

Dorota KORWIN-PIOTROWSKA

MILCZENIE I NIE-MILCZENIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wyrażane przez pisarzy, artystów, intelektualistów od półtora wieku poczucie kryzysu słowa do pewnego stopnia było i jest wynikiem rozpaczy, wynikającej z tego, że ludzkość, mimo głoszonej nowoczesności i racjonalności, nie wyciąga wniosków ze swoich dramatów i nie ulega – od strony moralnej – ciągłemu ulepszeniu, postępowi, że wszelkie apele, opisy, przestrogi, dramatyczne gesty są w gruncie rzeczy daremne. Poczucie kryzysu słowa jest więc w swej istocie drugą stroną pragnienia jego mocy.

Więc okrążajmy kaktus nasz
Kaktus nasz kaktus nasz
Więc okrążajmy kaktus nasz
O piątej godzinie rano
T.S. Eliot, Wydrążeni ludzie¹

Kto tam gada o człowieku? Kto śmie
mówić o człowieku?
T. Różewicz, Nowa szkoła filozoficzna²

Zacznę od naszkicowania – bardzo ogólnie – pewnych rozróżnień związanych z antropologią milczenia, także z jego pragmatyką. Będzie to podstawa do rozwinięcia kategorii nie-milczenia, co z kolei umożliwi dalsze rozważania dotyczące obu zjawisk w kulturze i humanistyce.

Milczenie jest formą bycia w świecie lub komunikacji ze światem, ma z jednej strony swój wymiar indywidualny, egzystencjalny, związany po prostu z samym istnieniem (bliski ciszy), a z drugiej – interlokucyjny, społeczny³. Pojawia się ponadto „między słowami” w formie nieobecnych replik, urwanych wyrazów czy wypowiedzi albo rozmaitych braków, przerw lub rozsunieć, a ponadto niewyrażonych wprost sugestii oraz przemilczeń i zatajeń. Warto przy tym przypomnieć, że zatajenie polega na całkowitym usunięciu czegoś,

¹ T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Poezje*, wybór i oprac. M. Sprusiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 95.

² T. Różewicz, *Nowa szkoła filozoficzna*, w: tenże, *Proza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, t. 1, s. 123. Na tekst ten zwróciłam uwagę dzięki pracy doktorskiej Joanny Lisiewicz z Uniwersytetu Gdańskiego, poświęconej roli milczenia w dramatach Różewicza i Becketta – za udostępnienie komputeropisu niniejszym dziękuję.

³ Por. D. Korwin-Piotrowska, *Białe znaki. Milczenie w strukturze i znaczeniu utworów narracyjnych*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015, s. 17-116. W książce znajduje się też rozszerzona bibliografia dotycząca milczenia, ciszy i zjawisk pokrewnych.

celowym ukryciu, które nie prowadzi wcale na ślad pomijanych treści, jak to jest w wypadku przemilczeń⁴.

Milczenie może mieć charakter indywidualny, związany z rozmową, lub zbiorowy, gdy dotyczy niepodjęcia przez społeczność jakichś tematów. Może być tylko w bliżej nieokreślony sposób nacechowane intencjonalnie lub też być wyraźnie „na temat” – również jako tak zwane wymowne milczenie lub właśnie nawiązujące do określonego kontekstu przemilczenie. Milczenie bywa znaczące nie tylko ze względu na okoliczności. Staje się także wtedy, gdy z jakiegoś powodu przedłuża się ponad standardowe miary, jakimi są zwykłe pauzy w rozmowie lub wyznaczane kulturowo chwile czy dłuższe okresy stosownego niemówienia, spowodowane względami grzecznościowymi, poczuciem stosowności, szacunkiem dla czyichś uczuć czy tradycją⁵. Niemówienie pełni wiele funkcji społecznych – tak w codziennej komunikacji, praktykach artystycznych, jak i w życiu publicznym, też politycznym. Kwestię tę podnosi Teresa Walas, pisząc: „Milczenie stało się dziś [...] niezwykle atrakcyjnym przedmiotem opisu, szczególnie uprawomocnionym – tak filozoficznie, jak i moralnie. Zarówno dlatego, że dla współczesnej myśli filozoficznej niebyt i nieobecność wydają się znacznie bardziej pociągające niż byt i obecność, jak i z tego względu, że szukające dziś swej tożsamości i języka podmioty zbiorowe – kobiety, grupy etniczne, narody postkolonialne, mniejszości narodowe i seksualne – wyłaniają się z milczenia lub opisują swoją sytuację jako dyskursywne wykluczenie”⁶.

W potocznym rozumieniu milczenie przeciwstawiane jest mowie, ale bliższy ogląd pokazuje, że w praktyce wchodzi z nią w rozliczne – polegające raczej na symbiozie, przenikaniu się lub dopełnianiu – związki. W konkretnych sytuacjach milczenie nawet zastępuje mowę (zwłaszcza dzięki kontekstowi, okolicznościom, a także udziałowi gestów, mimiki, postawy ciała i proksemiki), mowa zaś milczenie – choć rzecz jasna pełnej symetrii być nie może. Tym natomiast, co jest rzeczywistą opozycją wobec milczenia, a dokładniej (to znaczy zgodnie z zasadami zobrazowanymi przez tak zwany kwadrat logiczny⁷), co stoi z nim w sprzeczności, jest niemilczenie, czyli celowe zrywanie milcze-

⁴ Por. J. A n t a s, *O kłamstwie i kłamaniu*, Universitas, Kraków 2008, s. 195n.

⁵ Zob. A. J a w o r s k i, *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspective*, Sage Publications, Newbury Park 1993; M. E p h r a t t, *The Functions of Silence*, „Journal of Pragmatics” 40(2008) nr 11, s. 1909-1938.

⁶ T. W a l a s, *Zawiazany język, czyli o milknięciu intelektualistów*, w: taż, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie – rekonesans*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 226.

⁷ Zob. K. S z y m a n e k, hasło „Kwadrat logiczny”, w: tenże, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 182; *Milczenie. Antropologia – Hermeneutyka*, red. A. Regiewicz, A. Żywiotek, Wydawnictwo Akademii im. J. Długosza, Częstochowa 2014; *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1998.

nia przez mowę. Oprócz znanej doskonale z codziennych doświadczeń pary milczenie–mowa (o zwyczajnej funkcji komunikacyjnej, wyznaczonej przez różne formy dialogu i współpracę pauz oraz słów), istnieje zatem wyrazistsza sprzeczność: milczenie–niemilczenie (milczenie znaczące i akt przerywania milczenia na jakiś temat). Zyskuje ona jeszcze na sile i znaczeniu, gdy dotyczy „dojmującego milczenia”, którym chciałabym się tutaj zająć bliżej. Nazywam tak odmianę niemówienia – milczenie wynikające z głębokiego, traumatycznego przeżycia (indywidualnego bądź zbiorowego), czyli z negatywnego wstrząsu, albo też z poczucia tragizmu, postrzegania kondycji ludzkiej w kategoriach absurdu, sprzeczności, niewyraźności. Jeszcze inny charakter ma dojmujące milczenie motywowane niemożnością mówienia, która wynika z zastosowania kary, zakazu, cenzury, egzekwowania tabu, a prowadzi do wycofania z życia publicznego lub (i) wycofania się z aktywnego życia w ogóle. Przeciwnieństwo dojmującego milczenia, dla odróżnienia od tych powszednich odpowiedników, zapisywać będę dalej jako „nie-milczenie”.

W przyjętym tutaj rozumieniu nie-milczenie stanowi pośrednio informację o uprzednim lub spodziewanym czy wymuszonym głębokim milczeniu na jakiś temat, jest wzmocnioną reakcją na nie. Stanowi zatem akt protestu, nieposłuszeństwa⁸, może być też sposobem na przerywanie rytuału, zerwanie tabu, ujawnienie zbrodni bądź traumy albo aktem parezji, czyli szczerego, bezkompromisowego mówienia, formą obrony mniejszości czy słabszych, przeciwstawienia się niesprawiedliwości, znowie, niestosownym czy złośliwym sugestiom. Tego rodzaju nie-milczenie miał zapewne na myśli Czesław Miłosz, gdy w roku 1938 pisał: „Nie milczeć już. Nie milczeć tak bez ustanku, nie spać twardym snem bez marzenia w pośrodku podłości, wyrzekając się wszystkiego, co jest powołaniem ludzkim, poza żarciem, miłością i wypożyczkiem, poza twórczością artystyczną nawet, która wszystkiego nie ogarnia, która zdradza, nie mogąc unieść ciężaru krzywdy”⁹, i: „pierwszym naszym obowiązkiem jest pamiętać, kim jesteśmy: nie po to jesteśmy na pewno, abyśmy przyświadczyli nienawiści i przemocy”¹⁰. Znaczące nie-milczenie, w postaci zwykłej lub szczególnie dopracowanej mowy, ale także w formie mowy zaburzonej przez udział milczenia (przerywanej, nieskładnej, niespójnej) lub

⁸ Taki charakter miała akcja „minuta niemilczenia” zorganizowana w Moskwie 7 kwietnia 2015 roku, w czterdzieści dni po tragicznej śmierci Borysa Niemcowa. Nie-milczeniem były: samo ogłoszenie tej akcji, jak również towarzyszące jej wystąpienia, mające na celu niedopuszczenie do zapomnienia i zakłamania zbrodni, przebieg natomiast miał się też wiązać z przerywaniem ciszy wokół miejsca znalezienia ciała (zachęcano do trąbienia, dawania sygnałów światłami i innych podobnych działań).

⁹ C. Miłosz, *O milczeniu*, w: tenże, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931-1939*, oprac. A. Stawiarska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 199.

¹⁰ Tamże, s. 205.

wręcz logorei, pojawia się też jako czynność (na przykład o charakterze kompensacji, sublimacji lub w akcie dającej ulgę ekspresji) w procesie odreagowywania tego, co wcześniej uległo stłumieniu czy wręcz wyparciu albo zostało zakazane. W tym sensie zintensyfikowana mowa lub krzyk mogą być efektem kumulacji milczenia i powiązanych z nim emocji.

We współczesnej kulturze można dostrzec silne oddziaływanie dojmującego milczenia i nie-milczenia w życiu zbiorowości – chciałabym z tej perspektywy przyjrzeć się bliżej trzem zjawiskom: kryzysowi słowa, który zarysował się wyraźnie na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, a osiągnął apogeum po drugiej wojnie światowej i trwa do dziś; relacjom między milczeniem a językiem w świetle „zwrotu lingwistycznego” i jego konsekwencji w humanistyce, jak również związkom między milczeniem a podejściem nie-antropocentrycznym w badaniach kulturowych.

PERMANENTNA I NAGŁA NIEWYRAŻALNOŚĆ „BIEDNY JĘZYK” W SŁUŻBIE KRYZYSU

Książka Piotra Mitznera *Biedny język*¹¹, do której tu nawiązuję, nosi podtytuł *Szkice o kryzysie słowa i literaturze wojennej*, znaczący jest również tytuł pierwszego rozdziału: „Kryzys odziedziczony”. Samo określenie „biedny język”, będące u Mitznera aluzją i do utworu Hugo von Hofmannsthal’a z roku 1902, i do wiersza Czesława Miłosza z roku 1938 (z tomu *Ocalenie*)¹², ma metaforycznie pokazywać fundamentalną niewspółmierność, jaką daje się zauważyć między ludzkim doświadczeniem a możliwościami języka. Jak pokazuje przywołany tom szkiców, pisarze (głównie poeci) jednak opisują, i to na dziesiątki sposobów, swoje doświadczenie wojny, czyli – co paradoksalne – wyrażają to, czego wyrazić się właściwie nie da i co bywa przez nich samych określane jako niewyrażalne. Milczenie jest punktem dojścia, przed którym zatrzymują się bezradnie słowa, a także punktem wyjścia, poza który przechodzą, próbując przełamać swoją własną niemoc, zatem nie-milczenie i milczenie dyskretnie wymieniają się miejscami.

Warto przy tym zauważyć, że *List* (napisany przez fikcyjnego lorda Chandosa do Franciszka Bacon’a), utwór Hofmannsthal’a, to dzieło symbolicznie

¹¹ Zob. P. M i t z n e r, *Biedny język. Szkice o kryzysie słowa i literaturze wojennej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

¹² Chodzi o *List* napisany przez Hofmannsthal’a w roku 1901, wydrukowany rok później, znany jako *List lorda Chandosa* (lub *List lorda Chandos* – por. uwagi tłumacza w zbiorze: H. v o n H o f m a n n s t h a l, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, tłum., wybór i oprac. P. Hertz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 34-36), oraz wiersz Czesława Miłosza *Piosenka na jedną strunę* z tomu *Ocalenie*. Por. M i t z n e r, dz. cyt., s. 11n., 22n., 54n.

zawieszane między epokami¹³. Zarówno wieńczy dziewiętnastowieczny egzystencjalno-estetyczny kryzys słowa, jak rozpoczyna typowe dla dwudziestego wieku zmagania z niewyraźnością i poczuciem wytarcia się słów, nieadekwatności starych pojęć i dawnych form literackiej ekspresji do nowoczesności¹⁴. Przypomnijmy, że Chandos, który utracił zdolność kontynuowania pracy literackiej, tak charakteryzuje bliżej swoją nową przypadłość: „Całkowicie opuściła mnie zdolność mówienia lub myślenia w sposób ciągły i logiczny [...], brakowało mi słów, którymi każdy posługuje się zwykle bez większego namysłu. Wymawiając takie wyrazy, jak «duch», «dusza» lub «ciało», odczuwałem jakieś niepojęte zmieszanie. [...] Wszystko rozpadało mi się na części, owe części znów dzieliły się na części i nic już nie mieściło się w jakimś jednym określonym pojęciu. Pojedyncze słowa [...] tworzyły przyprawiające mnie o zawrót głowy wiry, które obracały się nieustannie, a pod nimi była pustka”¹⁵. O tym bohaterze Richard Sheppard pisze: „Przed kryzysem Chandos odbierał siebie jako racjonalną, zintegrowaną jaźń zadowoloną w społeczeństwie, ulokowaną w środkowym punkcie koncentrycznego świata. Ten zaś [...] był ontologicznie bezpieczny, historycznie ugruntowany”¹⁶. Po zmianie lord „traci poczucie bezpieczeństwa i tożsamości i jest zmuszony uznać, że w rzeczywistości dryfuje w pozbawionym centrum uniwersum pozostającym w stanie chaosu [...]. Owo nieantropocentryczne uniwersum przebiegają tajemnicze moce”¹⁷. Warto też przypomnieć uwagi badacza dotyczące kontekstu: „Myśliciele i pisarze dziewiętnastowieczni postulowali lub przynajmniej próbowali postulować współgranie, wzajemną odpowiedniość oraz substancjalną jedność struktury logicznej świata materialnego, struktury ludzkiego logosu oraz, jeśli byli wierzący, między tymi dwoma a strukturą boskiego Logosu [...]. Moderniści, przeciwnie, byli dotknięci w mniejszym lub większym stopniu poczuciem wzajemnej dyslokacji sfer materialnej, ludzkiej i metafizycznej”¹⁸.

¹³ Zob. W. Karpínski, *Hofmannsthal i lord Chandos (Szkieł z książki „Herb wygnania”)*, <http://www.wojciechkarpinski.com/sylwetki1/hofmannsthal>.

¹⁴ Zob. A. Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918-1939)*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014.

¹⁵ Von Hofmannsthal, *List*, w: *Księga przyjaciół*, s. 25, 27.

¹⁶ R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 122. Fragment pochodzi z rozdziału o istotnym tytule: „Zmieniające się rozumienie relacji między człowiekiem a rzeczywistością”.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 112. Diagnostę Shepparda warto porównać z tekstem Miłosza *Pesymizm – optymizm*. Zob. C. Miłosz, *Pesymizm – optymizm*, w: tenże, *Życie na wyspach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 26-33.

Z kolei George Steiner pokazuje w swoich pracach, że kryzys słowa i zwiększanie się obszaru objętego milczeniem narastały w Europie od siedemnastego wieku i miały swoje wielorakie źródła: od postępu nauki i techniki, przez rewolucje i zmiany polityczne, obserwacje naturalnych kataklizmów, upadek religii, przemiany estetyczne i obyczajowe, po wstrząs wywołany pierwszą i drugą wojną światową oraz totalitaryzm w wieku dwudziestym¹⁹. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że odwieczny topos niewyraźności, który przywoływany był przez ludzi w momentach śmierci, kataklizmów, obcowania z tajemnicą, ale też zachwytów, podziwu, a więc w momentach skrajnych, nagłych, przemieniał się stopniowo od drugiej połowy dziewiętnastego wieku w kategorię egzystencjalną i aksjologiczną, stając się znakiem rozczarowania na obu polach. Dotyczy ono przede wszystkim idei postępu, Boga oraz czło-wieka i jego racjonalności.

Druga wojna światowa i Zagłada spowodowały – gdy patrzeć na to z europejskiej perspektywy – największy paroksyzm i zaostrzyły napięcie między milczeniem a nie-milczeniem, też poczuciem wyrażalności i niewyraźności. Nową świadomość pokolenia, które przeżyło drugą ze światowych wojen, ujął wprost w słowach Tadeusz Różewicz w napisanej w roku 1956 prozie pod gorzko ironicznym tytułem *Nowa szkoła filozoficzna*. Odnotował tam nie tylko fakt ogólnego rozpadu wartości i powszechne zarażenie zbrodnią, ale i kres możliwości opowiadania: „Naprawdę nie mam innym ludziom nic do powiedzenia. Nic mądrego ani nic rozpaczliwego. Teraz ludzie powinni chodzić w milczeniu. Tak jest przyzwoiciej”²⁰. Jak pisze dalej: „Jest tylko życie, a ono nie zna moralności. [...] Ludzie żyją i umierają. Wszystko zostało wyjaśnione dla naszego pokolenia”²¹. „W chwili próby walczyłem [...]; jestem w porządku wobec siebie, ludzi, ojczyzny. Ale nie uratowałem sensu życia”²². Na koniec zdania tutaj najważniejsze: „Wszystko skończyło się raz na zawsze, cokolwiek będę robił, jestem martwy. Kto tu znów mówi o muzyce? Kto mówi o poezji? Kto mówi o pięknie? Kto tam gada o człowieku? Kto śmie mówić o człowieku? Jakie błżeństwo, jaka komedia”²³. W zdaniach tych zawiera się znacznie więcej niż tylko niewyraźność strasznego doświadczenia.

Ze światem dającym się wyrazić za pomocą słów zginął, w odczuciu Ró-żewicza, świat wartości i humanizm, znikła też możliwość uprawiania tradycyjnej filozofii (w utworze bohater zgłasza się po wojnie na studia filozoficzne, ale wątpi w ich sens i nie podejmuje nauki). Można jedynie, bo przecież to

¹⁹ Zob. G. Steiner, *Language and Silence. Essays 1958-1966*, Faber and Faber, London–Boston 1985.

²⁰ Róże w i c z, dz. cyt., s. 117.

²¹ Tamże, s. 118.

²² Tamże, s. 123.

²³ Tamże, s. 123n.

właśnie czyni autor, nie-milczeć, ale nie-milczeć w sposób, który – by tak rzec – „wskazuje na milczenie” jako postawę etyczną w świecie bez moralności i jako ostatnią wartość w świecie bez wartości. Za tym wszystkim kryje się fundamentalne poczucie braku, bycia pozbawionym ufności wobec człowieka i losu. Można powiedzieć, że Różewicz bierze udział w ciągłej (trwającej całe jego życie) walce z niewyraźnością i poczuciem braku sensu. Nie-milczenie jest więc dla niego jakby stawaniem na wysokości milczenia, wydzieraniem milczeniu jego prawdy o człowieku, bez prawa do zachowania zewnętrznego „czystego” spojrzenia i, co jeszcze trudniejsze, bez przekonania co do istnienia jakiejś prawdy.

Współgra to – choć nie jest identyczne – z postawą cechującą część osób ocalałych z obozów koncentracyjnych, w tym świadków Holokaustu, którą można określić mianem „przymusu dawania świadectwa”. Ich prawdą o człowieku jest prawda o masowym poniżeniu i ludobójstwie, którą trzeba rozpowszechniać, tak jak trzeba – na przekór tej strasznej prawdzie – żyć i zakładać rodziny. Ludzie ci od razu lub wiele lat po wojnie, często pod koniec życia, odkrywają w sobie racjonalną powinność lub motywowaną impulsem konieczność mówienia, zdzierając z siebie kolejne pokłady strachu i bólu. Od wywołanej traumą lub będącej trwałym śladem po ukrywaniu się konieczności milczenia przechodzą do obowiązku nie-milczenia, drobiazgowego opowiadania, dokonywania ocen i rozliczeń, nawet za cenę odnowienia na jakiś czas traumy, po czym dopiero zwykle następuje jakaś ulga. Co więcej, zarówno ich milczenie, jak i nie-milczenie mogą być przekazywane potomnym – i w kolejnych generacjach prowadzić do odreagowywania słowami lub ich brakiem tego, co zakryte²⁴.

Obecne pokolenia otrzymują więc w spadku – i z czasów sprzed Zagłady, i po niej – zarówno ciężar rozczarowania nieadekwatnością słów wobec rzeczywistości i ludzkich doznań, jak i ciężar rozczarowania człowiekiem. Milczenie jawi się jako przejaw choroby albo lekarstwo, wytchnienie bądź przymus, nie-milczenie zaś jako wyzwanie, obowiązek (konieczność) czy wręcz sposób przetrwania. Zresztą to, co wydawało się ostatecznością, to znaczy ostatecznym upadkiem, końcem pewnej wizji człowieka, przekroczeniem granic ludzkiej wyobraźni – bo rzeczywiście nim było – okazało się jakimś etapem, po którym przychodzi nie tylko, jak po każdej katastrofie, zwykle ży-

²⁴ Bibliografia na temat postpamięci jest niezwykle obfita, tu chciałabym jedynie zwrócić uwagę na tom *Od pamięci biodziejcznej do postpamięci* (red. T. Szostek, R. Sendyka, R. Nycz, IBL, Warszawa 2013), wywiad *Afekt, trauma i rozumienie: sztuka ponad granicami wyobraźni. Ernst van Alphen w rozmowie z Romą Sendyką i Katarzyną Bojarską* („Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 207-217, por. zwł. s. 211n.), a także po prostu na świadectwo – rozdział w książce Anny Mieszkowskiej *Prawdziwa historia Ireny Sendlerowej* zatytułowany „Dlaczego pamięć wróciła tak późno” (Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2014, s. 205-213, por. też: s. 231-233).

cie, domagające się zwykłej mowy wbrew tamtemu doświadczeniu, ale i możliwość kolejnych katastrof. Jak to ujął Miłosz w tekście napisanym jeszcze podczas drugiej wojny światowej: „O przeżyciach wojennych Europy będzie wiadomo dopiero wtedy, gdy staną się one faktem społecznym, tzn. wyładują się w nowych prądach filozoficznych i artystycznych, gdy utrwala się w walce z materiałem twórczym – w słowie, w bryle, w barwie, w dźwięku. Oczywiście nie myślę tu o utrwalaniu wojennej tematyki, która jest sprawą drugorzędną, ale o ogólnej atmosferze, o zmianie proporcji wewnętrznych – na co wielkie doświadczenie zbiorowe nie może pozostać bez wpływu”²⁵. Zauważa on też, że na razie na przeszkodzie stoi „brak dostosowanego do nowych doznań języka”²⁶. Tak więc to, co należy do sfery milczenia i co dla innych miało się zamienić w dojmujące milczenie lub prowadzić do całkowitego rozpadu form i dyskursów, dla Miłosza, jak wtedy czuł, z czasem musiało znaleźć ujście między innymi w słowie.

Odnaleźć w tym można pewien element wiary – mimo wszystko – w język, tak obcej pisarzom rozpaczy i gry z milczeniem, do których należą między innymi Paul Celan, Maurice Blanchot i Samuel Beckett, a także części postmodernistycznych myślicieli, jak Zygmunt Bauman, Jacques Derrida czy Jean-François Lyotard, uznających, że Zagłada wyznaczyła granicę etyczno-estetyczną, za którą myślenie i pisanie w dawnych humanistycznych i filozoficznych kategoriach jest już niemożliwe, a wszelka wyrażalność staje się pozorem²⁷. Może zresztą takie samoumnieszenie filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku sygnalizuje właśnie ową „zmianę proporcji wewnętrznych”, o której pisał Miłosz. Niemniej doprowadziło to myślicieli „funeralnych” – jak określił Andrzej Marzec filozofów (od Nietzschego do Lyotarda) mówiących o kresie filozofii i języka, a także dawnej wizji człowieka – do znalezienia się w absurdalnym punkcie zawieszającym nawet rozumienie kresu, w którym współczesna kultura „doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że spełniony koniec jest początkiem czegoś nowego, a na to rozczarowanie nie może sobie znowu pozwolić”²⁸.

²⁵ C. Miłosz, *Przeżycie wojenne*, w: tenże, *Legendsy nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 81. Tekst pierwotnie wydrukowany został w roku 1946. Zachowano pisownię oryginalną.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. A. Ubertowska, *Popioły i dyskursy. Zagłada i etyczny wymiar reprezentacji (od Adorna do Lyotarda)*, w: taż, *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*, Universitas, Kraków 2007. Zob. też: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czaplinski, E. Domańska, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2009, zwł. artykuły: Z. Bauman, *Świat nawiedzony* (s. 15-25), A. Ziębina-Witek, *Problemy reprezentacji Holokaustu* (s. 141-145).

²⁸ Zob. A. Marzec, *Drugie życie teorii, czyli myślenie (p)o końcu*, w: *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci*, http://www.academia.edu/5709644/Drugie_%C5%BCycie_teorii_czyli_my%C5%9Blenie_p_o_ko%C5%84cu.

Pytanie zatem, czy dwudziestowieczny kryzys był (jest) jedynie koniecznym etapem żałoby po zbiorowej tragedii i wyrazem filozoficznej samoświadomości w jej obliczu, czy też to osobny, a nakładający się na posttraumatyczne przeżycia z tamtego wieku, ostatni akord, poprzez który objawia się rozpad cywilizacyjnych wartości podtrzymujących europejski gmach do osiemnastego wieku. Odróżnić też należy indywidualną, choć przemnożoną przez emocje wielu potrzebę ekspresji bólu, poczucia nonsensu, fundamentalnej niewyraźności ludzkiego doświadczenia czy przekonanie o nadchodzącej bądź zrealizowanej apokalipsie – od prób narzucania takich ram poznawczych współczesności i kategorycznego wyrzucania poza jej nawias tych, którzy myślą i czują inaczej. A czynią tak na przykład dlatego, że sytuują świat aksjologicznych czy metafizycznych podstaw w sferze wciąż aktualnych zadań, nie zaś zburzonych przez przeszłość pewników, język natomiast jest dla nich kwestią sposobu zastosowania, używającym się materiałem służącym do ukazywania doświadczenia, złączonym z nim, a nie jedynie nieprzepuszczalną czy ledwie półprzepuszczalną błoną, która oddziela nas od świata²⁹. I nie chcą ulegać retorycznej sile samospełniającej się przepowiedni, by nie pogłębiać cywilizacyjnej depresji. Albo dlatego, że uznają, jak Miłosz w *Ziemi Ulro*, że „człowiek jest przede wszystkim organizatorem przestrzeni, zarówno wewnętrznej, jak zewnętrznej”³⁰ i że jest on „wolny, bo osamotniony, gospodaruje sobą ostrożnie, daleki od radykalizmu nicości jak u Becketta, ale też różni się od człowieka Becketta tym, że nie pojawia się znikąd i jest wdzięczny tradycji”³¹. Współczesne nie-milczenie, jak widać, może mieć za przedmiot również sprzeciw wobec rzekomej oczywistości sytuacji, w jakiej się jako ludzie i Europejczycy znajdujemy.

Nawiasem mówiąc, absolutyzacja makabrycznych doświadczeń z drugiej wojny światowej w Europie – jako skrajnego, wyjątkowego, a przez to niepowtarzalnego w swoim natężeniu zła – może powodować obecnie, często oczywiście w sposób niezamierzony, niedostrzeganie, deprecjację czy wręcz przemilczanie tego, co było w przeszłości i co działo się, i dzieje potem. Wystarczy przywołać masowe zbrodnie w Kongu popełnione przez Belgię na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku, makabrę pierwszej wojny

²⁹ Por. F. A n k e r s m i t, *Język a doświadczenie historyczne*, tłum. S. Sikora, w: tenże, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, tłum. zbior., red. i wstęp E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 223-246.

³⁰ C. M i ł o s z, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 268.

³¹ Tamże, s. 271. Stamtąd też pochodzi cytat: „Beckett chce nas zadrzeć oczywistością, tj. zachowuje się jak ktoś, kto przychodzi do garbusa i zaczyna nad nim się znęcać: «garbus jesteś, garbus, wolisz o tym nie myśleć, to ja już postaram się, żebyś myślał»” (s. 265n.). Warto także zwrócić uwagę na słowa wiersza: „Jeżeli Boga nie ma, / To nie wszystko człowiekowi wolno. / Jest stróżem brata swego / i nie wolno mu brata swego zasmucać, / opowiadając, że Boga nie ma” (C. M i ł o s z, *Jeżeli nie ma*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 9).

światowej – po raz pierwszy w dziejach mającej globalny wymiar, straszliwe zbrodnie dokonywane na Chińczykach w końcu lat trzydziestych dwudziestego wieku przez Japonię, a w latach dziewięćdziesiątych akty ludobójstwa w byłej Jugosławii czy mordy w Rwandzie. Publiczne nie-milczenie nieuchronnie absolutyzuje jeden rodzaj pamięci, kładąc cień milczenia na inne źródła zbiorowych i indywidualnych traum³². Nie chodzi o relatywizowanie i podważanie bezprecedensowego charakteru Holocaustu – nie wolno zresztą szacować czy porównywać najgorszych ludzkich cierpień ani pamięci o nich – ale o dostrzeżenie wielu rozmaitych historycznych milczeń i przemilczeń, których źródłem jest zbiorowa trauma. Trzeba by tu jeszcze przypomnieć o wielkim, wymuszonym przez system represji milczeniu, a nawet zatajeniu w przypadku tureckiej rzezi Ormian, którą przez dziesiątki lat próbowano wymazać z powszechnej świadomości, choć w tej masakrze z lat 1915-1917 zginęło około półtora miliona osób. W większości masowe zbrodnie były przecież wyciszane z lęku przed tym, co mogła przynieść fala nie-milczenia właśnie (z politycznymi przewrotami włącznie) – na dojmujące milczenie, wywołane traumą, nakładano dodatkowy polityczny knebel, doprowadzając do spotęgowania negatywnych emocji.

Rozmaitych przymusowych, spowodowanych polityką czy obyczajowością³³, „milczeń na temat”, powiązanych też ze sterowaniem pamięcią zbiorową³⁴, jest zresztą tylko w samej Europie więcej (od eugeniki, przez poniewieranie biednymi lub upośledzonymi, przymusowe aborcje i sterylizacje, po przemoc wobec rozmaitych mniejszości oraz zbrodnie na grupach etnicznych), a mass media wciąż rozszerzają naszą wiedzę o analogicznych zjawiskach w innych rejonach świata. Można zatem powiedzieć, że każde społeczeństwo, każdy kontynent, każdy rejon świata dławi się swoim milczeniem w obliczu rozmaitych form degradacji człowieka, do których dopuściło i których było świadkiem – i próbuje (czasem dopiero po dziesięcioleciach, z różnym skutkiem) zamienić je w nie-milczenie. Pamiętane przez potomnych milczenie wielu z pokolenia rodziców i dziadków, gdy jeszcze można było, a przynajmniej tak się ex post wydaje, powstrzymać zło – milczenie zaniecha-

³² Nie chodzi o teoretyczne zagadnienia pojmowania pamięci i koncepcję rywalizacji – jak to ujął Michael Rothberg, proponując w zamian, jakże słusznie, „pamięć wielokierunkową”, lecz o zwykłą praktyczną konsekwencję nagłaśniania jakichkolwiek zjawisk w obiegu publicznym. Por. M. R o t h b e r g, *Między Auschwitz a Algierią. Pamięć wielokierunkowa i świadek przeciw-publiczny*, tłum. K. Bojarska, „Teksty Drugie” 2012, nr 4, s. 163.

³³ Tych zagadnień dotyczy na przykład książka reportażowa Macieja Zaremby Bielawskiego *Polski hydraulik i nowe opowieści ze Szwecji* (tłum. W. Chudoba i in., Agora SA, Warszawa 2013).

³⁴ Wiąże się to z funkcjonowaniem „sztuki zapominania”, czyli ars oblivionis. Zob. R. T r a b a, *Procesy zbiorowego pamiętania i zapominania. Trzy przypadki i ich konsekwencje dla badania pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz, IBL, Warszawa 2014.

nia, udawania, że się nie widzi, niereagowania, wstrzymywania się od mówienia³⁵ – po czasie prowadzi potomnych do zbierania i odtwarzania opowieści o przeszłości, stawiania pytań, do poczucia winy lub do sprzeciwu. A czasem do powoływania instytucji, które miałyby zapobiec powtórzeniu się historii. Podobny mechanizm obserwuje się i w wypadku wielkich zdarzeń, i w przypadku zła indywidualnego czy dotyczącego pojedynczych grup społecznych – morderstw, gwałtów, agresji, prześladowań. Gdy pęka potężne milczenie (na które składają się: upokorzenie ofiar, zatrzaśnięte sumienie świadków, zmowa sprawców), nie-milczenie zaczyna wydawać owoce.

Jak się wydaje, wyrażane przez pisarzy, artystów, intelektualistów od półtora wieku poczucie kryzysu słowa do pewnego stopnia było i jest wynikiem rozpacz, wynikającej właśnie z tego, że ludzkość, mimo głoszonej nowoczesności i racjonalności, nie wyciąga wniosków ze swoich dramatów i nie ulega – od strony moralnej – ciągłemu ulepszeniu, postępowi, że wszelkie apele, opisy, przestrogi, dramatyczne gesty są w gruncie rzeczy daremne. Poczucie kryzysu słowa jest więc w swej istocie drugą stroną pragnienia jego mocy, podobnie jak ekspansywna ironia, intelektualny cynizm i niewiara w humanizm nieraz są (w moim przekonaniu) – maskowanym przez deklarowany „zdrowy rozsądek” – objawem przerażenia i rozpacz, właśnie, a także bezradności. Tymczasem, co pokazuje historia, chwila próby i tak – jeśli nadchodzi – nadchodzi i znowu jest dla wszystkich zaskoczeniem. Nieprzewidywalne upomina się wtedy i o nasze dojmujące milczenie, i o naszą mowę, o krzyk i o nie-milczenie.

Być może dałoby się porównać dojmujące milczenie i nie-milczenie do stanu kompresji i dekompresji, które nieuchronnie następują w życiu społecznym w związku z przerastającymi wyobrażenia zdarzeniami. Milczenie jawi się więc jako ochrona siebie przez wycofanie się do wnętrza, umniejszenie, zastygnięcie, a nie-milczenie jako gwałtowne przekroczenie i tego stanu, i swoich wcześniejszych granic, związane z bezwładnym wydobywaniem się na powierzchnię wszystkiego, co uległo wcześniej powstrzymaniu lub było tylko załączkowe. Towarzyszy temu „rozszerzenie” wcześniej używanych pojęć, które nieadekwatne są już wobec nowego stanu. Im silniejsza i bardziej opresywna społeczna kompresja, tym gwałtowniej i boleśniej przebiegać będzie proces „dekompresji” (o czym dobitnie świadczą na przykład sprawa Jedwabnego w Polsce).

Podsumowując: z perspektywy relacji między milczeniem i nie-milczeniem, a także historii człowieka kryzys słowa wciąż się pojawia, jest odwieczny. A wyrażalność (czy niewyrażalność) pozostaje kwestią postawy wobec

³⁵ W społecznościach powstaje często tak zwana spirala milczenia. Zob. E. S z c z ę s n a, *Europejska teoria empiryczna: hipoteza spirali milczenia Elisabeth Noelle-Neumann*, w: *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 113-123.

wiedzy o złu i nieszczęściu (zbyt często zresztą fałszywie utożsamianych, jakby brak nieszczęścia miał być prawdziwym przeznaczeniem każdego na Ziemi i jakby cywilizacyjny rozwój miał moc unieruchomienia koła Fortuny w jednym, dogodnym dla każdego punkcie) oraz o roli człowieka w dziejach. Z drugiej strony jednak – świadomość niemożności zaufania słowom, bezwzględności działania historii i braku moralnego postępu oraz zanik poczucia zadomowienia w świecie są łącznie zjawiskiem stosunkowo nowym, związanym z pozbawieniem rangi wartości, które niegdyś wydawały się dla Europy oczywiste. Negatywne przemiany zostały jeszcze spotęgowane przez cywilizacyjny pęd oraz towarzyszącą mu błyskawiczną degradację znanych rozpoznań. Wobec tych znaczeń kryzysu można stwierdzić, że niewyraźność jest tym, co w dużej mierze określa zarówno pojedynczego człowieka, jak i aktualny etap rozwoju Europy – ale także samo się domaga wyrażenia. Akty zamknięcia – to znaczy wycofania się z publicznego mówienia i z działalności artystycznej – lub posługiwania się milczeniem, także rozbijania z jego pomocą zdań i rozmów, mogą być aktami konstytuującymi à rebours wartości, których brak jest w ten sposób wyrażany.

Z perspektywy dojmującego milczenia dotknięcie niewyraźnego poprzedza zatem w czasie równie dojmującą potrzebę ekspresji, a w efekcie także jej realizację. Wobec potęgi zła, ale też ogromu nie-milczenia, jak również wobec wielości tekstów artystycznych dokumentujących współczesną epokę albo „tylko” prywatne życie autorów, stwierdzenia o biednym języku wydają się przede wszystkim efektywnym chwytem retorycznym, odwracającym uwagę od faktu, że to my, ludzie, jesteśmy biedni, bo tak bardzo nie umiemy korzystać z daru, jakim jest życie, nasze zróżnicowanie i wzajemna obecność.

WIELKIE I MAŁE NARRACJE – WIELKIE I MAŁE MILCZENIA SUKCES (PRZE)MILCZANEGO – ZWYCIĘSTWO JĘZYKA?

Zastanówmy się dalej nad tym, co wniosły do kwestii napięcia między milczeniem a nie-milczeniem zwrot lingwistyczny i narratywistyczny wraz z wielokierunkowymi zmianami w humanistyce drugiej połowy dwudziestego wieku, a co stanowi – choć w innym wymiarze – kontynuację poprzedniego wątku. Przemiany można sprowadzić, w uproszczeniu, do konstatacji, że język nie tyle nawet „spełnia świat”³⁶ – ujmując go i jednocześnie wytwarzając, jak to określili Peter L. Berger i Thomas Luckmann w pracy *Spoleczne tworzenie rzeczywistości* z roku 1966 – ile z trudem i z różnymi skutkami usiłuje

³⁶ P.L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat o socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, PWN, Warszawa 2010, s. 236.

w nim funkcjonować, sam będąc aktywną, oddziałującą stroną w relacji człowiek–rzeczywistość–inni. Język zatem jednocześnie te relacje interpretuje, modyfikuje, komplikuje i nawet czasem przesłania, zaplątany w problem samoodniesienia, uwikłania w dyskursy epoki czy tropiczność. Kolejnym skutkiem jest pożegnanie poznawczej, metafizycznej i aksjologicznej pewności, postrzeganej jako naiwna prostoduszność, przejawiające się w zakwestionowaniu wspólnych założeń i esencjalizmu, które to zjawiska (to znaczy prostoduszność, wspólnota kulturowych i filozoficznych pewników, przekonanie co do istnienia istotnych cech przesądających o naturze poszczególnych rzeczy) zostały najpierw ze sobą nierozdzielnie powiązane, a następnie zbiorczo odrzucone. Stan podejrzania objął przede wszystkim człowieka jako sprawczy podmiot, język jako narzędzie opisu świata, obiektywne poznanie jako punkt docelowy.

Od czasu słynnego referatu *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*³⁷ Jacques'a Derrida (z roku 1966) oraz publikacji zbioru esejów *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* zredagowanego przez Richarda Rorty'ego³⁸ i książki *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* Haydena White'a³⁹ po lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte, gdy narastało zainteresowanie doświadczeniem, traumą, pamięcią i ciałem, nastąpiła istna eksplozja tekstów „odkłamujących” sytuację opowiadania. Odsłoniły one ukryte wstępne założenia, ramy poznawcze, metafory, źródła niespójności i wieloznaczności bądź sprzeczności, też ukryte językowe przejawy dominacji oraz opresji w osobistej, społecznej, historycznej i kulturowej (auto)narracji. Tematy i problemy ujawniane w silnym świetle mowy jednocześnie przyniosły świadomość tego, jak wiele jeszcze pozostaje ukryte w cieniu. Trwa ciągle wydobywanie na powierzchnię przemilczanego i zatajonego, czego kolejnym świadectwem są najnowsze publikacje na temat dyskursu postzależnościowego czy powiązań między pamięcią i afektami⁴⁰. Jak stwierdza Roma Sendyka: „Nowa humanistyka [...] na naszych oczach zdaje się przechodzić ważną transformację. Coraz wyraźniej na horyzoncie rysuje się nowa możliwość jej funkcjonowania, w której zaczyna liczyć się to, co niewyjaśnialne, nieujmowalne językowo, niewypowiadalne. To, co nie ma swojego systemu semiotycznego, raczej d z i a ł a na odbiorcę,

³⁷ Zob. J. D e r r i d a, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, w: tenże, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, s. 409-429.

³⁸ Zob. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, red. R. Rorty, The University of Chicago Press, Chicago–London 1967.

³⁹ Zob. H. W h i t e, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.

⁴⁰ Zob. *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2011.

niż wchodzi z nim w relację, którą nazwalibyśmy komunikacją za pomocą znaków⁴¹. Autorka zauważa też, że to studia nad traumą spowodowały, iż „jaskrawie oczywista stała się konieczność zmierzenia się z czymś, co zalega głęboko, rezyduje poza językiem, wdziera się w komunikowalny świat nagle, bez ostrzeżenia, mącąc jego linearne, ustalone formuły nierozpoznawalnym krzykiem, jękiem, skowytom⁴²”.

Zauważmy, że z czasem problem języka i jego dramatycznej niezdolności do pełnej referencji zamienił się – pod koniec uprzedniego wieku i obecnie – w problem sposobu, w jaki różne teksty radzą sobie z doświadczeniem. Teraz już nie sam język, lecz pamięć i emocje oraz kulturowe i społeczne klisze stają się interpretującym filtrem dla zdarzeń. Językowi nie przywraca to bezpowrotnie utraconej niewinności (która mu najpierw *ex post* została przypisana, a następnie odebrana), lecz rozkłada odpowiedzialność za rozmaite zniekształcenia, czyniąc właśnie zniekształcenie – perspektywę, specyficzny punkt widzenia, dobór „kadrowanych” elementów – właściwością obrazu, nieodbierającą mu „przedmiotu”, lecz go właśnie kreującą⁴³. Nawiasem mówiąc, rozpowszechnione studia nad fotografią, obrazem i filmem też się do takiego podejścia przyczyniły.

Można zatem powiedzieć, że narracje wielkie (historyczne, społeczne, narodowe, ale też scalające wizje naukowe) i małe (osobiste, prywatne, mniejszościowe, poza oficjalnym nurtem) pokazują wciąż swoje wielkie i małe tajemnice, odkrywając całe obszary przemilczanego, w którym kryją się autentyczne doświadczenia i emocje. Powszechność nie-milczenia na temat ukrytych form przemocy (fizycznej, psychicznej, symbolicznej) i dominacji, odkrywanie zawłaszczeń i uzurpacji w nazywaniu różnych fragmentów rzeczywistości, zdarzeń historycznych, przemian społecznych, życia grup etnicznych, przestrzeni granicznych, ujawnianie obsesji, traum, subwersywności doświadczenia – wszystko to sprzyjało i sprzyja nie tylko rozwijaniu życia

⁴¹ R. S e n d y k a, *Nowe przestrzenie humanistyki: pamięć, afekty i inne terytoria*, w: *Pamięć i afekty*, s. 15.

⁴² Tamże. Pozostaje otwarte pytanie, czy „teoria afektywności” jest w stanie się z tym „zmierzyć”, skoro – jak to ujmuje Tomasz Dalasiński – sama „kompromituje wielkie formy dyskursywne («mocny» podmiot, historię, czas, politykę, narrację) i skupia się na teraźniejszych sieciach relacji, w jakie każdorazowo uwikłany jest podmiot w działaniu” (T. D a l a s i Ń s k i, *Ludzkie, arcy(nie)-ludzkie. Efekt afektu i aktualność podmiotu drugiej nowoczesności*, w: *Pamięć i afekty*, s. 107). W istocie każda teoria może jedynie pomóc coś nazwać, opisać, czasem też zrozumieć, ale zmierzyć się z doświadczeniem egzystencjalnym musimy my sami, w realnym życiowym kontekście – teoria temu nie sprostą, a już zwłaszcza teoria „słaba”.

⁴³ Na temat realizmu i języka zob. Ch. N o r r i s, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2001; M. G o ł ę b i e w s k a, *Między wątpliwością a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu*, Universitas, Kraków 2003.

intelektualnego i akademickiego, ale także uwolnieniu się od balastu przeszłości, różnego rodzaju ograniczeń i... milczenia. To wielki sukces języka w dobie największych od stuleci wobec niego podejrzeń.

Uwidoczniony został przy tym szereg paradoksów związanych z dialektyką milczenia i nie-milczenia. To, że coś jest przemilczane, ukryte i że język też nosi w sobie ślady owego ukrycia (eufemizmy i język ezopowy, niespójności, amplifikacje, luki w opowieści na krępujące tematy czy urwane zdania⁴⁴), stało się oczywistością. Nakaz nie-milczenia, uznanie prymatu tematów i relacji niewygodnych, dotyczących dawnego tabu lub życia konkretnych grup społecznych, a także chęć przyjmowania nietypowej perspektywy w ujmowaniu zjawisk są zrozumiałe, bo związane z tym, co nowe i ciekawe (czasem zaś – na przykład w odniesieniu do ludzi poszkodowanych przez los czy inne osoby – etycznie chwalebne). Postawa taka ma jednak swoją drugą stronę. Istnieje niebezpieczeństwo, że impuls nie-milczenia, który wyzwolił ciekawość poznawczą i pragnienie dokonywania wciąż nowych rozpoznań, zamieni się w źródło intelektualnej mody, która zadowala się sama sobą, bez względu na historyczny kontekst zjawisk i ludzi, których dotyczy. Na dodatek, jeśli wszystko, co oczywiste, związane z większością czy oparte na tradycyjnych kategoriach, zawarte w wielkich narracjach i usurpujące sobie prawo do obiektywności jest albo odrzucane lub wywracane na nice, albo neutralizowane ironią bądź spychane w głąb milczenia – to taka sytuacja może powodować, że zastane schematy zostaną zepchnięte w milczenie. A to znaczy, że z czasem staną się – znów atrakcyjną dla nowoczesnej eksploracji, poszukującej tego, co ukryte – sferą zbiorowej lub indywidualnej podświadomości. Tak oto nieoczywistość podszyta jest (po Gombrowiczowsku) oczywistością, przewidywalnością wniosków, ślizganiem się po atrakcyjnej powierzchni, a oczywistość staje się nieoczywista, bo związana z wyborami, które nie są automatyczne, i okolicznościami, które je determinują.

Warto też zauważyć, że na naukowej humanistycznej kozetce znajdują się wciąż pojęcia ważne dla samoidentyfikacji, takie jak podmiot, naród, ojczyzna, prawda, wiara, płęć, dobro, zło, człowiek, kultura, natura czy granica. A jeśli pod wpływem poszukiwania ich drugiej, ciemnej, niejednoznacznej, zanurzonej w milczeniu strony – i przez to podejrzewanej o coś lub „oczekiwanej jako nieoczekiwana” – dokonuje się ich radykalnego podważenia, to traci się także poczucie rzeczywistości, która jest spontaniczna i nieprzewidywalna, ze swoją zdarzeniowością, gwałtownością i nieodwracalnością zmian, przypadkowością, wchłanianiem różnorodności bez niwelowania różnic. Jak widać, z gry ze społecznymi przemilczeniami nie da się wyjść bez jakiegoś szwanku – gdyby współczesna tożsamość mogła być rzeczywiście tak płynna, jak utrzy-

⁴⁴ Zob. rozdz. „Milczenie a retoryka”, w: Korwin-Piotrowska, dz. cyt., s. 101-114.

muje Zbigniew Bauman, nie byłaby wciąż aż tak kłopotliwa, konfrontacyjna i bolesna.

Funkcjonujemy, istniejemy jako układ różnic, sprzeczności, nierówności, niekonsekwencji; napięcia między tym, co powierzchniowe, a tym, co podskórne; między rolami społecznymi, płciami, różnorodnością potrzeb oraz interesów. Tym, co sprawia, że stajemy się sobą jako ludzie i społeczności, jest jednak – wynikający z naszej milczącej wiedzy o sobie i świecie – ciągle ponawiany wybór wartości, pewników i społecznych narracji, które by nas określały. Intencjonalny „ruch” z milczenia ku światu jest – podobnie jak orientacja cielesna w czasoprzestrzeni – poszukiwaniem stałych punktów odniesienia w danej chwili, chwytności słów i definicji, także zamkniętych kategorii, jako drogi do samookreślenia, co wcale nie musi być jednoznaczne z zamykaniem się na inność, relatywność czy skalarność zjawisk (choć może do tego prowadzić). Poznanie, w tym samopoznanie – i to indywidualne, i społeczne, ma wszak różne etapy, formy swoistości, przechodzi przez momenty utraty bezpieczeństwa lub odwrotnie – pewności, które modyfikują postrzeganie kontekstu, a w związku z tym samoidentyfikację oraz skłonność do odrzucania schematów czy tabu.

Na szczęście nie jest jednak tak, że możemy tylko godzić się na to, iż jesteśmy na pozór obdarzeni bogactwem dyskursów i punktów widzenia, ale w gruncie rzeczy niemi, bo język nie wyraża tego, co nas spotyka, a więc wszystko, co mówimy, jest podszyte złudzeniem, grą i (lub) fałszem. Wszak nauczyliśmy się na tysiące sposobów wyrażać to, co na pierwszy rzut oka wydaje się niewyraźne. Podejście bardziej praktyczne wymaga właśnie częściowej akceptacji ludzkiej bezradności zarówno wobec języka, jak i wobec tego, co niewyraźne w człowieku i rzeczywistości, wymaga pokory wobec tej części nas, która komunikuje się ze światem, jak również tej, która tego wcale nie czyni lub robi to wyłącznie pozawerbalnie. Postawa taka wymaga ponadto jakiegoś zaufania do języka – że jest ono możliwe, widać w rozważaniach Franka Ankersmita na temat doświadczenia historycznego, do których się już wcześniej odwoływałam. Nawiasem mówiąc – jak to zauważył właśnie Ankersmit w odniesieniu do dekonstrukcji⁴⁵ – język demaskacji czy tylko opisu zjawiska wydobytego na powierzchnię sam także powinien zostać, zgodnie z ponowoczesną perspektywą, postawiony w stan demaskacji, co jednak prowadziłoby do konieczności demaskowania z kolei metajęzyka, rozwijając ten proceder w nieskończoność, a przy tym odwróciłoby uwagę od meritum.

Jednym z pozytywnych przykładów krytyki i równocześnie propozycji konstruktywnych rozwiązań jest książka Ewy Domańskiej *Historia egzysten-*

⁴⁵ Por. A n k e r s m i t, dz. cyt., s. 120.

*cyjna*⁴⁶. Autorka pisze o totalizującym charakterze French Theory (w rozdziale pod mocnym retorycznie tytułem „Forget Foucault!”⁴⁷) i na temat „humanistyki traumatofili”⁴⁸, a następnie pyta: „Jaką bowiem wizję przyszłości proponuje traumatocentryczne ujęcie? Czy nie więzi nas ono w gotyckiej aurze postmodernizmu ze swoimi apokalipsami końca i śmierci oraz afirmacją negatywności przejawiającej się w dominacji takich pojęć, jak właśnie trauma, ofiara, pustka, milczenie, nieobecność? Czyż nie foruje figury niezdolnego do przetrwania w sytuacjach granicznych i przeciwstawienia się opresywnemu systemowi podmiotu i nie podcina wizji świata, w który wielu z nas wierzy?”⁴⁹. Dalej badaczka opowiada się za neoesencjalizmem i odbudowaniem pozycji – względnie – silnego podmiotu (nazwanego „podmiotem-w-procesie” lub podmiotem „relacyjnym”⁵⁰) i kładzie nacisk na empatię oraz jej rolę w tworzeniu ludzkiej wspólnoty⁵¹.

Być może właśnie to jest znak, że kulturowe i humanistyczne wahadło już wychyliło się tak daleko, że następuje stopniowy powrót – nie do pozycji wyjścia, lecz w stronę jakiegoś bardziej wyważonego i zapewne bliższego praktycznemu podejściu środka.

GDZIE JESTEŚMY? HUMANIZM MILCZĄCY I POSTHUMANIZM

Zjawiskiem tyleż zrozumiałym, co niepokojącym, a bezpośrednio związanym z wydarzeniami dwudziestego wieku i tym, co było ukrywane dotąd w milczeniu, jest zmiana wartościowania, która dotknęła pojęcie humanizmu. Wiąże się ona z jednej strony ze wstydem za poczynania istot ludzkich wobec siebie nawzajem, z drugiej – ze szlachetnym sprzeciwem wobec niszczycielskiego traktowania planety i bezdusznego podejścia do zwierząt. Jak pisze Marcin Czerwiński: „Coraz silniejszą potrzebą społeczną i intelektualną staje się dziś potrzeba rewizji dotychczasowej pozycji człowieka. Odpowiedzią nie jest mityczny Nadczłowiek, lecz istota żyjąca wśród innych istot, gatunek żyjący wśród innych gatunków biologicznych. Odzwierciedlają to narodziny i rozwój posthumanizmu. Konstruowanie owej perspektywy nie wydaje się łatwe, skoro człowiek nie zdołał uporać się ze swoimi wewnętrznymi demonami-

⁴⁶ Zob. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012.

⁴⁷ Por. tamże, s. 145-160.

⁴⁸ Tamże, s. 137.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 139.

⁵¹ Por. tamże, s. 141n. Domańska odwołuje się do koncepcji wspólnoty proponowanej przez Andrzeja Szahaja w szkicu *Jaka wspólnota?* (por. Domańska, dz. cyt., s. 142).

mi, skoro wśród jego determinant spoczywa destrukcja i chaos, a świat ludzki wciąż pełen jest wojen i głodu”⁵².

Humanizm stał się kategorią albo przestarzałą, albo samospzeczną, albo też od początku opartą na fałszywych przesłankach, to znaczy na ludzkiej dominacji w świecie. Dominację człowieka niegdyś utożsamiano z czymś pozytywnym, z wyjątkowością i cennieścią ludzkiej osoby i z najlepszymi przejawami cywilizacji, które jednak okazały się oparte na hipokryzji, przemocy i uzurpacji. Obecnie – po rozwianiu złudzeń – ustanawiany jest jakiś nowy porządek. Zawstydzony humanizm jawi się jako skompromitowana wartość⁵³, jakby to on był winny, że nie został przyswojony – w ten sposób można by wyciągać wnioski, że to nie my zdradziliśmy humanizm, a on nas⁵⁴. W efekcie tego jedyny humanizm, jaki jeszcze przystoi, humanizm ery nie-milczenia, to humanizm wycofany, wąpiący, a najlepiej milczący o sobie lub zaprzeczony. Wobec wywołanego przez człowieka cierpienia ludzi i istot niebędących ludźmi, wobec dojmującego milczenia, w którym to cierpienie na ogół się odbywa, nie-milczenie wskazuje na niehumanizm i konieczność odrzucenia czy przekroczenia antropocentrycznej perspektywy⁵⁵.

Formą swego rodzaju „samoukarania” się humanistyki za sprzyjanie humanizmowi wbrew wypadkom historii jest powołanie do istnienia tworu pojęciowego jeszcze bardziej sprzecznego w sobie, czyli humanistyki nieantropocentrycznej, która z kolei przyznaje sobie już pełne prawo głosu – jej zadanie polega bowiem na eksponowaniu ludzkich win i wskazywaniu perspektywy pozostałych obecnych na Ziemi istot, zarówno zwierząt, roślin, jak

⁵² M. C z e r w i ń s k i, *Pomiędzy etyką a estetyką transgatunkową. Od Agambena – przez sztukę – do Welscha*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1, *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. J. Tymieniecki-Suchanek, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2014, s. 138.

⁵³ Inne stanowisko znaleźć można na przykład w kolejnych manifestach humanistycznych, takich jak *Manifest humanistyczny 2000. Apel o nowy, globalny humanizm*, w których nie tylko pozytywnie zdefiniowany zostaje humanizm, ale także prezentowana jest optymistyczna wizja przyszłego działania oparta na racjonalnym i ateistycznym podejściu do człowieka. Zob. American Humanist Association, *Exploring the Idea of Humanism*, <http://americanhumanist.org/Humanism>; *Manifest humanistyczny 2000*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4301>.

⁵⁴ Por. M. K w i e k, *Paul de Man, filozofia, polityka*, w: *Filozofia a polityka*, red. R. Liberkowski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 113n.

⁵⁵ Maciej Ożóg, omawiając koncepcje Rosi Braidotti, pisze, że badaczka ta wyzwała człowieka „z okowów antropocentryzmu. Widziany w tej perspektywie człowiek, tracąc swą dominującą pozycję, która była raczej wyrazem ontologicznego złudzenia niż realistycznej oceny faktów, zyskuje szansę nowego ukonstytuowania się w przyjaznej i kreatywnej relacji z innymi, nieludzkimi formami życia” (M. O ż ó g, *Oblicza zoe-filii. Nowe interpretacje dychotomii bios/zoe we współczesnej humanistyce*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1, s. 88). Zob. też artykuły zawarte w części „W stronę posthumanistyki” w antologii *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 413-654).

i przedmiotów oraz ich sprawczości⁵⁶, a także na zarysowywaniu posthumanistycznych zasad współistnienia z cyborgami. Jak się wydaje, w tym „dopuszczaniu do głosu”, przyjmowaniu cudzej perspektywy, przyznawaniu praw jest jednak popełniany stary antropocentryczny grzech – zawłaszczania dyskursu przez ludzkie istoty, które mniemają, że mogą naprawić błąd i zacząć patrzeć na świat z innej niż swoja perspektywy. Tymczasem usunięcie człowieka z centrum – uczynione przez człowieka, na mocy jego woli (a właściwie przez niewielką część rodzaju ludzkiego w imieniu wyimaginowanej większości, a dokładniej w imieniu „człowieka” jako abstrakcji), bez uwzględnienia, bo to niemożliwe, głosu niebędących ludźmi Innych – jest kolejnym złudzeniem. Dokonana została zamiana – po antropologicznym i filozoficznym badaniu ludzkiego Innego, a także obnażeniu kolonialnej i rasistowskiej przemocy wewnątrzgatunkowej, przyszła kolej na nieosobową Inność. Z jednej strony jest to działanie pragmatyczne – bo nie da się nie myśleć o cyborgizacji, a może i mutacjach biologicznych, które już niebawem zmienią definicję człowieka, tak jak nie da się nie brać pod uwagę losu, który zgotowaliśmy zwierzętom i planecie, z drugiej – postępowanie tyleż autokratyczne, co utopijne, bo to człowiek usiłuje narzucić nowy dyskurs „nieantropocentryczny”, nagłaśniając przy tym swoje dotychczasowe winy, ukrywane we wstydliwym milczeniu lub nawet całkiem niedostrzegane, i bijąc się za nie w piersi. Przypomina to nieco próby wydostania się z błota czynione przez powieściowego barona Münchhausena.

Nie-milczenie na temat przewin człowieka i sugerowanych „win” humanizmu pomija całkowicie fakt, na który zwraca uwagę Mirosława Hanusiewicz-Lavallee w artykule *Co ma humanitas do humanistyki?*: „U źródeł klasycznej myśli europejskiej tkwi założenie, że człowieczeństwo jest wartością raczej zadaną niż zastaną”⁵⁷, zatem antyczna kategoria „humanitas” miała charakter postulatyczny. Ponadto wiązała się (tu autorka przywołuje Cyncerona i Sykstusa Empiryka) ze sztuką wątpienia (łac. *ars dubitandi*). Jak pisze dalej badaczka – już o dobie nowożytnej – „formację humanistyczną nazaczył mentalny nawyk systematycznego wątpienia”, a „ostatecznie [...] filozoficzną implikacją humanizmu okazało się [...] odkrycie ograniczoności ludzkiego umysłu i poznania”⁵⁸. To zupełnie inny obraz humanizmu niż ten, który roz-

⁵⁶ Krytykę „zwrotu ku rzeczom” prezentują Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek w artykule *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości*. Zob. J. K o w a l e w s k i, W. P i a s e k, *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego, Olsztyn 2008, s. 61-81.

⁵⁷ M. H a n u s i e w i c z - L a v a l l e e, *Co ma humanitas do humanistyki?*, „Ethos” 28(2015) nr 1(109), s. 127, DOI 10.12887/28-2015-1-109-09.

⁵⁸ Tamże, s. 131.

powszechniany jest na podstawie obiegowych haseł. Hanusiewicz-Lavallee podnosi także kwestię zmiany w podejściu do literatury, która się dokonała od czasów renesansu – przez kilka wieków obcowanie z księgami powiązane było z drogą rozwoju, ze „stawaniem się bardziej ludźmi”, z poszukiwaniem wartości (moralnych, poznawczych, estetycznych). Humanistyka była mocno związana z lekturą i nacechowana aksjologicznym głodem, od przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku zaczęła się natomiast stawać dyscypliną naukową i utraciła status nauczyciela „wprowadzającego w świat wartości”⁵⁹. Tymczasem, jak słusznie zauważa autorka w ostatnich zdaniach swego tekstu: „Nie jest pierwszorzędnym problemem naszej cywilizacji ani merytoryczny poziom profesjonalizowanej humanistyki, ani też społeczny stosunek do niej, ale jest nim [...] kurczenie się logosfery stwarzającej aksjologiczną przestrzeń, w której przeżywalibyśmy scenariusze własnego losu i doświadczali własnych granic. Oraz własnej nieskończoności”⁶⁰. I to jest zapewne również sfera, która współcześnie powinna zostać objęta nie-milczeniem, co oczywiście nie wyklucza namysłu nad tym, co ze świata pozaludzkiego uległo w humanistycznym dyskursie przemilczeniu.

Na koniec oddajmy głos Richardowi Sennetowi: „Humanistyczne akcentowanie życia jako narracji, docenienie doświadczenia różnicy i oceny narzędzi w odniesieniu do złożoności ludzkiej [...] są żywotnymi wartościami, co więcej – stanowią decydujące czynniki oceny stanu nowoczesnego społeczeństwa. Powracanie do źródeł tych wartości to nie ćwiczenie z nostalgii, to raczej przypomnienie, że bierzemy udział w nadal nieukończonym projekcie dążenia do pełnego humanizmu, czyniącego doświadczenie społeczne bardziej otwartym, wciągającym i złożonym”⁶¹. Być może właśnie to ów „pełny humanizm” jako dzieło-w-toku, projekt zawsze przedwczesny (bo oparty na utopii, wizji przyszłości) i zawsze spóźniony wobec ideałów (bo przychodzący w historii post factum) jest właściwą odpowiedzią-w-toku na wszelkiego typu dojmujące milczenie odnajdywane wciąż na nowo we współczesności.

⁵⁹ Tamże, s. 133.

⁶⁰ Tamże, s. 135.

⁶¹ R. S e n n e t, *Humanizm*, tłum. J. Zdanowska, „Znak” 2013, nr 701 [online] <http://www miesiecznik.znak.com.pl/13677/humanizm>.