tereny pustynne (Gary Paul Nabham), czy wykorzystywania jedzenia w performansach artystycznych (Deborah R. Geis), które to, czego nie wydaje się zauważać autorka, dawno już utraciły swoją świeżość i kulturową drapieżność. To, że zmaskulinizowana kultura traktuje ciało kobiety jako „mięso” bynajmniej nie jest już dzisiaj nietuzinkowym odkryciem. Po przeczytaniu części tekstów oferowanych nam przez *Eating Culture* nie sposób więc nie odczuwać niedosytu, a gotowość do podejmowania jakichkolwiek tematów przez niektórych współczesnych badaczy kultury sprawia, że ich teksty wydają się niebezpiecznie balansować na granicy banału, niestety nie wychodząc w swych przemysleniach poza kronikarskie przedstawienie wyrywków naszego świata.

Nie jest jednak *Eating Culture* pozbawione wnikliwego i ciekawego spojrzenia na kulturę jedzenia, czy konsumpcję kultury. Przenika ono nawet te teksty, które nie stanowią jakiejś głębszej kulturowej analizy, jak na przykład opowiadanie Marianny Beck *Only Food (Tylko jedzenie)*, gdzie pojawiają się tak istotne skojarzenia sfery jedzenia ze sferą seksualności i kobiecości, ilustrujące niejako spostrzeżenia Susan Bordo, że „emocjonalna huśtawka, intensywność przeżyć, uwielbienie i podniecenie”⁷⁵ związane z fizycznym i psychicznym aktem jedzeniem, są częstokroć bardziej udziałem kobiet niż mężczyzn. Porównywanie jedzenia do seksualności jest również punktem wyjścia dla rozważań zawartych w jednym z, moim zdaniem, najciekawszych esejów zbioru, *A Place at the Counter: The Onus of Oneness (Miejsce za barem: ciężar samotności)*, autorstwa Mary Lukanuski. „Nasze podejście do jedzenia jest tak samo skomplikowane jak nasze podejście do seksu”⁷⁶ zauważa Lukanuski, porównując akt jedzenia do aktu seksualnego po to, aby skupić swoją uwagę na jedzeniu w samotności, to jest na granicy pomiędzy zwykłym, wspólnym spożywaniem posiłku, a nie-jedzeniem. Jedząc samotnie, konstatuje Lukanuski, pozbawieni jesteśmy wszelkich uwarunkowań, które definiują wspólnotę, wszelkich reguł, które nas ograniczają, ale które stanowią pewien porządek naszego świata. Jedzenie w samotności jest często czynnością dokonywaną potajemnie, czynnością czasem wręcz patologiczną, jak to ma miejsce w przypadku bulimii, czynnością podejrzaną, o której włoskie przysłowie

mówi, że kto je samotnie, samotnie umiera. Jedzenie w samotności staje się więc sposobem na przedstawienie rozważań egzystencjalnych o naszej rzeczywistości, która coraz częściej zmusza nas do jedzenia we własnym tylko towarzystwie, odzierając akt spożywania posiłku z jego wymiaru społecznego.

Tak jak dla Mary Lukanuski, podobnie i dla bell hooks i jej eseju pt. *Eating the Other: Desire and Resistance* (*Pożerając inność: pożądanie i opór*) kwestie konsumpcji są podstawą dla szerszych dociekań, wykraczających poza dosłowną płaszczyznę jedzenia jako takiego. hooks, która wyraża siebie i swoją kontestację dominującej kultury nawet pisaniem swego imienia i nazwiska z małych liter, przedstawia tu dyskurs międzykulturowy, skonstruowany wokół idei obcości i inności: „gdy rasa i etniczność stają się dobrami, które mogą służyć jako źródła przyjemności, kultury specyficznych grup, tak jak i ciała poszczególnych ludzi, mogą być postrzegane jako alternatywne «place zabaw», gdzie przedstawiciele dominującej rasy lub płci umacniają swoją władzę poprzez intymny stosunek z Innością.”⁷⁷ Dla hooks kwestie jedzenia są tu metaforą spotkania odmiennych kultur, z których jedna z zasady jest i musi być dominująca. Dominująca kultura „konsumuje” więc kulturę niedominującą poprzez jej komercjalizację, co hooks widzi w zwrocie kultury zachodu ku wszelkiego rodzaju odmiennościom, w poszukiwaniu przyjemności polegającej na odkrywaniu czegoś nowego. Ta inność jest jednak wchłaniana przez kulturę dominującą, przez nią przetrawiana, aż w końcu przestaje być ekscytująca – ktoś we współczesnej Polsce będzie szukał nowości w hamburgerze, czy pizzy, które nie istniały w powszechnej świadomości kultury kulinarnej jeszcze dziesięć, piętnaście lat temu. Konkluzja hooks jest więc smutna, aczkolwiek zbyt kontrowersyjnie jednoznaczna: „różnice kulturowe, etniczne i rasowe będą coraz bardziej urynkowane i będą serwowane jako swego rodzaju nowe dania, [...]. Inność zostanie zjedzona, skonsumowana i zapomniana.”⁷⁸

Najciekawszą, jak sądzę, jednak propozycją przedstawioną przez *Eating Culture* jest możliwość, lub wręcz zmuszanie czytelnika do twórczej polemiki, czy to z przedstawionym powyżej poglądem bell hooks na kulturowe zetknięcie się z innością, czy to z rozumieniem sztuki wizualnej Laury Trippi, bądź sztuki performatywnej Deborah R. Geis, czy to z filozoficzno-lingwistycznymi rozważaniami Davida Farrella Krella, zainspirowanymi kwestiami jedzenia i konsumowania, czy też nawet z wegetariańskim dyskursem Carol J. Adams, lub z rozumieniem studiów kulturowych proponowanym przez Stevena F. Krugera. Posmak niedosytu, jaki może być naszym udziałem po przeczytaniu części tekstów zawartych w *Eating Culture*, sprawia, że nie można przejść obok ich wizji i treści obojętnie. Chcąc, nie chcąc, zmuszeni jesteśmy do innego spojrzenia na to, co leży przed nami na talerzu.

Przypisy

¹ Mary Lukanuski, *A Place at the Counter: The Onus of Oneness*, w: red. Ron Scapp, Brian Seitz, *Eating Culture*. Albany, State University of New York Press 1998, s. 112 (przeł. R. Borysławski).

² Ron Scapp, Brian Seitz, *Introduction* w: *Eating Culture*, s. 9 (przeł. R. Borysławski).

³ Esej Susan Bordo jest przedrukiem z jej wcześniejszej książki *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1993.

⁴ Carol J. Adams, *Eating Animals* w: *Eating Culture*, s. 60 (przeł. R. Borysławski).

⁵ Susan Bordo, *Hunger as Ideology*, w: *Eating Culture*, s. 17 (przeł. R. Borysławski).

⁶ Mary Lukanuski, *A Place at the Counter: The Onus of Oneness*, w: *Eating Culture*, s. 114 (przeł. R. Borysławski).

⁷ bell hooks, *Eating the Other: Desire and Resistance*, w: *Eating Culture*, s. 183 (przeł. R. Borysławski).

⁸ bell hooks, *Eating the Other: Desire and Resistance*, w: *Eating Culture*, s. 200 (przeł. R. Borysławski).

O krwiopijstwie, ludożerstwie i innych zburzeniach dietetycznych

Eating and Disorder, tematyczne wydanie pisma *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, numer 1 (vol. 10), 1998.

Jeden z dawniejszych numerów czołowego pisma feministycznego *differences* poświęcony został związkowi jedzenia z szeroko rozumianymi zaburzeniami. Nie chodzi tu wyłącznie o zaburzenia jedzenia jako takie (choć wątek anoreksji przewija się przez kilka tekstów), a raczej o kulturowe powiązanie tych dwóch zjawisk. Tak więc w prezentowanych artykułach fizjologia spleta się z ekspresją kulturową i cielesną w różnych konfiguracjach teoretycznych, a sama funkcja jedzenia lub jej zaburzenia plasują się raczej na poziomie metafory (choćby miała to być „metafora ciała”). Większość zamieszczonych tu tekstów mieści się w kręgu oddziaływania psychoanalizy (Freud, Lacan, Kofman), choć znaczące są również odniesienia do Derridy czy Foucaulta.

Pierwszy w kolejności esej Erin Soros zatytuowany jest prowokacyjnie *Giving Death* (dawanie śmierci), w opozycji do utartej frazy „dawać życie,” która zwyczajowo definiuje kobietę („kobieta jest tą, która daje życie”), wyznaczając jej tym samym określoną rolę społeczną. Podobnie jak słynny tekst Derridy *Glas*, artykuł Soros biegnie dwutorowo: na lewą kolumnę składają się rozważania o relacji ojciec-syn w kontekście *Ulisses*a Joyce’a, kolumna prawa stanowi analizę relacji matka-córka opartą na osobistych doświadczeniach autorki. Wspólnym mianownikiem obu kolumn jest feministyczna krytyka myśli Derridy i Freuda.

W centrum rozważań składających się na lewą kolumnę tekstu leży „współistotowa” relacja syn–ojciec, która wyraża się w fantazji męskiej ciąży i samozapłodnienia. Bloom–Ulisses „wczuwa się” w rolę kobiety, próbuje doświadczyć miesiączkowania i ciąży, w czym Soros widzi przejaw jego „zazdrości o pochwę”, zjawiska pominiętego w tradycyjnej „kastracyjnej” teorii Freuda, według której wydanie na świat dziecka miałoby być próbą „odzyskania” przez kobietę brakującego penisa. Świadomy

Prawa kolumna tekstu wychodzi od spostrzeżenia, że „nikt nie umrze za mnie, zamiast mnie”. Soros nawiązuje do rozumowania Jacques’a Derridy, który pisze w *The Gift of Death*, że śmierć rodzi niezastępowalność, niezastępowalność rodzi tożsamość, wreszcie tożsamość rodzi etykę odpowiedzialności. Słaby punkt tego rozumowania obnaża, według Soros, przykład aborcji, która definiuje *gender* kobiety jako tej, która obdarza śmiercią. A zatem nie ma jednej, uniwersalnej śmierci – jest ona

braku pochwy chłopiec wierzy, że matka może przekazać mu zarodek przez usta, a poród następuje przez odbycie. Fantazja męskiego samozapłodnienia (oparta na paradoksalnej logice, zgodnie z którą „syn jest synem swojego ojca, ponieważ jest swoim ojcem”) to falliczne marzenie o boskiej nieśmiertelności, kompensujące „niepokój o ojcostwo”, brak absolutnej pewności co do własnego ojcostwa/autorstwa. Ostatecznie jednak, konkluduje Soros, *Ulisses* nie oferuje nam absolutnego pomostu między synem i ojcem, pisarzem i tekstem. „Kiedy czytam Ulissesa, [...] daję nie życie, tylko śmierć” (26–7). *Ulisses* jest więc „chybionym porodem”, pomostem, który nie sięga drugiego brzegu. Wymowną ilustracją tego nieudanego pomostu jest ważna w *Ulissiesie* jedenastka: dwie równoległe kreski, dwie osobne (a jednak jakoś ze sobą powiązane) kolumny — jak w tekście Erin Soros.

zróżnicowana, naznaczono płciowo. Aborcja to sytuacja nierozstrzygalna, w której kategoria odpowiedzialności okazuje się niewystarczająca, suwerenna decyzja niemożliwa do podjęcia. Aborcja przeczy niezastępowalności śmierci: jeśli płód jest częścią mojego ciała, (za)daję śmierć sobie, a jednak żyję. Tak więc aborcja ofiarowuje śmierć, która nie jest ani jednostkowa, ani wspólna, a w konsekwencji problematyzuje kategorie tożsamości i odpowiedzialności. Z perspektywy Freuda, aborcja jest samokastracją, akceptacją własnego braku (braku penisa, którego kobieta chce „odzyskać” przez dziecko), asertacją własnej płci. W nierozstrzygalny sposób aborcja jednocześnie stwarza kobietę i ją unicestwia. Ostatecznie aborcja jest „kastacją fallogocentrycznego porządku, który nadaje kształt kategoriom różnicy płciowej” (24), odcina fallusa i łono jako początek, zaprzecza pełnej obecności.

Tekst Erin Soros w bardzo ciekawy sposób zestawia dwa porządki „filogenetyczne”: ojcowsko-synowski (w którym główną rolę odgrywa fantazja męskiego samozapłodnienia) oraz matczyńsko-córczyni (w którym matka chciałaby być płodem w łonie córki, z płodem córki we własnym łonie). Soros postuluje stworzenie innej niż fallogocentryczna relacji między matką i córką, relacji nie zdeterminowanej imperatywem prokreacji. Najcenniejsze jednak wydaje się w eseju wykorzystanie kwestii aborcji do sproblematyzowania uniwersalistycznej koncepcji nieróżnicowanej śmierci. Jediną rzeczą, która może w tekście Soros nieco razić, są nierzadko błyskotliwe, niemniej jednak arbitralne skojarzenia słów (np. „JOYce” i „FREUDe” = radość), choć dla miłośników Derridy takie zestawienia rzeczywiście mogą stanowić źródło niewyczerpanej radości.

Tekst Charlesa Shepherdsona *The Gift of Love and the Debt of Desire* jest próbą sprecyzowania myśli Jacquesa Lacana, a w szczególności takich fundamentalnych pojęć jak *need* (potrzeba), *demand* (żądanie, zapotrzebowanie) oraz *desire* (pragnienie). Punktem wyjścia jest rozróżnienie między organizmem biologicznym (poziom instynktów i potrzeb naturalnych) i ciałem (np. poziom przyjemności seksualnej czerpanej z czynności ssania). Potrzeba ma jasno określony przedmiot (np. pokarm) i może być zaspokojona, podczas gdy pragnienie nie ma

konkretnego obiektu i z definicji nie może być zaspokojone. Dyskutując konstytuowanie się podmiotu i przedmiotu (u podstaw którego leży popęd oralny), Shepherdson stwierdza, że każdy przedmiot jest przedmiotem żądania (*demand*), ale ponieważ nie zaspokaja on pragnienia podmiotu, ten ostatni nieustannie poszukuje innego przedmiotu. Żądanie otwiera drogę pragnieniu: pragnienie jako takie jest u Lacana „brakiem usytuowanym w przedmiocie żądania”. Jeśli pragnienie jest domeną porządku symbolicznego (reprezentacji), a potrzeba domeną biologii, żądanie jest zdecydowanie powiązane z popędem i cielesną satysfakcją.

Jedną z propozycji psychoanalizy jest pogląd, że popęd wykształca się w polu Innego (nie zaś podług praw przyrody), należy jednak pamiętać, że w ujęciu Lacanowskim popęd nie zamyka się *wyłącznie* w polu Innego, a seksualność nie jest po prostu efektem reprezentacji. Shepherdson bardzo wnikliwie nawiązuje do współczesnego sporu między esencjalizmem a konstrukcjonizmem, wykazując, że psychoanaliza nie daje się zredukować do jednej z tych pozycji, bowiem nie traktuje ciała ani jako zjawiska czysto biologicznego, ani jako wytworu reprezentacji. Próbuje w dalszej części doprecyzować pojęcie popędu, Shepherdson stwierdza, że jeśli pragnienie musi pozostać niezaspokojone, popęd należy rozumieć jako nie-biologiczną siłę, która zawsze wymaga zaspokojenia. Shepherdson cytuje za Lacanem przykład anoreksji jako źródła przyjemności (*jouissance*) oralnej, w której popęd oralny (w postaci zapotrzebowania na „nic”) jest zaspokojony *wbrew* naturalnej potrzebie jedzenia: anorektyk je „nic”. Ważne jest również spostrzeżenie, że każdy popęd jest z definicji częściowy (oralny, analny, skopiczny, inwokacyjny) i że popędy te nigdy nie jednoczą się pod przewodnictwem popędu genitalnego, choć jest tylko jedno *libido*, takie samo dla obydwu płci, wynik relacji podmiotu do Innego.

Tekst Shepherdsona obfituje w fachową terminologię i porusza się po bardzo zaawansowanych rejonach teorii Lacana, nic więc dziwnego, że jest to tekst niezwykle trudny w odbiorze. Przygodny czytelnik akademicki nie specjalizujący się w „lacanologii” może się łatwo pogubić w skomplikowanym wywodzie, wymagającym dość szczegółowej wiedzy z zakresu psychoanalizy. Artykuł ten można więc zalecić w szczególności wszystkim adeptom lacanowskiej teorii popędu.

Esej Tiny Chanter pt. *Tragic Dislocations: Antigone's Modern Theatrics* poświęcony jest pamięci Sarah Kofman, jednej z czołowych postaci feministycznej psychoanalizy. Na początek Chanter przeciwstawia Antygonę i Edypa jako dwoje „modelowych” bohaterów tragicznych. Edyp wędruje od niewiedzy do poznania, od niewinności do winy, wędruje ku prawdzie, która oznacza jednocześnie odkrycie własnej tożsamości i samozaładę. To właśnie czyni Edypa idealnym wzorem dla filozofii spekulatywnej, opartej na dialektyce. Tragedia ze swoją katarską funkcją miałaby więc stanowić podstawę tradycji filozofii dialektycznej, którą można wówczas uznać za „echo rytuału” (określenie Lacoue-Labarthe’a). Chanter pyta: „Czy Antygona ucieleśnia moment poetycki, który rozsadza wolę poznania”, czyli filozofię, zastępując ją poezją? (77) Na postać Antygony zwrócił już uwagę Hegel, który uznał, że wiedza Antygony nie jest samoświadoma – a więc nie reprezentuje prawa ustalonego przez człowieka – tylko intuicyjna, zgodna

z naturalnym prawem rodzinnym, szalona – a więc, w ostatecznym rozrachunku, boska. Dalej Chanter omawia esej Lacoue-Labarthe’a pt. *The Caesura of the Speculative*, w którym podkreślony jest niekanoniczny status *Antygony* i jej „współczesny” charakter, bowiem tragedia współczesna, według Lacoue-Labarthe’a, zasadza się na „nieprzejrzystości” pragnienia Antygony, na fakcie, że jej pragnienie nie jest (nie może być) wyartykułowane jako „kwestia”.

Następnie Tina Chanter przechodzi do omówienia autobiograficznych tekstów Kofman, w których doszukuje się dwóch ciągów identyfikacji: Hölderlin–Kreon–Hitler z jednej strony, Anne Frank–Antygona–Kofman z drugiej. Kofman opowiada między innymi o poczuciu winy wynikającym z niechęci do przyznania się do swej prawdziwej tożsamości, a także o cielesnej ekspresji głębokich przeżyć, np. w postaci zaburzeń funkcji jedzenia. Zdaniem Chanter, Kofman porusza się pomiędzy autorytetem matki i ojca: stawia się na równi z męskim *establishmentem*, lecz jednocześnie nie chce się oswoić, zasymilować. Jeśli Antygona ozdabia czy upiększa prawo swoim upartym rytuałem pogrzebowym, jednocześnie staje się przedmiotem prawa, zostaje włączona w jego porządek: zjedzona i zwymiotowana przez dialektyczną maszynę, trwa nadal już tylko jako element chaosu, strachu, poniżenia. Choć w tekście Chanter nie brak ciekawych spostrzeżeń, całość wydaje się jakby nieco rozmyta, nie do końca spójna. W streszczeniach rozważań innych autorów (takich jak Hegel, Hölderlin, Lacoue-Labarthe, Kofman) zaciera się argument samej autorki.

Najdłuższy tekst w numerze, *Cannibalism, the First Crusade, and the Genesis of Medieval Romance* autorstwa Geraldine Heng, stanowi prawdziwą czytelniczą ucztę, pomimo hermetycznej – wydawałoby się – mediewistycznej tematyki. Esej skupia się na pierwszej połowie XII wieku, a ściślej mówiąc na kronice Geoffreya z Monmouth *Historia Regum Britanniae*, z którą związane są początki legendy arturiańskiej oraz kształtowanie się nowego gatunku literackiego, średnio-wiecznego romansu. Kronika Geoffreya oscyluje między rzetelnością historyka a wyobraźnią literata, splatając dowolnie elementy fantazji i historii, co zdaniem Heng pełni niejako funkcję terepeutyczną, mającą na celu złagodzenie niepokojów społecznych poprzedzających bezpośrednio napisanie kroniki. W romansie właśnie widzi Heng bezpieczne medium przemian kulturowych w kryzysowych sytuacjach przełomu. Heng argumentuje, bardzo przekonująco i błyskotliwie, że opowiedziana w kronice historia potwora z Mont Saint-Michel zawiera aluzje do traumatycznych wydarzeń z czasów pierwszej krucjaty, przede wszystkim do historycznie udokumentowanych przypadków ludożerstwa dokonywanego przez chrześcijańskich żołnierzy na ciałach martwych muzułmanów. Za takim ujęciem tematu stoi przekonanie (inspirowane, jak przyznaje autorka, analizami Foucaulta), że wydarzenia mają miejsce w czasie historycznym, lecz są doświadczane jako zjawiska historyczne dopiero w momencie wejścia w dyskursywne pole narracji historycznej, które nadaje im znaczenie i gwarantuje czytelność. Istotą rzeczywistego doświadczenia antropofagii jest szok i przerażenie wywołane złamaniem jednego z najsurowszych tabu kultury chrześcijańskiej.

Relacje płci, dowodzi dalej Heng, pełnią w romansie funkcję zastępczego „aparatu językowego” do wyrażania, i dyskursywnego przewycięzania, najskrytszych problemów społeczeństwa feudalnego. Kobieta jest jednocześnie fetyszem i ekranem zasłaniającym faktyczny sens wydarzeń: za historią Heleny więzionej przez potwora z Mont Saint-Michel i zwycięskiej wyprawy Króla Artura kryje się próba uwolnienia europejskiej arystokracji chrześcijańskiej od przerażającego widma antropofagii. Heng podkreśla, że romans nie jest ucieczką od historii, jak chcą niektórzy; wręcz przeciwnie, jest medium zbiorowej pamięci, które upamiętnia w „przeinaczonej” formie rzeczywiste doświadczenia historyczne. Tak więc historyczna trauma jest nie tyle stłumiona, ile przekształcona w kulturowo przyswajalną opowieść, a historia przechodzi niepostrzeżenie w fikcję. Podobny mechanizm odnaleźć można w innej legendzie zapisanej w kronice Geoffreya, gdzie homoerotyzm „ukrywa się” pod postacią kanibalizmu, natomiast sam kanibalizm zyskuje specjalną sankcję, nabierając cech eucharystycznego samopoświęcenia. (Skojarzenie kanibalizmu z homoseksualizmem wydaje się nieprzypadkowe: krytycy dopatrują się go np. w twórczości Melville’a, gdzie kanibalizm jest niejako zastępczym kodem wskazującym na to, o czym nie sposób mówić wprost.)

Swoje rozważania sytuuje Heng w szerszej perspektywie, opisując XII wiek jako czuły moment w historii Europy – moment formowania się łacińskiego Zachodu (imperium ucieleśnionego przez militarne państwo króla Artura) w *silnej opozycji* do Orientu (nawet chrześcijańskiego Bizancjum) czy ogólniej rzecz ujmując – w silnej opozycji do każdego „Obcego”, traktowanego z definicji jako „nieczystego”. Z całą pewnością esej Geraldine Heng zasługuje na uważną lekturę, która pomoże lepiej zrozumieć podłoże zachodniej formacji kulturowej.

Tekst Stephanie Smith pod obiecującym tytułem *Suckers* jest przede wszystkim obroną osiągnięć teorii poststrukturalnej przed coraz liczniejszymi zarzutami o hermetyczność, oderwanie od rzeczywistości itp. Nie do końca trafny może wydawać się wybór metafory „wysysania” (w sensie wampirycznym i nie tylko) jako nośnika centralnej idei całego tekstu. Pod wpływem koncepcji Donny Haraway, Smith przypatruje się kulturowemu (czy nawet politycznemu) potencjałowi postaci wampira (przywołuje tu między innymi Marksowskie porównanie stosunków społecznych w ustroju kapitalistycznym do krwiopijstwa). W pracach Haraway figury takie jak wampir czy cyborg cechuje fragmentaryczność, wieloznaczność i wielorakość, które uderzają w głęboko zakorzeniony zachodni binaryzm. Smith przeciwstawia uniwersalizm oparty na pozytywnie definiowanej tożsamości (i związany z tym mit komunitaryzmu) – różnicy, która wymaga innego ustrukturyzowania stosunków społecznych czy teorii humanistycznych. Wampir zdaje się wymykać kategorii tożsamości, choć nierzadko wprzęgany jest – jako trop – w dyskurs polityczny, oparty często na pozytywistycznej koncepcji tożsamości.

Smith krytykuje – słusznie, jak sądzę – nawoływanie o „autentyczną komunikację” oraz oskarżanie „teorii” o zamykanie oczu na rzeczywistość rozumianą jako suma niepodważalnych, ewidentnych faktów. W ten sposób niektórzy budują (fałszywą) opozycję między figurą retoryczną a „prawdziwym doświadczeniem”.

Choć obecnie w kulturach Zachodu celebrytuje się dziś „różnorodność”, oznacza ona zazwyczaj „stylistyczne lub kulturowe wariacje na temat «Człowiek»” (189). Właśnie poststrukturalizm, jako teoria różnicy, stanowi alternatywę dla tej niwelującej zróżnicowanie koncepcji „uniwersalnego człowieka”. Za taką postawą Smith dostrzega opór wobec pojęciowej złożoności, którą można odnaleźć w różnicy: w imię jasności i przystępności wymazuje się wieloznaczność i konflikt interpretacji. Jest to wyraźny nawrót do modernistycznej wiary w wyraźny, autentyczny „głos” polityczny – wiary wpisanej w wampiryczną logikę kapitalizmu. Retoryka „tożsamości mniejszościowych” to dla Smith wytwór systemu kapitalistycznego, w którym tożsamość staje się kolejnym towarem zbytu. Postindustrialny kapitalizm dąży do uniwersalizacji podmiotu ludzkiego, co oznacza powrót do monolitycznej, przejrzystej „rzeczywistości”. Pomimo deklarowanego pluralizmu (różne feminizmy, etniczności, orientacje seksualne), logika tożsamości opiera się w istocie na pojęciu fantazmatycznego, homogenicznego „Innego”. Dostrzegając w tej logice próbę udomowienia „Innego”, Smith postuluje powrót do Lacanowskiej wersji „Innego”, do alienującej odmienności leżącej u podstaw konstrukcji psychicznej, do braku, który zaprzecza naszemu marzeniu o „pełni”. Język pozostaje nieodmiennie wieloznacznym i niepewnym narzędziem; przez język stajemy się jednocześnie sobą i obcymi sobie. Zaprzeczając temu w imię jasności i przejrzystości języka, konkluduje Smith, narażamy się na rażące zubożenie.

Ostatni w numerze esej pióra Ony Nierenberg, *A Hunger for Science: Psychoanalysis and the «Gay Gene»*, przedstawia współczesną debatę wokół kwestii „przyczyn” homoseksualizmu z perspektywy różnych szkół psychoanalitycznych. Na początek autorka zwraca uwagę na fundamentalne u Freuda rozróżnienie (biologicznego) instynktu i popędu. Jakkolwiek początkowo seksualność jest „sprzęgnięta” z funkcjami życiowymi, potem rozpoczyna „niezależne życie”. Tak więc popęd wyznacza granicę między fizjologią a psychologią, a seksualność ludzka oznacza wyłamanie się człowieka z porządku naturalnego. Z tej perspektywy chybione wydają się naukowe poszukiwania „genu homoseksualizmu”, choć takie biologistyczne wyjaśnienie używane bywa (np. przez Richarda Isaya) jako ważki argument polityczny w walce z homofobią. Nierenberg twierdzi jednak, że biologiczny determinizm oparty na imperatywie reprodukcji zawsze będzie przedstawiać heteroseksualizm jako „naturalnie dany”, a więc wyznaczający normę, od której homoseksualizm musi pozostać odstępstwem.

Sam Freud postulował oddzielenie seksualności od genitalności i prokreacji, kwestionując samo pojęcie normy: to właśnie „dewiacyjność” popędu stanowi normę. Nieprawdą jest, jakoby jakiś naturalny instynkt płciowy wynaturzał się w perwersję: to raczej naturalną perwersyjność „przycina się” do wymogów normy (a zatem perwersja oznacza brak zahamowań, które charakteryzują nerwicę i normalność). Innymi słowy, jak homoseksualizm może być „naturalny”, skoro sama ludzka seksualność wymyka się nieuniknieniu kategorii naturalności? Jednak historia psychoanalizy w Stanach Zjednoczonych poszła w innym kierunku: przeważyły argumenty biologistyczne (np. w „psychologii ego” Heinza Hartman-

na), które utorowały drogę patologizacji homoseksualizmu i spowodowały nawrót do przed-Freudowskich koncepcji seksualności.

Nierenberg rozprawia się z rewizjonizmem w amerykańskiej szkole psychoanalizy, zauważając, że determinizm biologiczny łączy się najczęściej z konserwatyzmem i konformizmem w sferze społeczno-politycznej. Choć autorka przyznaje, że poglądy Freuda na temat homo- i biseksualizmu nie zawsze są spójne i jasno wyłożone, stara się wydobyć z jego dzieła wywrotowy potencjał, który być może najlepiej streszcza cytowany w tekście Tim Dean. W jego ujęciu zasadniczym odkryciem psychoanalizy ma być twierdzenie, że proces normalizacji seksualnej nigdy nie jest udany i skończony, zaś element perwersji (*queerness*) jest nieodwołalnie obecny w seksualności każdego podmiotu ludzkiego. Artykuł Nierenberg doskonale pokazuje, jak blisko Freudowi do teorii *queer*.

Danie letnie lecz w zasadzie lekkostrawne

Peter Scholliers, red., *Food, Drink and Identity. Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*. Oxford, New York, Berg 2001.

Graniczącym już dzisiaj z truizmem staje się sąd, że wszelkie dania wykwiłtne jak i te przyrządzane co dnia, te serwowane na złotych zastawach, jak i te wcinane ukradkiem przy kuchennym stole, napoje prostacze jak i nektary godne bogów, każde jedzenie i każde picie, wszystkie ze *spożywaniem* związane produkty, naczynia, sztucce, obrusy, serwety, dzbany i butelki, jak i wszelkie rytuały, zwyczaje i tradycje z tym spożywaniem związane, uwikłane są w szczególnie spóśób w codzienną dramaturgię konstruowania, podtrzymywania, potwierdzania i negowania tożsamości, zarówno osób liczonych w jednostkach, jak i całych narodów i cywilizacji. Zagadnienia te są już dzisiaj bowiem stałymi składnikami „akademickiej diety”, popularnymi wśród badaczy wielu dziedzin, chociażby tak od siebie (pozornie?) odległych tematycznie jak rozważania nad płcią kulturową, studia nam mediami czy też sama dietetyka i nauka o żywieniu.

Na polu szeroko pojętych studiów kulturowych dyskusję taką podjęto ze szczególnym entuzjazmem, sugerując z biegiem czasu istnienie, oczywistych, jak się już dzisiaj wydaje, związków pomiędzy konstruowaniem tożsamości i ogólnie rozumianą tematyką jedzenia. Szczególne miejsce ma w tych rozważaniach swoiste połączenie studiów nad płcią kulturową i studiów nad mediami, które tworzy autonomiczny dyskurs badający wpływ mediów na generowanie społecznie akceptowanych i oczekiwanych wzorców sylwetki, jej piękna, i wynikające stąd oczekiwania wobec własnego ciała, często prowadzące do zaburzeń żywieniowych. Innym wątkiem takich *badania nad żywnością* (food studies) jest skupienie, jakim obdarza się dziś sposoby, w jakie stereotypy żywieniowe wpływają na *własną* tożsamość, czy też bardziej jeszcze aktywnie, na konstruowanie tożsamości Innego.

Przesadą byłoby jednak mniemać, że to tendencja czy moda bardzo nowa, podobnie jak przesadne byłoby twierdzenie, że to związki bagatelizowane przez zbiorowe świadomości narodów czy indywidualną jaźń każdego z nas. W Polsce każdy zna wysoce niestosowne określenia jednoznacznie sugerujące ścisły związek tożsamości dwóch co najmniej narodowości śródziemnomorskich i „kulinarnych słabostek” tychże. Z drugiej zaś strony, któż z Polaków podróżujących poza granicami naszego kraju nie odczuwał zawstydzienia, zagadnięty o ów nachalny, choć wcale przecież nie czysto hipotetyczny związek polskości ze skłonnością do spożywania sfermentowanego soku z kartofli czy zbóż? Sięgając głębiej w historię, znajdziemy przekazy o prześwietnym twórcy słownika języka angielskiego, brytyjskim leksykografie Samuelu Johnsonie, który, jako człowiek z natury rzad-

ko w swojej pracy powstrzymujący swe ksenofobiczne uprzedzenia, przy okazji definiowania owsa, zboża niezwykle popularnego w Szkocji, nie oparł się pokusie przyrównania przysmaku Szkotów do codziennej stawy angielskich koni. Z kolei na poziomie bardziej osobistym, nie tylko młody Polak wie, że tożsamość dorosłego nabywa się we własnej świadomości, pośród innych rytów inicjacyjnych, również przy okazji spożywania określonych substancji przystojących dorosłemu: będzie to zależne od religijnych przekonań przyzwolenie spożywania pokarmów symbolicznych, ale też i wprowadzenie lub samodzielne wkroczenie w mroczny świat używek: pierwsza mocna, mała czarna kawa, lampka szampana w sylwestrową noc zaproponowana przez uznających dorosłość dziecka rodziców, czy papieros wypalony potajemnie w parku, popijany ciepłym piwem.

Tę samą przestrzeń dyskursu badań nad żywnością chce wypełniać książka przygotowana przez Petera Scholliera, wskazując, iż również historycy wnoszą ważny wkład w ten rozwijający się wciąż dyskurs. Ambicją tej pozycji ma być zilustrowanie tezy zawartej w jednym z jej rozdziałów, mówiącej, że żywność, sposoby i rytuały jedzenia, podobnie jak wszelkie inne ludzkie zachowania, mają swoje własne historie, wypełnione subiektywnymi, mitologicznymi i mitologizującymi narracjami, które rzetelny historyk winien jest odkrywać i kwestionować. Książka ta zatem w oczywisty sposób chce zmierzać w kierunku weryfikacji stereotypów, wzbogacenia tej mitycznej wiedzy o nowoczesny historyczny dyskurs.

Cel ten realizuje edytor owej książki, zapraszając do ogłoszenia wyników swych historycznych badań badaczy mających ze sobą, na pierwszy rzut oka, jedną tylko wspólną cechę – wszyscy zajmują się w swej pracy jedzeniem. Okresy historyczne, które stawiają w centrum swych zainteresowań, regiony (a więc i społeczności), jakimi się zajmują, przedstawiają kolorowy wachlarz różnorodności, w tym również, jakby się mogło zdawać, różnorodności podejść. I rzeczywiście, pomysły na zerknięcie w głąb historii umożliwiające zdemitologizowanie i rewaloryzację stereotypów, w przypadku każdego niemal eseju są różne, bo sięgają np. po zapiski oszczędnych gospodyń, zestawienia produktów, tabele miesięcznego spożycia, retorykę pism kolorowych i naukowych, pisma ludzi uznanych za wielkich, współczesnych opisywanym czasom (od Michała Anioła, Chaucera, po More'a), jak i mniej znane przekazy „maluczkich”, czy w końcu analizy bliskie analizom kulturowym (zwłaszcza w niezwykle ciekawym rozdziale Johanna Lyng, traktującym o wyłaniających się w Norwegii w latach czterdziestych minionego wieku „narracjach żywieniowych”). Jednak przy bliższej lekturze okaże się, na co zresztą wskazuje Scholliers we wstępie, że wszyscy oni wybrali metodologie, owszem, różne, niemniej oparte na wspólnej idei, w zasadzie idei-łączniku, próbującej połączyć projekt książki historycznej z badaniami bardziej interdyscyplinarnymi, uznającej konieczność zejścia do „samego środka” i właśnie „od środka”¹ badania historii, co ze wszech miar słusznie zdaje się Scholliersowi podejściem bardziej akuratnym od spoglądania na historię niczym „odległy, bezstronny obserwator <z zewnątrz>”². Czy próba ta zakończyła się stuprocentowym sukcesem, to już zupełnie inna sprawa.

W tym właśnie bowiem tkwić zdaje się zarówno największa siła tej książki, jak i jej dość znacząca słabość. Prezentując na wspólnym forum poglądy łączone tym często dość nietrwałym spoiwem owej idei postmodernistycznej historii, zestawiając teksty nawet nie tyle ze sobą sprzeczne (co usprawiedliwiłaby przystająca antologii wzajemnie polemiczna natura), co raczej po prostu *inne*, ta niewielka antologia zrzuca na czytelnika zadanie ocenienia rzetelności wyboru tekstów – są one w gruncie rzeczy tak różne, że przedstawione razem, sugerując pewną wspólną myśl, mogą traktować zarówno o niczym, jak i o wszystkim, jak i... o części wszystkiego.

Brać się stąd może błędne odczytanie, czy też zawierzenie zawieszony gdzieś we wstępie sugestii, że książka ta prezentuje wyciąg najważniejszych kwestii poruszanych w dyskursie jedzenia i żywienia, w ujęciu historycznym. Tak nie jest i tych nieobecnych problemów jest kilka. Wydaje się, że niektóre z nich można było rzeczywiście w pracy takiej bezpiecznie pominąć, chociażby wskazując na energicznie rozwijające się gdzie indziej badania nad zaburzeniami żywienia (są one zaledwie wspomniane we wstępie, zaś kwestie wzorców sylwetki, na przykład, pojawiają się w trzech miejscach książki, zasłużywszy na krótkie wzmianki). Są tu jednak również przemilczenia ważniejsze, zwłaszcza ważniejsze w kontekście europejskim, w większym stopniu ciężące na jakości tej publikacji. We wszystkich rozdziałach czytamy o wpływie nawyków i tradycji żywieniowych na tożsamość, wpływie i tradycji wynikających, co jest kwestia zupełnie podstawową, że spożywania pokarmów. Bardzo niewiele jednak można przeczytać o równie ważnym dla kształtowania tożsamości *niespożywaniu* pokarmów. Owszem, należy zauważyć, że w kilku esejach pojawiają się odniesienia do głodu – jeden z nich traktuje nawet w całości o „buntach żywieniowych”³ – niestety, co zastanawiające, koncentruje się on raczej na Ameryce niż Europie (sic!). Co najmniej trzy inne wspominają o doświadczeniu głodu w Algierii (tu odniesienie do Europy jest chociaż obecne poprzez opis „starcia” chleba algierskiego z nowoprzybyłym, „agresywnym” chlebem francuskim)⁴, dziewiętnastowiecznej Hiszpanii⁵, czy post-nazistowskich Niemczech (jedynie ten ostatni esej przywołuje dość przygnębiającą wizję)⁶. Brak jednak jakiegokolwiek śladu po wydarzeniach i narracjach, które kształtowały tożsamość nie tylko poszczególnych narodów, ale całej cywilizacji europejskiej. Podając jedynie najbardziej oczywiste przykłady, myślę tu przede wszystkim o wielkim głodzie drugiej wojny światowej doświadczanym jednak przez wszystkie strony konfliktu w różnych jego fazach i o z niczym zapewne nieporównywalnym głodzie więźniów obozów koncentracyjnych. W istocie rzeczy, objawia się w tym miejscu prawdziwa natura tej pozycji – nie jest ona bynajmniej rodzajem antologii, co sugerować może tak rozległy tematycznie i czasowo tytuł, a raczej po prostu kolekcją esejów wynikłą najpewniej z konferencji naukowej (zapewniam, że ciekawej) stawiającej sobie za cel przedyskutowanie wybranych zagadnień lecz bynajmniej nie zarysowanie bardziej globalnego stanu badań. Nie jest to, naturalnie, nigdy złe samo w sobie, przeciwnie – jeszcze raz powtórzę, że to książka ciekawa, jedynie może dość nieszczęśliwie zatytułowana.

Znajdziemy tu zatem kilkanaście esejów (które ich autorzy upierają się nazywać „rozdziałami”, sugerując, że powstały one z intencją zamieszczenia w konkretnej pozycji, a ich obecność w tym tomie nie jest jedynie wynikiem subiektywnego doboru edytora/organizatora konferencji), zgrupowane w trzech częściach. Pierwsza ma charakter rozwiniętego wstępu. Druga zajmuje się tożsamością klasową i grupową (słuszny można też wyciągnąć wniosek na podstawie samego tytułu tej części co do ideologicznego ukierunkowania jej zawartości, jak również i zawartości całej książki – większość esejów mocno podbarwiona jest podejściem (post)marksistowskim). W końcu w części trzeciej znajdziemy cztery eseje skupione z kolei na tożsamości narodowej.

Najbardziej przekonującą częścią tej publikacji, jak to się zdarza nader często, jest wprowadzająca w tematykę książki część pierwsza (*Overture*) prezentująca dwa eseje: pierwszy autorstwa edytora Petera Scholliera, drugi Claude’a Grignona. Szczególnie rozdział P. Scholliera prezentuje się interesująco: przeprowadza on syntetyczny wykład zajmującej go dziedziny i przedstawia w dalece bardziej ciekawy sposób niż którykolwiek z pozostałych rozdziałów rzeczywiście (a nie co nieco sfabrykowane, jak to się zdarza w przypadku kilku esejów) powiązania jedzenia z tożsamością. Być może ta ocena wynika z faktu, że jedynie we wstępie (być może z wyjątkami kilku wyróżniających się esejów) czerpie ta antologia jakąkolwiek *głębszą* inspirację z osiągnięć teorii kultury. Wstęp ten może bezpiecznie służyć początkującemu badaczowi za wprowadzenie do rozważań nad nie tylko historią jedzenia i jej związkami z tożsamością, ale też i wielu wcześniej wspomnianych dziedzin interdyscyplinarnych, stawiających przed sobą zadania zgłębienia związków jedzenia z tożsamością i rzeczywiście jest wzmagającą apetyt przystawką. Niestety, mimo deklaracji poczynionych we wstępie, reszta dań często smak ma dość nijaki.

Zarzut ten jest oczywiście wtedy tylko uzasadniony, gdy oczekujemy od dyskursu historycznego zajmowania takiego współczesnego stanowiska, jakie prezentuje Scholliers – zapewne w kontekście „czystej” historii zarzut ten (nie wpisywanie się prac poszczególnych autorów w bardziej ogólną „interdyscyplinarną tradycję” tworzoną obecnie przez badaczy innych dziedzin) przestaje być aktualny, a niewątpliwe osobiste osiągnięcia autorów wzbogacają ogólną wiedzę na temat nas tu zajmujący. Ich praca prowadzona w innym miejscu i z innych pozycji nie musi być odczytywana jako nieadekwatna i nieważna, przeciwnie, lektura ta sprawia wiele satysfakcji, rzec można by, bardziej kognitywnej niż teoretycznej (i tu znowu zastrzeżenie: bo pracujemy z innymi teoriami). Jeszcze więcej przewrotnej satysfakcji daje sam Scholliers, gdy tłumaczy tę nieokreśloną różnorodność stanowisk i wyników, o której była już mowa, tak podsumowując wykonaną pracę: „jedzenie ma swoje znaczenie, gdy idzie o kształtowanie tożsamości lecz zdecydowanie unikać należy wyciągania dotyczących tego ostatecznych wniosków.”⁷⁷ Czyż nie jest to konkluzja godna prawdziwie postmodernistycznego egzegety?

Pzypisy

¹ Peter Scholliers, *Meals, Food Narratives, and Sentiment of Belonging in Past and Present*, W: Peter Scholliers, red., *Food, Drink and Identity. Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*. Oxford, New York, Berg 2001, s. 15 (wszystkie tłumaczenia z tej pozycji moje – M. S.).

² Scholliers, *Meals*.

³ Amy Bentley, *Reading Food Riots: Scarcity, Abundance and National Identity*, w: Peter Scholliers, *Food, Drink and Identity*, s. 179–194.

⁴ Willy Jansen, *French Bread and Algerian Wine: Conflicting Identities in French Algeria*, w: Peter Scholliers, *Food, Drink and Identity*, s. 195–218.

⁵ Carmen Sarasúa, *Upholding Status: The Diet of a Noble Family in Early Nineteenth-Century LaMancha*, w: Peter Scholliers, *Food, Drink and Identity*, s. 37–62.

⁶ Michael Wildt, *Promise of More. The Rhetoric of (Food)Consumption in a Society Searching for Itself: West Germany in the 1950s*, w: Peter Scholliers, *Food, Drink and Identity*, s. 63–80.

⁷ Peter Scholliers, *Food, Drink and Identity*, s. 17.

Filozofia w poszukiwaniu niepamięci

Charles E. Scott, *The Time of Memory*, University of New York Press 1999, s. xi, 302

Książka Charlesa E. Scotta, pt. *The Time of Memory* (Czas pamięci) to obszerne studium czasu w jego odniesieniu do pamięci. Przy czym pamięć będąca przedmiotem dociekań to pamięć określana jako *nonvoluntary*, czyli pamięć wymykająca się intencjonalności ludzkiej świadomości, „mimowolna” lub niewolicjonalna. Tak określone pole tematyczne roi się rzecz jasna od dwuznaczności. Albowiem chodzi Scottowi o wyartykułowanie tego, co z założenia umyka bezpośredniemu świadomemu uchwytowaniu treści. Pole horyzontu świadomości jest miejscem zlewania się trzech wymiarów świadomości, miejscem, w którym przyszłość płynnie przechodzi w teraźniejszość, a obydwie zlewają się z przeszłością. Jego projekt oznacza wejście w sferę cienia, gdzie niepamięć okazuje się warunkiem przypominania, a upamiętnienie okazuje się śladem zapomnienia.

Tak więc Scott podejmuje się z założenia zadania karkołomnie trudnego, najezonego ponadto – do czego będzie jeszcze okazja powrócić – metodologicznymi pułapkami. Owo zadanie zostaje zrazu dookreślone jako prześledzenie śladów, jakie pozostawiła po sobie niepamięć. Zatem prawdziwym przedmiotem rozważań jest w równym stopniu pamięć i jej czas co niepamięć i jej bezczas; w równym stopniu pamięć tzw. aktowa, czyli akty przypominania, co pamięć nieaktowa pozostawiająca w strumieniu czasu osad zatracenia. „Przyjmuję – głosi jedno ze wstępnych wyjaśnień autora – iż koncepcja, zgodnie z którą pamięć posiada jakieś jednoznacznie określone źródło, nie daje się utrzymać; tym samym uznaję, iż pamięć, iż ślad, występuje w postaci pierwotnej wielości elementów, w postaci czegoś na kształt płynnie zmieniających się konfiguracji – oraz że idea prostego, określonego źródła przypomnień jest mylna. Mniemam, iż wiele, a jak podejrzewam – niemal wszystkie przypomnienia występują w postaci żywych upostaciowań, praktyk, słów oraz sposobów ich użycia, jak i mimowolnie się narzucających obrazów, a nie zasadniczo w postaci konstruktów, nad którymi jednostka sprawuje kontrolę” (s. 50). Owe ślady pamięci są jednocześnie śladami bezpowrotnej utraty tego, co minione, zarazem oznakami pewnej uporczywości, z jaką przeszłość nadal trwa – w zapomnieniu.

Autor nie ułatwia sobie karkołomnego zadania. Przeciwnie – mnoży wątpliwości i znaki zapytania, co raz pograżając dyskurs w odmetach wąpiącego zapomnienia, co sugeruje już sam wstęp, gdzie Scott potrąca nutę nad wyraz osobistą. Oto wspomina dwie bliskie mu osoby (jedną z nich była matka) i to, jak pod presją choroby zmagły się z ogarniającą je niepamięcią, powoli ulegając jej zalewowi, jak gdyby była rwącym potokiem samego czasu. Scott wspomina chwile, kiedy

odczytywał fragmenty powstającej książki przyjacielowi: „«To jest piękne», powiedział. Pamiętam, uznałem wtedy, iż jego słowa odnoszą się nie tyle do tego, co mu czytałem, ile do chwili, w której słowa te nadały żywą intensywność odczytanemu tekstowi i która to chwila przekształciła moje słowa w jego doświadczenie, doświadczenie ulotne, którego byłem częścią. Doświadczenie to jego wspomnienie i jego wielkoduszność przemieniły i uniosły poza zasięg mojej świadomości. I teraz, kiedy [owego przyjaciela] tu upamiętniam, przywołuję pamięcią to odległe zdarzenie, które całkowicie mi się wymyka” (s. xiii).

W swoich zmaganiach z niepamięcią Scott nie jest całkowicie zdany na własne siły, ani na jakże zawodną i ograniczoną pamięć jednostkową. W trakcie rozważań dochodzi bowiem do sformułowania zasadniczej, jak się wydaje, tezy ontologicznej książki, która jednocześnie wyznacza pole metodologiczne stosowanych tu zabiegów uobecniania. Zgodnie z owym założeniem pamięć dokonuje ciągłej auto-prezentacji (*self-presentation*), ale nie czyni tego w sposób niedwuznaczny. Za nici przewodnie swojego dyskursu obiera Scott postaci mitologiczne; są nimi: Mnemozyna, Leta, Apollo, Dionizos. Dla Scotta nie są to jednakże postaci o precyzyjnie określonej tożsamości. Przeciwnie, imiona te mają hasłowo sugerować hipostazy ambiwalencji, sprzecznych tendencji i napięć. Każda z owych hipostaz rodzi się na styku tego, co minione, i pamięci o nim. Są to, w skrócie ujmując, upostaciowania ludzkiej dążności do odtwarzania rzeczywistości, tendencji, która zasada się z istoty swojej na świadomości ciągłej i postępującej utraty i umykania w zatracenie tego, co ma ulec przywołaniu, odtworzeniu, a być może i powtórzeniu.

Tutaj też pojawia się jeden z dylematów. Pytać bowiem możemy i powinniśmy, czy dysponujemy środkami, które pozwalają zbliżyć się, jeśli nie do tego, co bezpowrotnie utracone, lecz choćby do owych postaci symbolizujących zatracenie? Przecież odniesienie się do mitu zasada się z istoty swojej na uznaniu czasowego dystansu, a zatem na zapomnieniu. Z drugiej jednak strony rzeczywistość mitycznie przechowana jest rzeczywistością, która w jakiś przedziwny sposób wyrwa się ku temu, co beczasowe, co pozaczasowe, ale właśnie temu założeniu Scott bardzo silnie się sprzeciwia. Zapominanie nęka, niepamięć toczy bowiem mit jako taki. Kryształizacja mitycznych indywidualności, ich różnicowanie, teogonia (wraz z nieodzownymi zabiegami werbalizacji, tj. przeniesieniem w martwy język żywej mowy kultu) – to również rezultaty postępującego zapomnienia, a mianowicie zatracania poczucia bulwersującej dysfunkcji pamięci, jej istotowego powiązania z niepamięcią.

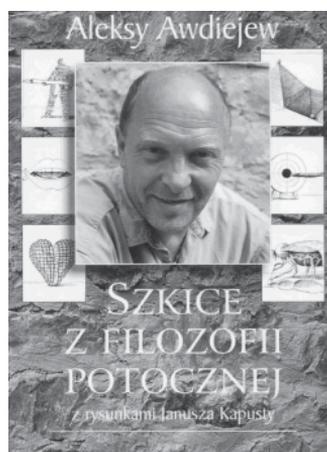
Obok mitologii Scott zasila swój dyskurs filozofią. Tu inspiracje i polemiki zostają wyraźnie określone i są w dużym stopniu przewidywalne. Zasadniczym punktem odniesienia jest filozofia Nietzscheańska z antagonizmem żywiołów Apollińskiego i Dionizyjskiego. Zwrot ku Nietzschemu oznacza dla Scotta wybieganie ku przyszłości, jak w owym zwrocie samego Nietzschego ku tragedii, która naznaczona będzie pamięcią o greckim przeżywaniu tragizmu („afirmacji życia naznaczonego nieszczęściem”). Anty-sokratyzm Nietzschego polega – właśnie –

na przypomnieniu tragedii i drzemiącego w niej ducha tragizmu jako p o p r z e - d z a j ą c e g o apolliński sokratyzm.

Obok Nietzschego pojawiają się postaci bliższe nam czasowo: Heidegger, Gadamer, Derrida, Levinas, Deleuze, Foucault. (Dokuczliwe jest, dodajmy, niemal całkowite pominięcie Husserla; Bergson nie zasłużył sobie nawet na wzmiankę). Wątkiem pozwalającym na twórcze przyswojenie i dialog wydaje się być przekonanie o możliwości ponownego ustanowienia nieciągłości (s. 155, 173). Zabieg ten pozwolić ma na zastąpienie porządku historycznej, ale i amnetycznej, chronologii ustanawiającym nieciągłość przyswojeniem utraty.

Przywołując wspomnianych luminarzy nowoczesności i ponowoczesności, Scott angażuje ich w „żywy” dialog z własną myślą. Tu jednak łatwo przyjedzie czytelnikowi zastosować tezę o wzajemnym przenikaniu się pamięci i zapomnienia do podważenia możliwości takiego dialogu. Czyż bowiem Gadamera recepcja Heideggerowskiej myśli o zapomnianiu bycia w metafizyce Zachodu nie zasadza się znowuż na zapomnieniu, na koniecznym puszczeniu w niepamięć tych radykalnych wątków, których żywa obecność „późniejszemu” od Heideggera Gadamerowi nie pozwoliłaby na rozwinięcie własnej myśli? Analogicznie rzecz przedstawiałaby się z odczytaniem Heideggera przez Derridę – kolejny przykład przyswojenia przez zatracenie, albowiem to drugie zdaje się nieodłącznie towarzyszyć pierwszemu. Bo przecież, jak zauważa Scott, każdy filozof *qua* filozof odczuwa nostalgię za nowym początkiem myślenia i poszukuje nowego języka. Lecz czy tę meta-filozoficzną tezę o rozpanoszonej niepamięci w każdym dyskursie można odnieść również do własnego „właśnie toczącego się” dyskursu – oto dylemat, który choć nie wyartykułowany przez Scotta zdaje się stanowić podskórne źródło dynamiki nadającej jego rozważaniom klimat niekłamanej dociekliwości, wręcz uporczywości i hartu w obliczu wyzwania zionącego otchłanią niebytu.

Noty o książkach

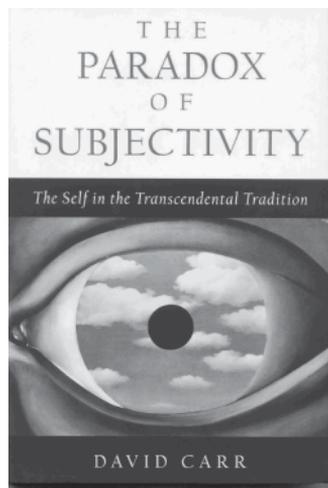


Aleksy Awdiejew, *Szkice z filozofii potocznej*.
Z rysunkami Janusza Kapusty. Warszawa-Kraków:
Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999

Tytułową *filozofię potoczną* Aleksy Awdiejew przedstawia jako synonim „mądrości ludowej”, czyli „rodzaj werbalizacji zdroworozsądkowych doświadczeń ludzi, występujący w postaci aforyzmów, przysłów, powiedzonek, moralitetów, gry półsłówek, a także innych «dowcipnych» wystąpień przedstawicieli ludu (nie tylko, oczywiście, członków PSL)”. Taka definicja podstawowego pojęcia jasno wskazuje Czytelnikowi, iż *Szkice z filozofii potocznej* – w odróżnieniu od innych prac, z których Autor jest znany

w środowisku akademickim – są dziełkiem pisany z lekkim przymrużeniem oka. „Nie ukrywam” pisze we wstępie Awdiejew „że chciałbym rozbawić tymi tekstami chociaż jednego Czytelnika, bo wtedy, jak obiecał mi kiedyś Piotr Skrzynecki, będę błogosławiony”.

Aleksy Awdiejew z pewnością należy do grona osób błogosławionych już od kilku lat, bowiem dowcipne, błyskotliwe *Szkice* – proponujące Czytelnikowi „zabawę umysłową”, która „pokazuje różnice między myśleniem naukowym i potocznym, logiką i codziennym ludzkim mędrkowaniem” – sprawdziły się jako popularne cykliczne felietony w psychologicznym czasopiśmie „Charaktery”. Urok *Szkiców* polega na tym, iż łącząc filozoficzną i literacką erudycję z nierzadko ciętym poczuciem humoru, te pisane lekkim piórem, miniaturowe formy – jednocześnie bawią i zastanawiają. Używając „metodologicznych narzędzi” filozofii potocznej, Awdiejew rozważa bowiem najbardziej podstawowe czynniki determinujące ludzką kondycję w świecie: miłość, zazdrość, poświęcenie, intuicję, moralność, demokrację, historię, wiarę, szczęście, samotność – i wiele innych, powiązanych z nimi wartości, które „na poważnie” dały początek zarówno „poważnym” systemom filozoficznym jak i najważniejszym antysystemowym teoriom. Patrząc na *Szkice* z punktu widzenia genologii, dziełko Awdiejewa wpisuje się z jednej strony w *genre Bajek różnych* Leszka Kołakowskiego czy *O rzeczy najważniejszej* Andrzeja Chojeckiego, zaś z drugiej – w tradycję popularnych do dziś Wiechowских felietonów. *Szkice z filozofii potocznej* stanowią więc mogą świetną intelektualną rozrywkę dla „przepracowanych” – czyli dla wszystkich, bez wyjątku.



David Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999

Wprowadzając Czytelnika w problematykę swoich rozważań David Carr zaznacza, iż tytuł, jakim opatrzył książkę, zaczerpnął od Edmunda Husserla, który dostrzegł paradoksalność ludzkiej podmiotowości w jednoczesnym „byciu podmiotem dla świata i przedmiotem w świecie”. To stwierdzenie, zdaniem Autora pracy, najlepiej określa dominantę przedstawianego wywodu. *Paradoks subiektywności. Podmiotowość w tradycji transcendentalnej* proponuje bowiem historycznie zorientowaną reinterpretację tradycji transcendentalnej w europejskiej filozofii; reinterpretację powstałą jako reakcja na ataki wymierzone przeciw

„metafizyce podmiotu” przez post-Heideggerowskich myślicieli (m.in. Foucaulta, Derridę, Habermasa). W wypowiedziach krytycznych wobec podmiotu poststrukturalistów Autor dostrzega niepokojącą tendencję do zbyt daleko idących generalizacji, które zdradzają znamiona metodologicznej niekonsekwencji: „filozofowie,” pisze Carr, „którzy bez wahania potępiają szerokie uogólnienia jako przejawy działania «totalizującego» rozumu i wzywają nas, abyśmy zwracali szczególną uwagę na to, co jednostkowe i lokalne, nie cofają się bynajmniej przed tym, aby podsumowywać całą historię nowożytną filozofii – od Kartezjusza do Sartre’a – jako zbiór wariacji na jeden temat: na temat metafizyki podmiotu”. Postulując w ten sposób redukcjonizm poglądów tej grupy filozofów, David Carr wskazuje też, że mimo dyskursywnych wybiegów kwestia subiektywności pozostaje otwarta: wszelkie próby jej eliminacji okazywały się – jak dotąd – nieskuteczne. Zmasowana postmodernistyczna kampania przeciw „metafizyce podmiotu”, choć nieskuteczna, przyniosła jednak skutki pozytywne, motywując filozofów do dookreślenia swoich stanowisk wobec problemów subiektywności w nowych pracach. Do nich – jak zaznacza Autor – należy także omawiana niniejszym książka

David Carr definiuje założenia swojej pracy następująco: „Sprzeciwiam się szerokim uogólnieniom, w wyniku których redukuje się nowożytną tradycję filozoficzną do jednego tylko motywu przewodniego, a nawet do jednej jedynej metafizycznej doktryny. Powracam więc [w niniejszej pracy] do najważniejszych postaci, które tę tradycję budowały – chcę bowiem wykazać, iż zasadnicze różnice między ich stanowiskami traktowano dotąd zdawkowo i ostatecznie ignorowano. Z tego powodu chciałbym zaproponować nowy sposób czytania tradycji – jednak

całkiem odmienny od interpretacji dokonywanych przez myślicieli prowadzących standardową kampanię przeciw tak zwanej metafizyce podmiotu. Reinterpretacja, jaką tu oferuję, ma na celu odszukanie w tradycji [filozofii transcendentальной] pewnego podejścia do subiektywności, które na jakimś etapie jej rozwoju gdzieś się zawieruszyło.”

Aby osiągnąć tak określony cel, David Carr rozpoczyna wywód od analizy pojęcia transcendentального podmiotu w świetle wpływowych Heideggerowskich interpretacji nowożytniej filozofii, a w szczególności dzieł Kanta i Husserla. Następnie, aby wyjaśnić specyfikę zarzucanych Heideggerowi uproszczeń, Carr dokonuje dogłębnego studium teorii podmiotu w koncepcjach obu odczytywanych przez autora *Bycia i czasu* myślicieli. Na tym etapie wyvodu Carr koncentruje swoje uwagi przede wszystkim na podstawowym dla obu filozofów rozróżnieniu między subiektywnością transcendentálną a empiryczną, które – jego zdaniem – Heidegger pomija, nie dostrzegając, że ma ono fundamentalne znaczenie dla pojmowania całej filozofii transcendentальной. Następnie zestawia Autor poglądy Kanta i Husserla aby wskazać dystynktywne cechy tradycji transcendentальной, która – widziana z perspektywy proponowanej w pracy interpretacji – „[...] nie jest wyrazem metafizyki [lecz zasadza się] na wspólnym pojmowaniu projektu filozoficznego jako nieustannej krytyki ludzkiego doświadczenia i wiedzy – włącznie z metafizyką”. Praktyka filozofii transcendentальной, jak twierdzi Autor, każe zatem uznać, iż nie jest możliwe uniknięcie dwoistości nieprzystających wizji podmiotu – transcendentальной i metafizycznej – lecz także, że równie niemożliwe jest ich pogodzenie. Wykazując w ten sposób podstawowy paradoks tradycji filozofii transcendentальной, Carr przechodzi do części podsumowującej, w której przedstawia relację transcendentального podmiotu wobec świata w kategoriach intencjonalności.

Paradoks subiektywności, jako historycznie i systematycznie zorientowane studium problematyki związanej z podmiotowością w najważniejszych dziełach współczesnej filozofii, wyrasta z hermeneutycznego „odkrycia produktywności momentu tradycji” filozofii transcendentальной. Choć w świetle dominujących dziś tendencji myślowych podejście takie może się wydać kontrowersyjne, *Paradoks subiektywności* jest bez wątpienia pozycją ważną. Erudycyjny, rzetelny i jasny wywód Davida Carra nie tylko werbalizuje postulat o istotności świadomości tradycji filozofii transcendentальной w rozważaniach filozoficznych, ale także zwraca uwagę na te jej elementy, które – reinterpretowane – mogą radykalnie wpływać na zmianę sposobu lektury najważniejszych dzieł współczesnej myśli.

Książka Davida Carra nie jest dostępna w Polsce. Wypada więc mieć nadzieję, że w dobie Internetu i księgarni wysyłkowych „logistyczne” utrudnienia nie wpłyną w istotny sposób na ograniczenie zasięgu dyskusji, na jaką *Paradoks subiektywności* z pewnością zasługuje.

Tytuły nadesłane / Books received

Anderson, L., *Autobiography*, Routledge 2001.

Awdziejew, A., *Szkice z filozofii potocznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1999.

Bednarz, J. P., *Shakespeare and the Poets' War*, Columbia University Press 2001.

Buchanan, I., *Deleuzism. A Metacommentary*, Duke University Press 2000.

Buchanan, I. (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke University Press 1999.

Eskin, M., *Ethics and Dialogue in the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, Oxford University Press 2000.

Holstein, J. A., and Gubrium, J. F., *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, Oxford University Press 2000.

Kalemba-Kasprzak, E., *Prometeusz z przepiórką*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza 2000.

Korsak, K. (koord.), *Ciało, pleć, literatura*, Wiedza Powszechna 2001.

Kristeva, J., *Hannah Arendt*, trans. R. Guberman, Columbia University Press 2001.

Krysztofiak, M., *Przewodnik po lit. skandynawskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza 2000.

Norris, C., *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*, Athlone Press 2000.

Olkowski, D., *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press 1999.

Przychodniak, Z., *Walka o rząd dusz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza 2001.

Sagan, E. *Cannibalism*, Fish Drum Press 1993.

Taylor, C., *Źródła podmiotowości*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2001.

Zima, V., *The Philosophy of Modern Literary Theory*, Athlone Press 1999.

Food and Labour. Eating Epistemology

Summary

Food exists, so to speak, epistemologically, its actual existence ending in the process of digesting which, in turn, transforms food, at least partly, into ourselves. All this boils down to a simple statement of the fact that we cannot live without food, without consuming the nourishing outside which, for some reason, we simultaneously exclude as irrelevant to the epistemological constitution of ourselves. Man, the subject and object of Alexander Pope's well known "knowing thyself", for example, is, again for some reason, posited away from, and above food and eating as an inconsumable, permanent entity that itself does eat, but only for sustenance whose task it is to sustain productivity, including the production of food. This production has become a culturally gendered activity. If, as Thorstein Velben claims, in the predatory order of things it was "the office of men to consume what the women produce," with the rise of the modern bourgeois subject it is the masculine which becomes responsible for production, while the mob and the aristocracy, gendered as feminine, acquire the qualities of passivity resulting in the inability to function by themselves, even to properly feed themselves.

David Schauffler

The Dialectic of Gluttony, or The Empty Stomach of Insatiable Reason

Summary

The radical physiological limits imposed upon the gross human appetites is compensated for by their constant recurrence. The very meaning of an appetite seems to be necessarily connected with the ideas of repletion and repetition, the sense of a continual process of desire and its fulfillment. The immediate and repetitive satisfaction of the individual appetite is mirrored by the general socio-economic activity of the fulfillment of the stipulated needs of the public, a process which likewise contains a dialectical relationship between the (re)occurrence of the appetite and its satisfaction. The socio-economic level of this dialectic has received considerable attention. The paper intends to reexamine its connection to the individual, or microappetitive, dialectic, which the Author calls the dialectic of gluttony, and thereby to further draw attention to another repetitive process, another cycle of desire and fulfillment, and that is dialectical criticism itself.

Zbigniew Białas

Fat: Fat[e]s and Fa[c]ts

Summary

Fat is seen in most travel literature as inspirational towards sloth, idleness and inertia. It is frequently linked to the discourse of gluttonous excess. The essay – a reconnaissance into a potentially huge, uncharted territory of aesthetics – signals several complex relations between the traveller and the representations of fat. Presented here under several emblematic guises (body fat, fat on the the surface of the body, protective grease, etc) fat is analysed, all in all, as a convenient representational tool, not only for constructing disgust.

Alice Weinreb

Taste no Evil: The Dangers of the Mouth in Ancient Rome

Summary

The essay grapples with the erotic overtones of culinary literature of Ancient Rome. By compiling a wide range of sources, including poetry, drama, and historical writings, the author attempts to reconstruct the metaphoric and symbolic values of the Roman food-world. Locating this world around the problematic construction of an elite Roman masculinity, she argues that the mouth became both literal and metaphoric center of manliness, and ultimately thus Roman-ness. Because of its liminal position on the body and its vague gender identity and attributes, the construction of the *os impurum*, the mouth polluted by contact with the world of sexuality and food, haunts much of the Roman writing. Embodying a dangerous bridge between sexual pleasure and gustatory ple-

asure, the mouth, envisioned as cause and effect of oral sex and oral consumption, was posited as a profound threat and a main site of vulnerability for the masculine body. Descriptions of feasts, criticisms of table manners, recipes, and erotic verse, all are woven together to locate the mouth at the heart of the literary Roman self, and present to the modern reader a startlingly graphic and disturbing vision of the erotic and grotesque body.

Liliana Barakońska

Of Books and Foods

Summary

The article is an attempt to analyse the functioning of the consumption metaphor in the context of Robert Burton's work *The Anatomy of Melancholy* (1621) with special attention paid to the link between the writing activity and the process of digestion. Thus it explores the ways in which Burton reads Seneca's project of constructing the self out of *hypomnemata*, selected fragments of various texts to be digested and incorporated to model a new personality; a project evoked by Erasmus who advocates digestion of classical authors in order to produce a new and individual style in writing.

Establishing an analogy between the space of his book and the space of an inn, Burton establishes an analogy between words and foods, thus endeavouring to refer his work to the oral literary tradition. Writing his discourse in the Jacobean context, however, the feast Burton presents the reader with is, as he puts it, excremental: what he has at his disposal as a writer are remnants and leftovers. Hence, to study the implications of Burton's vision, it is necessary to relate it to the prevalent presentation of food imagery. The article is thus a reading of the changes in the representation of food between the Elizabethan and Jacobean periods and situates the discourse of melancholy in the digestive and excretory metaphor of the time.

John Watters

The Manners of Mass Murder: Eating Fear

Summary

The article attempts to show, through a close reading of Brett Easton Ellis's *American Psycho*, the fallacious basis of two currents in late-capitalist discourse. Firstly, through an extension of the theories of Roland Barthes on fashion, that consumer society provides the consumer with extended choice. Secondly, that the refinement of uniquely human behaviour, in this case manners, leads to moral superiority. Ellis's novel presents the reader with a sophisticated murderer who destroys choice through following fashion and manners through acts of violence. It is the author's contention, following Bataille, that the enhancement of uniquely human qualities cannot be the basis for a morality as it encompasses eroticism, perversion and murder.

Katarzyna Ancuta

A Landscape with a Slaughterhouse in the the Background. Horror or the Art of Meat

Summary

The presented article reconsiders contemporary Horror in terms of a MEATaphor, that is a metaphor of meat. The article draws on Modern Horror's fascination with such themes as the body, flesh, carnality, physicality, monstrosity, mutation, or bio-technology, all of which being, in fact, the representation of meat. Due to its interest in the human body, always treated instrumentally, Modern Horror has been frequently referred to as "meat-horror." The article examines the "meat" content of Modern Horror and the argument is divided into three parts discussing the notions of meat as food, meat as flesh, and meat as the abject female body respectively. The first part is concerned with meat consumption (including human meat) and centres on a number of cannibalistic themes of both explicit and implicit nature. The second part touches on the questions of carnality and sexuality, as well as anatomy and bodily transformations, and generally refers to the sphere of human biology. Finally, the third part concentrates on the images of the female body as the abject territory for both men and women. It evaluates Modern Horror texts from a gender perspective discussing the notion of the monstrous feminine and deconstructing *anorexia nervosa*.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redaktor techniczny
Grzegorz Bociek

Korekta
Małgorzata Miynarczyk

Publikacja ukazała się dzięki pomocy finansowej

Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

oraz

Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Wydawca: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe, al. W. Korfańskiego 51, 40-161 Katowice
tel. biuro (032) 25-80-756, 25-81-910, 25-81-913, dział handlowy 25-85-870, fax 25-83-229
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>