

## WIEDZA NIENARCYSTYCZNA

JAKUB MOMRO\*

www.orcid.org/0000-0003-2479-0599

Chodziło mi o zbadanie tej historii w nieciągłości, której nie redukowałaby z góry żadna teleologia; o uchwycenie jej w rozproszeniu, którego nie zdołałby zamknąć żaden wcześniejszy horyzont; o pozostawienie jej rozwoju w anonimowości, której żaden akt transcendentalny nie narzucałby podmiotu; o otwarcie jej na taką czasowość, która nie obiecywałaby powrotu żadnej jutrenki.

*Michel Foucault*

### 1.

Jako że przypadła mi w udziale przyjemność pisania recenzji z najnowszej książki Ryszarda Nycza, pozwolę sobie wskazać na wątki, których w niej nie poruszyłem, lub zrobiłem to szkicowo<sup>1</sup>. Na początek chciałbym odwołać się do niezwykle ważnego szkicu poświęconego tyleż koncepcjom i tekstom Janusza Sławińskiego, co jego stanowisku teoriopoznawczemu, precyzyjnie opisywanemu przez Nycza. Czy za projektami autora *Przypadków poezji*, nie kryje się właściwość aktualnej pozycji samego Nycza? I tak, i nie. Tak, dlatego, że marzenie o bezosobowości nauki i wiedzy, dość nieoczekiwanie ze strukturalistycznego dogmatu przeradza się we współczesne pragnienia, motywowane zupełnie inaczej, czyli przez naukę o formach symbolicznych (Cassirer) oraz równoległą filozofię formuł patosu Aby Warburga oraz jego koncepcji „beziemiennej nauki”. Nie, dlatego, że dla Nycza marzenie tego typu jest zbyt mocno osadzone w świecie projektodawczym, oddzielnym od empirii, zredukowanym nawet nie do pojęć, lecz do ruchów w obrębie samych struktur.

Niemniej jednak w tym eseju pobrzmiewa coś, co wynika z przekonania, że wiedza tworzy się w polu intersubiektywnych napięć, epistemologicznych cięć i podziałów wspólnot, w których żyjemy siłą rzeczy bezrefleksyjnie, często

\* Jakub Momro – dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

<sup>1</sup> Por. J. Momro, *Wyjście z laboratorium*, „Przestrzenie Teorii” 2018, nr 29.

okopując się w zbiorowej doksie. Bezosobowość wiedzy czy nauki polega więc na współdzieleniu przestrzeni pojęć i analiz, tak jak gdyby indywidualna inwencja została rozpuszczona czy rozproszona w często agonistycznych napięciach między podmiotami. W ten ozdrowieńczy antynarcyzm wpisana jest logika poznawczego realizmu, który nie opiera się ani na fetyszu empiryczności czy bezpośrednich danych świadomości (jak to nierzadko ma miejsce w przypadku neuronauk), ani na zbytnim zaufaniu tradycji spekulatywnej, ani wreszcie: samej teorii nauki jako poszukiwaniu uniwersalnego metajęzyka. Antynarcyzm polega także, może nawet przede wszystkim, na krytyce epistemologicznych fantazmatów.

Co jednak w zamian? Wydaje się, że Nycz proponuje przejście od doświadczenia (widocznego w jego książkach poświęconych jego nowoczesnemu wydaniu) do afektu, przy czym on sam ma być podstawą szerszego planu, to znaczy „zwrotu afektywnego” we współczesnej humanistyce. Przyznam, że nie bardzo ufam, także retorycznej przeciw, kategorii „zwrotu”, nawet nie ze względu na zbyt prędkie proklamowanie zmian, które pacyfikują – poprzez unieruchomienie pojęć – rewolucyjne zerwanie, a także – w skromniejszym wymiarze – mikrologiczne, niezauważalne z tak ogólnej perspektywy, zmiany w polu wiedzy i obiektach teoretycznych. W książce Nycza znajdziemy dynamiczne rozwiązanie tego problemu, w którym energia afektu, co prawda łączy się z językiem (teorii i sztuki, refleksji i zaangażowania) i świadomością, lecz zbiera i kondensuje zbyt wiele i zbyt różnorodnych elementów egzystencji i ontologii, by dało się utrzymać dystynktywną siłę zwrotu – dystynktywną, czyli krytyczną. Tu widziałbym największe zagrożenie dla „czasownikowej”, „czynnościowej” koncepcji kultury. Podstawowe pytanie o to, czy nowa humanistyka to praktyczna mądrość wynikła z doświadczeń (*phronesis*), czy krytyczna nauka czy wiedza oparta na dowodliwości lub dyskursywnej spekulacji (*episteme*), pozostaje bez odpowiedzi. To, jak sądzę, kwestia niezwykle istotna, bowiem za to rozmycie odpowiada afekt jako kategoria, która, by tak rzec, więcej obiecuje, niż daje. Innymi słowy, afekt, który ma niezwykle mocne zakorzenienie w tradycji filozoficznej (od Spinozy do Deleuze’a), nie obejmuje całości odczuwania, bowiem nie tylko wiąże nas ze światem oraz bliźnim, lecz przede wszystkim wciela czy inkorporuje myślenie, a zatem scala pojęcia, język symboliczny z tkanką ciała. Tak w planie ogólnym. Na poziomie mikrologicznym rzecz zdaje się ograniczać do wrażenia, zwrotnej pętli pobudzenia, tworzącej plan immanencji oraz logikę impresji (oba pojęcia autorstwa Deleuze’a). Problem, jak sądzę, polega na tym, że obydwu tych planów nie da się uzgodnić, a zbytnie rozszerzanie kategorii afektu jako niepodzielnej energii życia splecionej z geometrycznym myśleniem (jak u Spinozy i w zapoczątkowanej przez niego tradycji) nie przynosi ciekawych efektów analitycznych, ani teoretycznych. Winni są temu interpretatorzy Deleuze’a, którzy – jak Brian Massumi – traktują afekt zarazem jako ruch osobliwości zastępujący samowiedną podmiotowość oraz jako całkowity chaos, z którego

wyłaniają się obiekty częściowe, których granic nie możemy przekroczyć, tak jak nie możemy przekroczyć naszej skończoności.

Nycz podpowiada rozwiązanie, które można łatwo prześlepić, kiedy przyjmujemy uczynniający afekt jako centrum jego projektu, to znaczy próbujemy zdefiniować na nowo oraz wykazać możliwość innego użycia pojęcia faktu. Innymi słowy, chodziłoby o wypracowanie współczesnego rozumienia zasady rzeczywistości, niepodlegającej ani determinizmowi nauk przyrodniczych, a przede wszystkim empiryzmowi połączonemu z nadmiernym przywiązaniem do prawdziwościowej mocy danych i wynikających z nich obrazów mentalnych, zaś z drugiej negacji każdej teorii, opartej na poznawczej dominancie. Faktualna afektywność, fakt jako afekt, wciągnięty w procesualną analizę stapiającą się z myśleniem, które nie jest ani „przed”, ani „po”, lecz stanowi konstelację rozbijaną w terażniejszości na nieprzywiedlne elementy, ukazuje taką możliwość humanistyki jako formy epistemologii. Czy tylko? Afekt jako czasownik tworzy coś w rodzaju szerokiej heterologii, obejmującej zarówno jednostkowości, jak i życie w uspołecznionych sieciach komunikacji, nie pozwalając na kulturę solipsystycznych monologów, daje nadzieję na humanistykę jako formę życia, jako formę, jak często mówi Nycz, pragnienia współludzkości.

## 2.

Wynika to z powtórzenia klasycznego już gestu dekonstrukcji zasady reprezentacji, który w tym afektywnym kontekście wybrzmiewa już zupełnie inaczej niż kilkadziesiąt lat temu i wedle zasad retroaktywności i anachronizmu przywraca pewne tradycje humanistyczne (zwłaszcza „teorię krytyczną”). Ale zarazem ów ruch dekonstrukcji przestaje dziś wystarczać, skazuje nas bowiem na taniec na lodowej powierzchni rozsiewanych znaczeń, do których nie mamy dostępu, ponieważ to one właśnie tworzące absolut języka, czyli niezwiązany z niczym system symboliczny, stanowią wielkie „zewnętrze”, unieruchamiające wszelkie wysiłki podmiotu, który chce wypowiedzieć się w swym imieniu lub w imieniu innych. Toteż kiedy Nycz odwołuje się do tekstu, traktując go raczej jako poznawczą metaforę, niż rzeczywisty usieciowiony i relacyjny byt pełen znaczeń i sensów, mechanizm dekonstrukcji reprezentacji przestaje działać. Nie wiemy zatem, dlaczego ta tropologiczno-strukturalna metafora miałaby wciąż ustanawiać porządek kultury, będąc ukrytą, przeciwną samemu zamysłowi dekonstrukcji, metakategorią. Nie bardzo przekonuje użycie przez Nycza niemal zupełnie rozmytego quasi-pojęcia performatywności i wynikającej z niej artystycznej afektywności pisma, zaś „środek zaradczy”, by powtórzyć za Brechtem, to myślenie w kategoriach medium zarówno w perspektywie uspołecznionej sieci praktyk symbolicznych, jak i zapośredniczenia, czyli życia w pojęciach. Z pewnością dekonstrukcja wyczerpała dziś swą moc jako język krytyczny, pokazujący

uwarunkowania i ideologiczne zaplecze idealistycznej metafizyki (głosu, pisma, intencji), ale – co jest niewątpliwą zasługą Nycza – wciąż może pokazać jej prawomocność w czasowym doświadczeniu, już poza tekstem, poza pismem, ale wciąż w języku – w jego materialnej postaci, w jego mięszu i mediacyjnej krytycznej funkcji, którą dziś sprawuje.

### 3.

Książka Nycza nie tylko zdaje sprawę, czy zabiera głos w sprawie dzisiejszej podmiotowości (a jest to stanowisko dalekie od redukcjonizmu, co niesie z sobą, rzecz jasna, pewne niebezpieczeństwa fałszywej uniwersalizacji), lecz stara się wypracować jej formułę, która przychodziłaby niejako „skądinąd”. Wydaje mi się, że jest to formuła, której załączki było widać już we wcześniejszych książkach, zwłaszcza w *Tekstowym świecie*, kiedy jednym z głównych pojęć była nieoznaczoność [*indeterminacy*], pochodząca tyleż z nauk matematycznych i fizyki, co z języków teorii systemów czy estetycznych teorii niezdecydowania. Ale ciekawsze bodaj inspiracje płyną z wczesnych szkiców Nycza, które weszły do *Sylw współczesnych*, poświęconych Leopoldowi Buczkowskiemu. Wprawdzie jego pisarstwo służy tezie o ekscentrycznym (termin ten w przetworzeniu powróci w *Kulturze jako czasowniku* w eseju o Schulzu) charakterze nowoczesnego tekstu jako takiego, to przecież już tam, w tych rozproszonych i rozprasających się tekstach autora *Czarnego potoku*, Nycz widzi ograniczenia strukturalistycznego modelu *bricoleura*, podstawiając za niego osobliwą pod względem poznawczych peregrynacji w głąb świadomości postaci Sartora Resartusa z powieści Carlyle’a, negocjującej ze światem niepewną, tymczasową prawdę. Dość nieoczekiwanie te tematy i figury powracają w dzisiejszym Nyczowym pojmowaniu humanistyki, czy po prostu myślenia. Po pierwsze, podmiot, który „sonduje”, zapuszcza się w głąb, by sprawdzić powierzchniowe efekty, w poszukiwaniu reguł i prawidłowości, czy może raczej intensywności i przeżyć, napędzających refleksję. Wydaje się, że zdecydowanie to drugie; zamiast pierwotnej funkcji analitycznej, podmiot ma stać się własnym afektem, ma odczuć i zarazem wymyślić pojęcie tego odczucia, wrażenia czy emocji, które wywołują migotliwe znaczenia, tworzą lub oddziałują na podmiot. Podmiot nie jest w osławionym, pustym znaczeniowo przejściu (chciałoby się powiedzieć, że nie czeka w korytarzu), „pomiędzy”, lecz jako rozedrgany punkt mieści się w fali zmian. Jeśli zatem szukać uosobienia „kultury jako czasownika” to właśnie w tym arcynowoczesnym, ale i bezwzględnym epistemologicznie polu drgających i relatywnych jednostkowych identyfikacji z różnymi formami czasu.

A jednak książka Nycza nie odpowiada na zasadnicze, podstawowe pytanie dotyczące czego ten czas afektu czy wrażenia dotyczy. Być może zresztą za wcześniej na odpowiedź, po której stronie może znaleźć się (a używając bardziej

normatywnego języka – powinna) humanistyka jako pole wiedzy: po stronie przypadkowości czy po stronie przygodności. Wybór nie jest prosty, ale też nie należy traktować go w kategoriach sporu o uniwersalia, niesie z sobą bowiem konkretne konsekwencje. Jeśli humanistyka ma badać przypadki, to – co do zasady – musi ustanawiać lub przynajmniej przywoływać określony system poznawczej dowodliwości oraz sposobów czy metod, niekoniecznie zresztą scjentyistycznych, weryfikacji określonych procedur, w których badawcze osobliwości lub regularności można uznać za prawdziwe lub funkcjonalne. Że ta tendencja jest dziś niezwykle mocna, można spojrzeć na dwa, pozornie sprzeczne stanowiska. Pierwsze ogniskuje się wokół dość mglistej teoriopoznawczo metodzie przypadku (*case study*), w której zakłada się, że sam „przypadek” w zasadzie musi pozostać, jak określał niegdyś Gilles Deleuze zasadę strukturalizmu, „pustą przegródką” – zdarzeniem empirycznym, będący zmianą warunków historycznych, znaczeniowych, symbolicznych, ale też geograficznych i mentalnych. Innymi słowy, przypadek jest paradoksalnym bytem teoretycznym, czyli „przypadkowością w tym, co regularne lub systemowe”, a dodatkowo istnieje o tyle, o ile do jego zrozumienia czy analizy są użyte „zewnętrzne” narzędzia poznawcze. „Pusta przegródka” to jednak nie tylko osobliwość, którą należy poznać jako mikrologiczną (w sensie Carlo Ginzburga) prawdę determinującą język i sposób widzenia zdarzeń, a zarazem wypartą przez hegemoniczną narrację historyczną; to pole, które jako takie pozostaje puste i domaga się nieustannej kontekstualizacji jako najpełniejszego sposobu oddziaływania związku *punctum* ze *studium*. Wyjściowa nieokreśloność powraca w trakcie prób uchwycenia poznawczego pola obiektów (*the cases*) jako własna odwrotność, czyli skrajny determinizm, wynikający z konieczności uzgodnienia podstawowych zależności między dyskursami wiedzy, tworzącymi sieć otaczającą badawczy przypadek. Widać to szczególnie w badaniach nad pamięcią, w której strategia pomijania przedśądów wpisanych w dane podejście skutkuje często nierefleksyjnym fetyszyzmem obiektu materialnego, rzeczy, ciała, świadectwa, mnemotechnik.

Drugie stanowisko najpełniej widać w projekcie realizmu spekulatywnego. Bardzo wyraźnie widać w nim tendencję, głównie filozoficzną, ale nie tylko, powrotu do „dogmatyzmu”, jak to określa Quentin Meillassoux, czyli myśli przedkrytycznej, czy jak w przypadku Alaina Badiou do platonizmu połączonego ze współczesną matematyką. Stawką tych projektów jest ucieczka spod wszechwładnej we współczesnej myśli zasady korelacjonizmu, zakładającego transcendentálny (za pomocą reprezentacji i pozoru) lub dialektyczny (za pomocą reguł odkrywania i znoszenia sprzeczności) podział na podmiot i przedmiot, wokół którego tworzą się najważniejsze konstelacje współczesności, tyleż analityczne, co kulturowe. To wysiłki zmierzające do powrotu do trwałej ontologii, a zarazem wykorzystanie współczesnej nauki do stworzenia wizji świata „po skończoności”. Nie oznacza to, że realiści spekulatywni tworzą filozofię nieskończoności jako antropologicznego punktu odniesienia (wówczas popadaliby w błąd kore-

lacjonizmu), lecz zakładają faktyczną, tj. realistyczną nieskończoność w postaci istnienia świata poza czasem ludzkim, a więc poza mocą relacyjnego wiązania świadomości z rzeczywistością. Innymi słowy, ontologia, jaką proponują, jest również spekulatywna w tym sensie, że dotyczy nieskończoności jako czegoś, co jest materialnym życiem poza ludzkim pojęciem istnienia. Toteż Meillassoux mówi o „ancestralności”, a więc temporalności, pozostawiającej ślady takie jak skamieliny, które tę pozaludzką historię naturalną czy właśnie astrologiczną określają. W tym podejściu przypadek jest absolutem, dla którego liczy się już nie realność pojęcia, a nawet rzeczy, lecz liczba oznaczająca czas skamieliny, czy połowicznego rozpadu pierwiastków, lub liczba jako absolutna materialność pisma poetyckiego (czegoś świadectwem jest znacząca już od tytułu książka Meillassoux, poświęcona Mallarmé’emu, *Liczba i syrena*). Jeśli w myśleniu chodzi o to, by liczba ugruntowała abstrakcyjną ontologię tego, co nie tyle unieważnia podmiot, ile nie bierze go pod uwagę jako instancji odniesienia, to właśnie arbitralność liczby czy litery, ich niewzruszona nic nieznacząca obecność, staje się odwrotnością czasoprzestrzennej osobliwości. Skoro to skamielina jest oznaką przypadku, jego pozbawioną referencji bezcielesną nieorganiczną materialnością, to warunkiem jego istnienia z konieczności staje się abstrakcyjna platońska ogólność odseparowanej idei. Innymi słowy, absolutnie obiektywny nie-ludzki czas co prawda gwarantuje myślenie o formach życia w kategoriach przypadku, lecz w tym samym ruchu ustanowienia uniemożliwia pomyślenie tej nierefleksyjnej, lecz fizycznej czy matematycznej przypadkowości. Nycz, choć penetruje te różne zakamarki współczesnych myśli o przypadku i konieczności, za wszelką cenę chce jednak uniknąć tej ostatecznie jednak scjentystycznej eksplikacji życia, które niweluje kulturowy, lokalny i historyczny wymiar przypadku. I chyba trochę z faktu, że nie mamy na podporządkowaniu lepszych kategorii, należy powiedzieć, że projekt „kultury jako czasownika” oprócz swej praktycznej i, by tak rzec, metamorficznej funkcji, spełnia jeszcze jedną rolę, czyli daje szansę na to, by poważnie przemyśleć pojęcie przygodności. Po książce Nycza nie jest to już takie samo pojęcie – nie tracąc nic ze swej egzystencjalnej intensywności, zyskuje kształt nieskończonego procesu plastycznego formowania naszych, wspólnych i rozbieżnych, skończoności. To zaś może zapewnić kultura, nie będąca ani antykwariatem, o którym mówił już Nietzsche, ani formalną radykalizacją wszelkiego życia, czy nawet każdego bytu z osobna.

#### 4.

Klasyczny dla różnych odmian nowoczesności, tej kulturowo-estetycznej, jak i naukowej-modernizacyjnej, problem podmiotu, Nycz lokuje zdecydowanie po stronie praktycznej – subiektywność żyje świadomie nie tyle (czy nie tylko) w aktach refleksyjnej samowiedzy, ale w „sondującym”, rozciągniętym świecie, bli-

skim materii codziennego życia, ale też empiryczności rozumianej najprościej, zmysłowo, percepcyjnie i dotkliwie. Jeśli tak, to od razu należy zadać pytanie, o jaki rodzaj *praxis* chodzi. Mimo że autor dąży do demokratycznej uniwersalizacji wszystkich stanowisk teoretycznych, genealogiczna linia prowadzi od strukturalistycznej praktycznego rozumu w postaci *bricoleura*, przez jego tekstualną czy lingwistyczną rewizję w postaci poststrukturalizmu, po oryginalną koncepcję myślenia jako działania i współdziałania w świecie, który może być doświadczany bodaj najpełniej w swej czasowej wielości. Co ciekawe, nie chodzi tu o rodzaj powierzchniowej gry znaczącymi, za którą kryje się jakaś nienazywalna trauma, mroczne Realne, które za zasadach psychicznych, a więc i językowych inwersji, trzyma nas przy życiu. Zarazem jednak Nycz jest wyczulony na nadmierny, wyrosły najczęściej z patologicznego związku technokratycznego instrumentalizmu i biurokratycznej parodii myślenia proceduralnego (jak to ma miejsce u Maxa Webera), poznawczy optymizm bez pokrycia. Propozycja kultury jako czasownika sytuuje się nie między powyższymi możliwościami, lecz poza nimi. Dzięki temu widać nie tylko zmyślne działanie rozumu sondującego, który raz po raz, ale nigdy na zawsze, to, co jest w, jak mówił Kant, „zamknięte w głębinach duszy ludzkiej”, po to, by w geście krytycznym sprawdzić, jak się mają sprawy na powierzchni codziennego życia, z którymi lepiej lub gorzej radzimy sobie za pomocą sztuki, teorii czy intelektualnego i zmysłowego współdziałania w świecie. Sondowanie nie jest więc ani zapośredniczeniem w klasycznym idealistycznym i dialektycznym sensie, ani mediologiczną koncentracją na nośniku, lecz rodzajem nowej *episteme*, w której podmiot poznawczy będzie naprawdę lokalny. W tym sensie propozycja Nycza, mimo że opiera się na relacji wielu języków i z nich czerpie, nie jest eklektyczna, lecz krytyczna w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, to znaczy pozwala dostrzec momenty i miejsca kryzysu, pęknięć w pozornie stabilnych formach opisu i diagnozowania stanu świata oraz wynikające z nich kluczowe miejsce przesilenia, w których, jak głosi sławna teza Gramsciego o nowoczesności, „stare jeszcze nie umarło, a nowe nie może się narodzić”.

W tej fascynującej propozycji teoriopoznawczej i antropologicznej, czy po prostu wizji „nowej humanistyki” brakuje dwóch rzeczy, niezależnie od autorskiego intencjonalnego odrzucenia, czy niezamierzonego prześlepienia. Pierwsza kwestia to postawa badawcza czy intelektualna, którą znów, jak sądzę słusznie, nazywa się zaangażowaniem. To zatem, raz jeszcze, pytanie o to, jaka *praxis* stwarza szansę na przebicie, urzeczywistnienie, aktywne i urefleksyjnione życie poza akademią. Innymi słowy, dlaczego poznawczą sondę zapuszczają tylko w polu wiedzy? Czemu nie sprawdzić, co dzieje się z tą wiedzą, kiedy opuszcza przypisane jej pole? Skoro Nycz określa swoje stanowisko poznawcze niejako już poza arcynowoczesnym dylematem teorii i praktyki, to konieczność przemyślenia tego, jak dziś wyglądają napięcia, zależności i przepływy między, mówiąc bardzo schematycznie, myśleniem a życiem, wydaje się tym najbar-

dziej pałaca. Problem ten wynika – ostatecznie – z opuszczenia i pozostawienia celowo pustego miejsca po ideologii. Ona sama jednak powraca szybciej i w groźniejszej formie, niżby się mogło wydawać, to znaczy w postaci panowania rozumu instrumentalnego. Zajmuje on dziś pozycję niczym Marksowski kapitał, który odnawia się właśnie wtedy, gdy myślimy, że umarł i żyje w ukryciu oraz niewidocznie dla nas, determinując nasze poczynania, wybory etyczne, estetyczne, egzystencjalne. To puste miejsce określiłbym mianem współczesnym polem alienacji – dziś to nie my sami tworzymy fantazmaty, lecz wyalienowana i alienująca kultura, czy raczej, odwołując się do klasycznego określenia „teorii krytycznej”, przemysł kulturowy narzuca gotowe scenariusze fantazji. Ma to dalekosiężne skutki, w pierwszym rzędzie, podmiotowe i jednostkowe oraz społeczne, ale także poznawcze. Nie można rozpoznać zależności określających „własne” miejsca w świecie, jeśli nie rozpozna się swych uwikłań, które zniewalają, albo które karmią iluzją wolności. Ideologia „nie działa” jak machina społecznego fałszu i przemocy, lecz „jest” mistyfikującą fikcją, która wywraca świat na nice. A zatem wybór, zdefiniowanie czy wypracowanie modelu praktyki pozostaje, by znów odwołać się do Kanta, bez krytyki ideologii „ślepe”, zaś sama krytyka bez życiowych praktyk poznania – pusta.

W tym miejscu pojawia się drugi problem. Zastanawiałem się, dlaczego Nycz w zasadzie, mówiąc brzydko, nie bierze na warsztat kultury popularnej. Oczywiście, pytanie to nie dotyczy zasadności lub jej braku w takim, a nie innym doborze materiału. Wydaje mi się ostatecznie, że popkultura jest bardzo niewdzięcznym (rzecz jasna, nie tylko dla autora) problemem tyleż teoriopoznawczym, dotyczącym kultury materialnej i symbolicznej, co ideologicznym i krytycznym. Wszyscy zdajemy się uznawać za oczywistość jej istnienie, jest dla nas niewidzialna i konieczna do życia niczym powietrze, ale kiedy przyjdzie o niej mówić, to najczęściej powracamy do dwóch niemal dokładnie symetrycznych odwrotności: konserwatywnej niechęci lub fetyszystycznej fascynacji. Czy doprawdy tak mało się zmieniło od czasów szkoły frankfurckiej? A przecież to właśnie takie gesty teoretyczne, jak projekt z ostatniej książki Nycza podpowiadają możliwe sposoby innego myślenia o tych problemach. Technika i praktyka sondowania, tak jak to sobie wyobrażam, mogłyby nakłuwać lub wydobywać na wierzch pojęć te miejsca w obiegu kultury popularnej, w których ambiwalencja jej samej jest najbardziej symptomatyczna dla dzisiejszych formuł życia. W tym sensie za „nową humanistyką” nie tylko kryłyby się patriarchalny ruch wyznaczania pola wiedzy, a więc jej granic oraz ich transgresji, lecz raczej krytyczna mikrologia. Innymi słowy, chodzi o to, by badając teksty kultury nie dostarczać „zewnątrznej” metodologii (ona zawsze się znajdzie), którą można „aplikować” do danego kulturowego czy społecznego obiektu badawczego, lecz o nazwanie i wyciągnięcie konsekwencji z naczelnej anty-etycznej struktury naszego popowego czasu, czyli – niemal – równoczesnej alienacji i ekstazy, nowości doświadczenia i jałowości bezmyślnej repetycji, cie-



lesnej, afektywnej mocy, poruszającej ludzi oraz zniewolenia przez rytmiczną, dźwiękową i wizualną prostrację, pragnienia i popędu, emancypacji przez demokratyzację dostępu i bezkrytycznej fantazji o możliwości wyboru jako formie partycypacji.

## 5.

Właśnie poza tę antynomię usiłuje, z przekonującym skutkiem, wyjść Nycz. I choć wiele pisano, by posłużyć się tytułem jednej z ważniejszych książek na ten temat, o „koszmarze partycypacji”, to autor *Kultury jako czasownika*, pokazując przejście do kultury jako współdzielenia, wpisuje się w gorącą i ważną od kilkunastu lat debatę o charakterze zbiorowego życia w świecie nierówności klasowych i modernizacyjnych, zbiorowości, niebędących nowoczesnymi społeczeństwami, takimi jak te, opisywane w ramach historycznej, antropologicznej i socjologicznej konieczności czy dialektyki, od Maxa Webera po Zygmunta Baumana i Petera Sloterdijka. Nycz szuka swojego miejsca na tej mapie, ale wydaje mi się, że najbliżej mu do szeroko rozumianych estetycznych wspólnot rozdzielonych, których na tym terytorium próżno szukać. Jeśli posługuję się tym bardzo dobrze znanym określeniem Jeana-Luca Nancy’ego, to z tego elementarnego powodu, że łączy ona udział wszystkich w przestrzeni zmysłowości. Innymi słowy, splatają się tu dwa wątki: pierwszy to radykalna immanencja politycznego porządku wspólnot rozdzielonych (dzielących się i afektywnie na siebie oddziałujących, ale też stanowiących do pewnego stopnia czynniki oporu wobec przymusów społecznych urządzeń), zaś drugi to nieustanne poszukiwania, inwencyjność, by posłużyć się jednych z ulubionych terminów Nycza, modeli i sposobów ekspresji tego, co – jak mówi Nancy – jest jednocześnie jednostkowe i mnogie, a więc – „jednostkowo-mnogie”.

## 6.

Polityczno-etyczny wątek krystalizuje się najpełniej w wyjściowym i naczelnym problemie książki, jakim jest uczasowiona wiedza – wynikająca z czasu historycznego, ale wykraczająca poza to, co dane. Spotykają się tu więc dwie tradycje, które Nycz w geście nietzscheańskiej „lekkości” przekracza, czyli archeologii pojęć, z jednej strony, oraz tekstualności jako strategii zatrzymania czasowości zdarzenia. W pierwszym przypadku chodzi, rzecz jasna, o sposób refleksji historycznej zapoczątkowanej przez Foucaulta, dla którego zdarzenie, wpisane niejako zawczasu w złożony system władzy-wiedzy, tworzy centrum doświadczenia w postaci dyskursu, niejako zasysającego wszystkie innorodne, niekoniecznie wyłącznie językowe elementy ludzkich doświadczeń. Ten ruch

wymazywania podmiotu, skądinąd słusznie i pięknie zrelatywizowany w zakończeniu *Słów i rzeczy* w postaci metafory znikających w fali morskiej śladów na piasku, prowadzi jednak do mało intrygującej i zbyt arbitralnej koncepcji progów i nieciągłości epistemologicznych, definiujących nie tyle po prostu konkretne epoki, ile ich samowiedzę. Dziś widać, jak bardzo ta transplantacja terminów teoriopoznawczych z dziedziny rewolucji naukowych, zamknęła na cztery spusty w świecie abstrakcji możliwość pomyślenia czasowości immanentnej dla nauk społecznych i humanistycznych.

Ale istotniejsze jest bodaj coś innego, czyli słynna, ale niejasna koncepcja archeologii wiedzy wraz z jej jądrem w postaci koncepcji archiwum. Jeśli archiwum stanowi pewne pole możliwości wypowiedzi, aktu i wydarzenia językowego, wymierzonego najpierw w tekst i dyskurs, a następnie przeciwko humanistyce, która pojęciem archiwum musi się posługiwać, to sama koncepcja pracy refleksji w obrębie kategorii humanistycznych (w szerokim sensie tego słowa) daje się opisać jako nieustanna i niemająca końca „deregulacja” determinizmu czasu. Czy nie tak można rozumieć przywiązanie Nycza do opisowego ujęcia problemu temporalności jako „kultury w działaniu”? To właśnie w tych aktach, gestach, drobnych przemieszczeniach, subtelnych przekształceniach, odzywa się nie tylko „czas odzyskany”, ale nade wszystko, coś, niezwykle istotnego dla autora, czyli zarys przyszłości. W tym sensie głos Nycza brzmi czysto: stawką humanistyki jest myślenie przyszłości – refleksja nie „o” niej, nie jej planowanie, ale szkic i zamysł, zacyz i ryzykowane wystawienie się na porażkę. W tym, najgłębszym sensie, jest to program humanistyki jako wiedzy i działania emancypującego, wedle którego, choć schodzimy do archiwów, to tylko po to, by stworzyć radykalne otwarcie na nowość.

To właśnie w tym miejscu należałoby przywołać drugą tradycję, czyli idealistyczną i dekonstrukcyjną spekulację, w której problem czasu jest fundamentalny. Weźmy dwa przykłady. Jedną z Heglowskich obsesji było myślenie konkretne. Choć dziś wydaje nam się to kontrintuicyjne, to jednak dialektyka wytwarzała w szalonych wirze zapośredniczeń i negacji, urzeczywistnień Historii, coś o wiele bardziej dyskretnego i elementarnego, niż robią to współczesne dyskursy krytyczne. To marzenie o ścisłym myśleniu, a więc o uchwyceniu właściwego momentu syntezy refleksji i życia, zawiera się w jednym słowie – *conresco*, czyli zbiór, zestawienie wszystkiego co się myśli, czuje, doznaje, percypuje i wyraża w jednym punkcie, w którym niejako zawiera się moment doskonałej intensywności świata. Przykład drugi to dekonstrukcja psychoanalizy. Najpełniej widać to bodaj we wczesnym, rewelatorskim tekście Derridy, *Freud i scena pisma*. Filozof komentując „naukę Freuda”, skupia się na jego jednym krótkim, wydawałaby się czysto heurystycznym tekście, poświęconym „magicznej tabliczce”. Co w tej alegorii widzi Derrida? Oczywiście, figurę pamięci, zapominania, mnemotechniki, ale przede wszystkim pasję, która napę-

dza psychoanalizę po dziś dzień, czyli doświadczenie życia w różnych formach temporalnych. Nie jest ważne to, co pamiętamy lub zapominamy, co śnimy albo to, co tłumimy, ani nawet to, co powraca jako element wyparcia, lecz czas, który to wszystko determinuje. Toteż największą zagadką, przed którą postawił nas Freud, jest teza o beczasowości naszych nieświadomości. Nasze traumy i marzenia senne, a więc cielesne kształty, jakie przyjmują nasze popędy, fantazje i pragnienia tworzą sceny, na których rozgrywa się nasze, nie tylko psychiczne, życie domagające się wypowiedzenia. Gdzieś na tych scenach istnieją niezborne ślady, niespójne resztki i to one właśnie, jako najczulsze elementy naszych egzystencji, tworzą dziwne konstelacje innych czasów oraz nadziei na pełniejsze życie. To, wedle określenia Nancy'ego, „serca czasu”, które, być może i dla niektórych, w tym z pewnością dla Ryszarda Nycza, stanowi wyzwanie, szansę i pasję myślenia.

Widać to doskonale w odczytaniu Schulza, a właściwie cała rzecz rozgrywa się na dwóch ostatnich stronach szkicu, kiedy Nycz wywołuje ducha postreligijnej koncepcji „mesjaniczości” Derridy. Czy jednak pasywność i przywiązanie do życia na pustyni i pustynnienia samego życia ma jakiegokolwiek szansę z idiomem, literą, osobliwością? Innymi słowy, czy nieuchronna ogólność filozofii bądź teorii może ochronić, przechować w archiwum namiętności, teksty i indywidualne losy, lub stworzyć dla nich scenę doświadczenia? Nie mam tu żadnej odpowiedzi, zresztą Nycz też jej nie ma. A jednak to jest właśnie siła tej znakomitej książki, która jak żadna inna wskazuje, że kultura to raczej sposób „by uchwycić i przekazać istnienia tego, co jest po tamtej stronie; po stronie dynamicznie zmiennej podszewki, kreatywnych przemian rzeczy na pozór niezmiennych. [...] by pisać tak, by poczuć – i dać odczuć «posmak tej rzeczy bez nazwy na końcu języka»”.

Jakub Momro

#### NON-NARCISSISTIC KNOWLEDGE

#### Summary

This article asks the question to what extent Ryszard Nycz's ambitious project of cultural practice outlined in his book *Culture as Verb* succeeds in opening up 'a new form of knowledge' and thus equipping the humanities with a fresh validity. Nycz takes up the poststructuralist concept of the humanities as a site of alternative or subversive knowledge, founded on the principles of interpretation and textual dispersion, and refocuses it on involvement (participation) and *binary* oppositions (borders), i.e. human vs. nonhuman, or nature vs. culture as a construct. The article, rather than addressing the issues of involvement and borders (liminality), concentrates instead on the

contradictions that Nycz's theory gives rise to when applied to history, time and the emergence of subjectivity (identity). There is nothing objectionable about the proposition that temporal change is at the very core of culture, yet its locus must be sought not in the proclamations of individual agents, but in the conceptual ruptures that expose and reveal the boundaries of (collective) consciousness and unconsciousness, i.e. the operation of contingency.

Słowa kluczowe: wiedza, uprawomocnienie nauki, upodmiotowienie, determinizm, historia, przygodność.

Key words: cultural theory and practice—the humanities—knowledge—validity—poststructuralism—rupture—borders—contingency—Ryszard Nycz's *Culture as Verb*.