

Autopoiesis, czyli nowoczesna histeria

Michał Paweł Markowski*

doi 10.24425/rf.2023.146709

ruch literacki • R. LXIV • 2023 • Z. 3 (378) PL • **(auto)poiesis – przygody człowieka tworzącego**

zeszyt pod red. Mateusza Antoniuka i Iwony Boruszkowskiej (Wydział Polonistyki UJ)

PL ISSN 0035-9602

A ponieważ chcę wypluć [...] duszącą mnie żółć, to znaczy wygłosić kilka prawd, mam nadzieję w ten sposób przeczścić się i stać się bardziej Olimpijski.

Gustaw Flaubert do Georges Sand, 12 grudnia 1872¹

Od komórek do kultury Ja

Słowa *autopoiesis* użyli po raz pierwszy w 1972 roku dwaj chilijscy biologowie, Humberto Maturana i Francisco Varela, na oznaczenie procesu, w którym każdy żywy organizm jest „samo-odniesieniowym systemem [*self-referential system*]”², czy też „kołową organizacją [*circular organization*]”³, czyli zamkniętą całością, której rozwój wynika z wewnętrznych reguł auto-reprodukcji. Takie rozumienie *autopoiesis* jako *wewnętrznej możliwości re-produkcji*, przejął najbardziej znany adaptator koncepcji Vareli i Maturany

* Michał Paweł Markowski – University of Illinois, Chicago i Uniwersytet Jagielloński.

1 G. Flaubert, G. Sand, *Korespondencja*, wstęp, przekład, przypisy R. Engelking, Sic!: Warszawa 2013, s. 221; G. Flaubert, *Correspondance*, t. 4: 1830–1851, édition établie, présentée et annotée par J. Bruneau, Gallimard: Paris 1998, s. 625.

2 H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. With a preface to “Autopoiesis” by Sir Stafford Beer, D. Reidel Publishing Company: Dordrecht–Boston–London 1980, s. XVIII. Jest to przekład książki *De Maquinas y Seres Vivos (O maszynach i istotach żywych)*, wydanej w Chile w 1972 roku.

3 Tamże, s. 9.

na gruncie socjologii, Niklas Luhmann, który dowodził, że społeczeństwo jest zbiorem zamkniętych i samozwrotnych systemów komunikacyjnych, które rozwijają się dzięki repetycji własnych operacji. Jednym z takich zamkniętych systemów jest sztuka – zamknięty, samozwrotny i samoregulujący się zbiór reguł i z reguł tych wywodzonych aktywności. Koncepcja ta zakłada, że do rozwoju sztuki wystarczają jej własne reguły i że jest ona szczerze odseparowana od innych systemów, które otaczają ją, lecz nie mają żadnego wpływu na to, czym jest i czym może się stać. Jeśli literatura jest systemem reguł, to każde nowe dzieło „jest – cytuję Luhmanna – wytworzone przez sam system i nie może być importowane z zewnątrz”⁴. Upraszczając, można powiedzieć, że *autopoiesis* w tym wypadku oznacza tyle, że książki produkowane są przez inne książki, a nie chmury, reklamy, czy nawet prasy drukarskie. „System autopojetyczny reprodukuje zarówno reprodukcję jak i warunki swojej reprodukcji”. Jak każdy system, przedkłada reguły łączliwości elementów składowych nad ich poza-systemowe odniesienia.

Aczkolwiek intrygujące jest użycie koncepcji *autopoiesis* zarówno analizy organizmów żywych i przez ekstensję do analizy społeczeństwa, czy sztuki jako takiej, w moim wystąpieniu idę w całkiem odmiennym kierunku. Terminu *autopoiesis* używam w znaczeniu niemal potocznym – jako synonimu *autokreacji* czy też konstruowania siebie. Nie chodzi mi przy tym o „materialne” konstruowanie siebie, które oznaczać mogłoby różnego rodzaju operacje na ciele, zastępujące tkankę organiczną sztucznymi elementami (różnego rodzaju przeszczepy czy transplantacje), albo redukcję owej tkanki (odłączanie różnych części ciała). Termin ten w moim rozumieniu dotyczy raczej projektu egzystencjalnego, który zakłada, że „sobość”, czy „bycie sobą”⁵ nie jest czymś danym w momencie narodzin jednostki, lecz jest *wytworem* rozmaitych aktywności, głównie dyskursywnych, które w złożonym procesie kulturowym (zbyt złożonym, by go w tym miejscu opisać) prowadzą jednostkę ku zdefiniowaniu tego, kim lub czym dana jednostka chciałaby być. „Bycie sobą” to konstrukt, w którym każde słowo – zarówno „bycie”, jak i „sobą” – podlega redefinicji w każdym poszczególnym przypadku, choć poszczególne elementy owej redefinicji czerpane są – rzecz jasna – skądinąd, z obfitego repertuaru wzorców kulturowych. W tym sensie nie istnieje powszechna *autopoiesis*, nie istnieje jako zjawisko transhistoryczne, w sensie uniwersalnej obowiązywalności, niepoddanej logice rozwoju historycznego.

⁴ N. Luhmann, *Art As a Social System*, translated by E.M. Knodt, Stanford: 2000, s. 50–51. Następny cytat ze s. 50.

⁵ Zagadnieniu „sobości” w związku z „projektami tożsamościowymi” poświęciła bardzo interesującą książkę Roma Sendyka. Zob. *Od kultury „ja” do kultury „siebie”. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych* (Universitas: Kraków 2015).

Stawiam w związku z tym tezę następującą: nie istnieje autopoiesis nie-nowoczesna, albo przednowoczesna, co oznacza nie tylko to, że *autopoiesis* jako zjawisko z zakresu sztuki nie jest zjawiskiem pozahistorycznym, lecz także i to, że ma dość dokładne ramy czasowe, albo też próg chronologiczny, po przekroczeniu którego można dopiero mówić o jej istnieniu. Chcę przez to powiedzieć, że choć kultura zachodnia na długo przed nowoczesną rewolucją starała się odpowiedzieć na pytanie „kim jestem?”, to jednak dopiero w pewnym określonym momencie mogła zacząć używać języka autopojetycznego do definiowania własnej tożsamości. Zaraz powiem jakie to daty, jaki to okres, najpierw jednak wprowadzę teoretyczne rozróżnienie, bez którego nie sposób według mnie o *konstruowaniu siebie* mówić. Jest to rozróżnienie dwóch fundamentalnych *pozycji*, jakie każdy człowiek może *wobec siebie samego* zająć, czyli dwóch zasadniczych sposobów zdefiniowania własnej tożsamości: indywiduum i podmiotu. Piszę szeroko o tych dwóch pozycjach w moich dwóch ostatnich książkach⁶, więc teraz tylko wspomnę o ich głównych parametrach.

Między indywiduum i podmiotem

Indywiduum jest tym, czego nie dzielimy z innymi, co należy do nas i tylko do nas, co nas indywidualizuje do tego stopnia, że staje się nieprzekazywalne za pomocą języka symbolicznego. Od struktury DNA i linii papilarnych przez tembr głosu i pigment skóry po smak i wrażenia, każde ludzkie indywiduum posiada *na własność* taki zbiór *somatycznych* właściwości, taką konfigurację atrybutów *fizjologicznych*, których nie posiada żadne inne indywiduum i dzięki którym możliwa jest – dzięki wyspecjalizowanym technikom – identyfikacja danej jednostki jako niej właśnie. Z tego powodu – nawiasem mówiąc – można dość dokładnie wyznaczyć próg nowoczesności. Jest nią rok 1788, kiedy to profesor anatomii Johann Christophe Andreas Mayer, w czwartym tomie swojego dzieła *Anatomische Kupfertafeln nebst dazu gehörigen Erklärungen* (*Sztychy anatomiczne z towarzyszącymi im objaśnieniami*), dając opis ludzkich palców wtrącił następującą uwagę: „Obwohl niemals bey zween Menschen die Lagen der Hautwärzgen übereinkommen, so haben doch einige Menschen mehr Aehnlichkeit darin mit einander, andere hingegen scheinen mehr in Aehnlichkeit zurückzuweichen” („Aczkolwiek układ linii papilarnych nigdy nie jest taki sam u dwojga ludzi, jedni wykazują większe, inne mniejsze podobieństwo do drugich”)⁷. Po raz pierwszy niepodobieństwo

⁶ *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu* (Karakter: Kraków 2019); *Polska, rozkosz, uniwersytet. Opowieść edukacyjna* (WUJ: Kraków 2021).

⁷ *Anatomische Kupfertafeln: nebst dazu gehörigen Erklärungen*, Band 4: *Eilf Kupfertafeln von den Sinnwerkzeugen und den Brüsten*, herausgegeben von J.C.A.

jednego człowieka do drugiego – jego radykalna indywidualność – tu właśnie znalazło swoje anatomiczne potwierdzenie i choć Mayer skłonny był kłaść większy nacisk na podobieństwo między ludźmi, *Aehnlichkeit*, niż niepodobieństwo, to jednak musiał uznać to drugie za podstawę antropologicznej wyjątkowości. Jeśli słowo *individuum* wywodzimy ze słowa *in-dividuum*, czyli „tego, co niepodzielne”⁸, to oznacza ono właśnie to, czego żaden człowiek nie może dzielić z innymi i co jest wyłącznie jego cechą, której nie można znaleźć u nikogo innego. Podkreślić należy, że choć każdy z nas chciałby, by jego emocje i myśli także definiowały jego indywidualną osobność⁹, to jednak tylko cechy *cielesne* dają nam pewność, że coś, co do nas należy, nie może należeć także do kogoś innego. W tym sensie indywidualność w sensie absolutnym (czyli materialnym) nie zgadza się z tąże w sensie relatywnym (czyli afektywno-intelektualnym), która zdaje się przynależeć do całkiem innego wymiaru ludzkiego „ja”¹⁰. Tak rozumiana indywidualność nie należy do „projektu” egzystencjalnego, gdyż jako jedyna jest nam dana w momencie narodzin i choć zapewne może podlegać wtórnej manipulacji, to

Mayer, Decker und Sohn: Berlin und Leipzig 1788, s. 5. Nowoczesną historię odcisków palców jako dowodu popełnienia przestępstwa, czyli elementu bioidentyfikacji a w konsekwencji biopolityki, przedstawia Simon A. Cole w książce *Suspect Identities. A History of Fingerprints and Criminal Investigation* (Harvard 2001). Cole wspomina Mayera, ale tylko w jednym zdaniu, przyznając mu wszakże pierwszeństwo w dyskusji nad „unikatowością” poszczególnych linii papilarnych (s. 61).

- ⁸ Wynalazcą tego słowa był Cynceron, który pierwszy raz użył go w dialogu *De finibus bonorum et malorum* (45 p.n.e) w kontekście materialistycznej filozofii Demokryta, proponując za jego pomocą oddać słowo *atomos*: „[Demokryt] sądzi, że tak zwane przezeń atomy, czyli niepodzielne wskutek swojej jednolitości ciała [ille *atomos* *quas* *apellat*, *id est* *corpora individua propter soliditatem*] pędzą poprzez bezkresną próżnię [...] w ten sposób, iż przy spotkaniu łączą się ze sobą, dzięki czemu powstaje wszystko, co istnieje i co widzimy” (M.T. Cicero, o *najwyższym dobru i złu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Dzieła filozoficzne*, t. 3, PWN: Warszawa 1961, s. 172–173). Tekst łaciński za: M. Tulli Ciceronis, *De finibus bonorum et malorum*, I, 17 (Loeb Classical Library, Harvard University Press, vol. XVII, second (revised) edition, 1931). Filozofię *dividuum* jako dialektyczne przeciwieństwo *individuum* forsuje Gerald Raunig, autor książki *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, transl. by E. Derieg, Semiotext(e): Pasadena 2016.
- ⁹ O tym, czy ludzkie emocje należą do sfery indywidualnej odrębności, czy nie należą, piszę obszerniej w: *Emocje: hasło encyklopedyczne w trzech częściach i dwudziestu trzech rozdziałach (nie licząc motta)*, [w:] *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Nycz, R. Sendyka, IBL: Warszawa 2014, wskazując na sztukę jako *kulturową mediację kondycji afektywnej*.
- ¹⁰ A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard: Paris 1998. Z perspektywy socjologicznej problematykę tę omawia szeroko Danilo Martuccelli w książce *Grammairres de l'individu* (Gallimard: Paris 2002).

jednak manipulacja ta nie byłaby operacją samej tylko świadomości czy dyskursu.

Pomijając cielesne zindywidualizowanie (albo działając przeciwko niemu), człowiek decyduje się na samookreślenie innego rodzaju, polegające na wpisaniu się w znacznie obszerniejszą grupę, która chroni go i reprezentuje. Nazywam to samookreślenie *pozycją podmiotową*: nie oddziela nas ona od innych, jak nasze cechy indywidualne, lecz z innymi łączy. Nie jest moim zdaniem przypadkiem, że źródłowa historyczna ekspresja pozycji podmiotowej miała miejsce ledwo rok po stwierdzeniu przez Mayera całkowitej nieporównywalności ludzkich indywiduów, mianowicie – możemy nawet podać datę dzienną – 26 sierpnia 1789, czyli w dniu uchwalenia przez Zgromadzenie Narodowe Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela¹¹. Od tego momentu indywiduum ludzkie – choć może trzeba powiedzieć ostrożniej: indywiduum francuskie – stało się podmiotem, albowiem *każdy* człowiek (*tout l'homme*) uznany został jako „obywatel [*citoyen*]”, czyli członek Narodu i Społeczeństwa¹², które to wspólnoty gwarantują *każdej* jednostce prawa, które ona sama, za pomocą reprezentujących ją ciał politycznych, tworzy. Te dwa bieguny nowoczesnej tożsamości – indywidualny i podmiotowy – wyznaczają dwie fundamentalne modalności „bycia sobą”¹³. Od końca 18 wieku jednostka jest „sobą”, bo jej „sobość” wyznaczona jest przez jej fizyczną niepowtarzalność, ale też jest „sobą”, bo jej „sobość” wynika z przynależności do obszerniejszego zbioru jednostek, którego organizacja zapewnia tej jednostce bezpieczeństwo. Niepowtarzalność i bezpieczeństwo zaczynają odtąd określać warunki możliwości nowoczesnej tożsamości. Jestem sobą i tylko sobą, bo wynika to z mojego *ciała fizycznego*, albo także jestem sobą, bo jestem częścią *ciała politycznego*. Oczywiście także: jestem sobą, gdyż moją indywidualność (kruchość mojego ciała) chroni moja podmiotowość (przynależność do grupy, która zapewnia mojemu ciału bezpieczeństwo). I wobec tego także: indywidualność pozbawiona podmiotowości wystawia łatwo jednostkę ludzką na ryzyko anihilacji. Indywiduum nie jest więc konstruktem symbolicznym, lecz faktem naturalnym. Nikt nie wybiera sobie własnego ciała w sposób, w jaki może sobie wybrać przynależność

11 <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

12 Nie należy zapominać, że słowo obywatel, *citoyen*, etymologicznie pochodzi od słowa *cité*, czyli miasto i dosłownie powinno być przekładane jako mieszczanin (dla którego jednak, w celu uniknięcia wieloznaczności, zarezerwowano określenie *bourgeois*).

13 Inną historię nowoczesnej podmiotowości, osadzając ją raczej w „przestrzeni moralnej”, niż (jak proponuję) w dziedzinie materialno-egzystencjalnej, przedstawia w swojej fundamentalnej książce Charles Taylor (*Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i inni, PWN: Warszawa 2012).

do dowolnej wspólnoty. Ale świadomość własnego ciała (własnej indywidualności), możliwość ulokowania w nim własnej tożsamości, nie byłaby możliwa bez rozwoju nauk przyrodniczych. Jeśli dla przednowoczesnego Kartezjusza fakt istnienia nadbudowywał się na *podkładzie*¹⁴ myślenia, to dla nowoczesnego indywiduum, fakt istnienia nadbudowuje się na *rozkładzie* ciała.

Zoologia i egzystencja symboliczna

Trudno znaleźć lepszy przykład tej relacji niż następujące wyznanie arcynowoczesnego pisarza:

Wczoraj z powodu czyraka, zrobiono mi małą operację na policzku. Twarz mam okutaną opatrunkiem i dość groteskową. Jakby nie wystarczało całej zgnilizny i wszystkich miazmatów towarzyszących nam przed urodzeniem i po śmierci, nawet za życia psuje się i gnije w nas wszystko, po kolei, na zmianę, albo i równocześnie. Dzisiaj tracimy ząb, jutro włos, otwiera się rana, robi się czyrak, przyklejają nam wezykatorie [objaśnienie tłumacza: „plastry wywołujące pęcherze”], przeciągają zawłoki [tłumacz: „przeciągnięta pod skórą tasiemka, powodująca stałe ropienie”]. Dodajmy do tego odciski na stopach, naturalny smród, wydzieliny różnego gatunku i smaku, a otrzymamy niezwykle pociągający obraz istoty ludzkiej.¹⁵

Tak 13 grudnia 1846 roku pisał Flaubert do swojej kochanki Luizy Colet, przekształcając gatunek epistolografii erotycznej w raport z gnijącego ciała. „Nous ne sont pendant notre vie que corruptions et putrefactions”. Tłumacz, Ryszard Engelking, daje tu „psuje się i gnije w nas wszystko”. Wybór zrozumiały, bo inaczej trzeba popaść w niezgrabność, ale to nie „w nas” wszystko się psuje i gnije. To *my jesteśmy*, nous ne sont [...] que, tym psuciem się i gniciem. To właśnie seria „psuć i gnąć” (w liczbie mnogiej) tworzy „obraz osoby ludzkiej”, *un tableau de la personne humaine*, który właśnie teraz, dzięki Flaubertowi, wchodzi do nowoczesnego dyskursu tożsamościowego pod postacią somatycznej indywidualności, która – choć poddana temu samemu procesowi w każdym możliwym przypadku – gnije na sposób partykularny, odmienny niż wszystkie inne gnicia innych osób.

Oczywiście, obrazu zepsucia ludzkiej istoty w przemijającym ciele nie wymyślił Flaubert, bo ma on za sobą potężną sankcję chrześcijańską, ale

¹⁴ Cogito ergo sum oznacza *logiczne* wynikanie faktu istnienia z faktu myślenia, czyli uznanie myślenia jako *substancji*, *nad którą* nadbudowuje się istnienie.

¹⁵ G. Flaubert, *Listy do Luizy*, przeł. R. Engelking, Sic!: Warszawa, s. 108; G. Flaubert, *Correspondance*, t. 1: 1830–1851, édition établie, présentée et annotée par J. Bruneau, Gallimard: Paris: 1973, s. 418.

to Flaubert właśnie – tak sugeruję – pozbawia to zepsute ciało wyższej, zbawiennej sankcji i w nim lokuje tożsamość indywiduum. Jeśli zastosować tu znane skądinąd kategorie ζωή i βίος, gdzie ζωή odsyła do życia pozbawionego symbolicznej sankcji, zaś βίος do życia już zaopatrzonego w sens, życia przetłumaczonego na dyskurs¹⁶, to powiedziałbym, że Flaubert podkreśla stanowczo *zoologiczną podstawę tożsamości*. Jesteśmy jedynie naszymi czyrakami, niczym więcej, zdaje się mówić autor *Szkoły uczuć*, bo repertuar jego czyraków, starannie zapisywany w listach do kochanek, jest równie obszerny, co lista jego literackich osiągnięć.

Zdaje się mówić, ale nie mówi. Albowiem każde Ja, poza tym, że jako indywiduum rozdrapuje swoje czyraki (rozdrapywanie ran to całkiem inna historia i całkiem inna tożsamość), ma szansę zająć odmienną pozycję, gdzie indziej umieścić zasadę tożsamości. Tu Ja może chce się upodmiotowić, czyli wyzwolić z własnej, fizjologicznej nieprzetłumaczalności i wejść w sferę podzielaną z innymi, zidentyfikować się z innymi podmiotami poprzez przynależność do tej samej grupy, tego samego zawodu, tej samej wspólnoty. Tak jak indywiduum wypada ze sfery symbolicznej, bo identyfikuje się ze *swoim* czyrakiem, ze *swoim* bolącym zębem, a także – co szalenie istotne – ze *swoim* gniewem, czy *swoją* wściekłością, podmiot musi zrezygnować z tej intensywnej i niepowtarzalnej *swojości* na rzecz kolektywnej – w istocie swjej symbolicznej – przynależności. Podmiotowość Ja uzyskuje dzięki zniesieniu indywidualności, dzięki wzięciu jej w nawias, zatarcia jej charakterystyk, wyniesieniu ponad jej poszczególnosc i dość precyzyjnie ten akt ustanawiania podmiotu opisał Hegel, wedle którego Ja dochodzi do siebie samego, *zu sich selbst kommt*, do pełnej samoświadomości, znosząc swoją partykularność, *das Besondere* w medium myślenia¹⁷. Ale Hegel nie do końca mógł jeszcze pojąć (a nie mógł, bo filozofował za wcześniej i zbyt

16 H. Arendt, *The Modern Concept of History*, “*The Review of Politics*”, vol. 20, No. 4, Twentieth Anniversary Issue: I (Oct., 1958), s. 571. Wątek ten podjęła Arendt w *Kondycji ludzkiej* (*The Human Condition*, New York 1958, pp. 96–97). Od Arendt wziął to rozróżnienie Foucault w *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France, 1980–1981*, a następnie Giorgio Agamben w *Homo sacer*. Rzecz ciekawa, choć Arendt pojawia się u Agambena często, to nigdy jako autorka, która rozróżnienie między dzoe i bios wprowadziła do obiegu filozoficznego. w jednej z rozmów Julia Kristeva powiedziała o Arendt: „dla niej życie – to jest bios – nie jest dzoe, nie jest zwykłym życiem biologicznym, ale symboliczną, czyli narracją, której przeznaczeniem jest uczestnictwo w życiu zbiorowym”. (J. Lechte, *Interview with Julia Kristeva*, in: J. Lechte and M. Margaroni, *Julia Kristeva: Live Theory*, Continuum: New York 2005, p. 157).

17 „Filozofia jest zatem myślą, która wie, że jest czymś ogólnym [...]. To, co różne, liczne, to, co ona z siebie wylania, podlega temu, co ogólne” (G.W.F. Hegel, *Filozofia i historia*, przeł. J. Prokopiuk, [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 282).

daleko od cywilizacyjnych centrów nowoczesności), że Ja płaci wysoką cenę za niechęć do własnego indywiduum, a ceną tą jest alienacja, niemożność znalezienia własnej tożsamości w obcej przestrzeni symbolicznej¹⁸.

Depresja i mania

Długi wiek XIX jest zarówno wiekiem narodzin masowej inwigilacji opartej na archiwizowaniu ludzkich cech indywidualnych¹⁹, jak wiekiem masowego upodmiotowienia, czyli emancypacji²⁰. Emancypacji od czego? Oczywiście od opresji społecznej, od niewolnictwa, od patriarchy, od imperium, od kapitału, ale także od indywiduum, złożonego na ołtarzu reprezentacji, która z *fenomenu metafizycznego* (przejętego przez teologię nowożytną) i poznawczego (dobrze opisanego już przez filozofię XVII-wieczną) staje się *fenomenem społecznym*²¹. Ja odwraca się od swoich czyraków i gnijących zębów, i zaczyna reprezentować, staje się reprezentantem obszerniejszego zbioru. Staje się obywatelem, kobietą, mieszczaninem, socjalistą, odwracając się od swojej fizjologii, z którą nic się w wieku XIX nie da jeszcze zrobić i która należy do porządku konieczności. Emancypacja nowoczesna była przede wszystkim wyzwaniem się od nieuchronności i nieodwracalności życia indywidualnego wpisanego w jednostkową cielesność, i odnajdywaniem tożsamości na wyższym, bo ponadindywidualnym poziomie. Dawała nadzieję zbiorowego bezpieczeństwa, ale grzebała bezpowrotnie zindywidualizowaną zoologię, która – pod naporem ogromnych sił społecznych – okazała się zbyt kruchą kotwicą egzystencjalną²².

Długo by o tym procesie mówić, więc ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że historycznie rzecz biorąc, jeden z początków nowoczesności można połączyć z tym, iż Ja uświadamia sobie pęknięcie między swoją zoologiczną indywidualnością i swoją symboliczną podmiotowością. By to nastąpiło, musiała wprzód nastąpić, z jednej strony, gwałtowna ewolucja świadomości

18 R. Schacht, *Alienation*, Anchor Books: New York 1971; R. Jaeggi, *Alienation*, transl. R. Neuhauser, A.E. Smith, Columbia: New York 2016.

19 Nie mogę w tym krótkim z konieczności szkicu szerzej rozwinąć tego antropometrycznego czy biometrycznego wątku, który ściśle wiąże ludzką indywidualność z polityką, a ściślej – biopolityką. Zob. B. Ajana, *Governing Through Biometrics. The Biopolitics of Identity*, Palgrave MacMillan: London 2013.

20 F. Galichet, *L'émancipation. Se libérer des dominations*, Chronique sociale: Paris 2014.

21 Opisuję ten złożony charakter reprezentacji w: *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, Universitas: Kraków 2006.

22 Można też tę opozycję sformułować w języku kantowskiej filozofii moralnej, w której *autonomia* rozumnego Ja przeciwstawia się *heteronomii* inrodnych sił pojawiających się w polu rozumu, woli czy smaku.

ci przyrodniczej, z drugiej zaś – świadomości społecznej. To znaczy, z jednej strony Ja musiało swoją indywidualną tożsamość osadzić na fundamencie fizjologicznym (zoologicznym), który dzięki naukom ścisłym został pozbawiony moralnego znaczenia (do czego doprowadziła kultura chrześcijańska, umieszczając grzeszne ciało w dziedzinie aksjologicznie negatywnej²³), z drugiej zaś swoją tożsamość podmiotową na fundamencie społecznym. Oczywiście ewolucja świadomości zarówno indywidualnej, jak podmiotowej trwała dość długo, była procesem złożonym i wielowątkowym, jednak to właśnie wiek XIX po raz pierwszy gwałtownie zderzył ze sobą te dwie perspektywy określania jednostkowej tożsamości i pokazał, że nie dają się one łatwo uzgodnić. Do pewnego stopnia moja konstrukcja przypomina tę, którą zaproponował Bruno Latour w 1991 roku, w książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni*²⁴. Latour dowodził, że nowoczesne *organon*, albo nowoczesna konstytucja, składa się z dwóch przeciwstawnych gestów: puryfikacji i translacji, albo oczyszczania i mieszania. Pierwszy, odpowiednik abstrakcji, zakłada ostry rozdział między naturą i kulturą, natomiast drugi, odpowiednik empatii²⁵, opiera się na tworzeniu hybryd między naturą i kulturą, na nieustannych przesunięciach i przepływach między nimi. Nowocześni, powiada Latour, jesteśmy dopóty, dopóki uważamy że między oczyszczaniem i przekładaniem nie ma żadnego związku i dopóki przestrzegamy rozróżnienia między naturą i kulturą, tym, co nieludzkie a tym, co ludzkie i w końcu: między koniecznym przedstawianiem rzeczy takimi, jakie są i arbitralną konstrukcją środowiska społecznego. Ja mówię nieco inaczej: nowocześni jesteśmy dopóty, dopóki wahamy się, którą z zasad tożsamości wybrać: indywidualną, czy podmiotową. By wahanie to mogło jednak się pojawić, obydwu zasadom musi zostać przyznana wartość pozytywna.

Jak u Flauberta, w którego wahaniu widzę samą esencję nowoczesności. Flaubert, poza swoimi czyrakami był absolutnym niewolnikiem Sztuki, którą traktował właśnie jako abstrakcję od siebie samego, swojej indywidualności, od swoich materialnych uwikłań. Jego projekt, któremu był maniakalnie oddany (wspomnę tylko, że jeśli nowoczesność jest maniakalno-depresyjna²⁶, to właśnie dlatego, że oscyluje między *depresją* własnej

23 M.P. Markowski, *Ciało w wąwozie niewiedzy*, „Punkt po punkcie”, Gdańsk 2003, z. 4.

24 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essais d'anthropologie symétrique*, La Découverte: Paris 1991.

25 Abstrakcja i empatia (a dokładniej: wczucie) to dwa modele twórczości artystycznej skontrastowane ze sobą po raz pierwszy w przełomowej publikacji Wilhelma Worringer, *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (1908).

26 O tej maniakalno-depresyjnej strukturze nowoczesności piszę między innymi w przygotowywanej książce o Cioranie, której pierwszy zarys został opublikowany jako: *Cioran: portret fanatyka*, „Przegląd Polityczny” 2018, nr 150.

zoologii i *manią* swojej przynależności), polegał na zajęciu *ponadindywidualnej* pozycji artysty jako czystego podmiotu, oczyszczonego z wszelkiej idiosynkratyczności. Powszechność przeciwko konkretności („dlaczego konkretna kobieta zamiast kobiety w ogóle?” krytykuje jeden nadesłanych mu utworów), myśl przeciwko uczuciom, struktura przeciwko ekspresji, styl przeciwko namiętnościom, idea przeciwko nerwom, męczyzna przeciwko kobiecie („wreszcie stajesz się mężczyzną”, to największy komplement, jakim Flaubert obdarzył swoją kochankę, Luizę Colet²⁷): na tej scysji Flaubert świadomie budował – kosztem swojej indywidualności – własną artystyczną podmiotowość.

Rzecz jednak w tym, że ten rygorystyczny, romantyczny projekt estetyczny nieustannie rozbijał się o rafy ułomnego indywiduum i Flaubert był całkowicie świadom tego brutalnego zderzenia, co czyniło zeń pisarza na wskroś nowoczesnego. I teraz dodam: pisarza na wskroś historycznego. Nowoczesność jest dlatego ciekawa, że można – w zależności od przyjętej perspektywy – opisywać ją na wiele różnych sposobów. Jeden z najciekawszych według mnie to traktowanie nowoczesności jako formacji afektywnej, będącej rezultatem gwałtownego starcia indywidualności z podmiotowością.

Cięcie

Nowoczesne cięcie epistemologiczne w medycznym dyskursie historycznym nastąpiło w pierwszej połowie XIX wieku, a ściślej między 1826 i 1859 roku, dzięki pracom Voisina, Vireya, Bracheta i Briqueta²⁸. Polegało ono na zakwestionowaniu *fizjologicznych* podstaw hysterii i odłączeniu jej od kobiecego systemu rozrodczego (ściślej od „wędrującej macicy”) i związaniu jej z systemem *nerwowym*. Ta zmiana konceptualnego paradygmatu doprowadziła do tego, że hysterykiem mógł teraz być także mężczyzna²⁹.

27 G. Flaubert, *Listy do Luizy*, s. 256.

28 Bibliografia prac poświęconych hysterii nowoczesnej jest zbyt obfita, żeby ją szczegółowo referować. Podaję tylko książki, które wpłynęły na moje rozumienie hysterii w kontekście historycznym, szczególnie w związku z dziewiętnastowieczną literaturą. J. Beizer, *Ventriloquized Bodies. Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century Fiction*, Cornell 1993; E. Vender, *Sexing the Mind. Nineteenth-Century Fictions of Hysteria*, Cornell 1995; E. Bronfen, *The Knotted Subject. Hysteria and Its Discontents*, Princeton 1998; A. Hustvedt, *Medical Muses: Hysteria in Nineteenth-Century Paris*, Norton: New York 2011; S. Arnaud, *On Hysteria. The Invention of A Medical Category Between 1670 and 1820*, Chicago 2015.

29 M.S. Micale, *Hysterical Men. The Hidden Story of Male Nervous Illness*, Harvard 2008.

Noce są czarne jak atrament, wyznaje Flaubert George Sand w nocy z 12 na 13 stycznia 1867 roku, otacza mnie wówczas cisza jak na Pustyni. – W podobnym otoczeniu wrażliwość wyostrza się nieskończenie. Byle co, i serce mi kołacze, rzecz zresztą naturalna u starego historyka [Flaubert ma w tym momencie lat 46]. Bo twierdzą, że mężczyźni bywają historykami tak samo, jak kobiety, i że ja nim jestem.³⁰

Swego czasu pisałem dokładniej o historii Zygmunta Krasińskiego³¹, obszernego wywodu wymagałaby także analiza historii Gustawa Flauberta. Podejmowano się tych prób wielokrotnie³², hasło *Hystérie* w liczącym 1750 stron *Dictionnaire Flaubert* jest dłuższe niż hasło *Humanité*³³. Nie ujęto jeszcze jednak jak dotąd historii Flauberta (i żadnego innego pisarza nowoczesnego) jako konfliktu między zoologiczną i podmiotową pozycją jednostki, a tak właśnie należałoby historię XIX-wieczną czytać. Czyli jak?

Jako konflikt między nerwami i ideami, albo dokładniej, między irytacją (niekoniecznie wynikającą, jak zechce to czytać Freud, z seksualnej represji) i kontemplacją. Kontemplacja idei jako potrzeba umysłu jest całkiem zrozumiała, skąd jednak te nerwy? Stąd właśnie, że ciało przeszkadza w kontemplacji i nie można o nim zapomnieć, że w przestrzeń czystych form wdziera się pozbawiona znaczenia ζωή, która już nie tkwi tylko w czyrakach (które można przecież usunąć wazektorią), ale w całym systemie nerwowym, w nadmiernym pobudzeniu wrażeń, których nie można już uspokoić³⁴. Na tym właśnie polega nowoczesna historia, historia wynaleziona przez nowoczesność, nowoczesność definiowana przez historię: na niekończącym się konflikcie między somatyką i symboliką, między defekacją³⁵ i abstrakcją, między wściekłością i stylem, wibracją i rysunkiem. Na tym też polega nowoczesna *autopoiesis*, czyli nowoczesny projekt samookreślenia: na ciągłej oscylacji między jednostkowym ucieleśnieniem i uniwersalnym odcie-

30 G. Flaubert, G. Sand, *Korespondencja*, wstęp, przekład, przypisy R. Engelking, Sic!: Warszawa 2013, s. 54.

31 M.P. Markowski, *Krasiński: na scenie historii*, [w:] *Życie na miarę literatury. Eseje*, Homini: Kraków 2009.

32 Zob. zwłaszcza książkę J. Beizer przywołaną powyżej.

33 N. Sugaya, *Hystérie*, [w:] *Dictionnaire Flaubert*, sous la direction de G. Séginger, Champion: Paris 2017, s. 743–745.

34 Zdaje się, że to Georg Simmel jako pierwszy (pierwodruk: 1903) scharakteryzował nowoczesność – a dokładniej, życie w mieście nowoczesnym – jako „wzmoczenie pobudzenia nerwowego [*Steigerung des Nervenlebens*]”, wynikające z „gwałtownej i nieprzerwanej wymiany między wewnętrznymi i zewnętrznymi wrażeniami” (G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, [w:] *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, B. I, Gesamtausgabe, B. 7, Suhrkamp: Frankfurt 1995, s. 116).

35 Nurt defekacyjny, czy wydalniczy nowoczesności został ostatnio dobrze opisany (choć tylko w zakresie literatury francuskiej) przez Annabel L. Kim w: *Cacaphonies: The Excremental Canon of French Literature*, Minnesota 2022.

leśnieniem. Jeśli przednowoczesność nie znała tego konfliktu między *das Besondere* i *das Allgemeine*, ponowoczesność zaś zdecydowała się o kruchości zoologicznego ciała zapomnieć³⁶, tak nowoczesność w swoim historycznym napięciu nie wie, co o sobie sądzić: czy raczej jest przeczuloną skórą, czy też okiem umysłu spoglądającego z wyższością na spektakl parszywego życia.

³⁶ Czego dowodem są nieustające próby znalezienia sposobów na powstrzymanie degeneracji żywych tkanek.

Michał Paweł Markowski

University of Illinois, Chicago and Jagiellonian University, Kraków

Autopoiesis, or modern historia

Summary

Contrary to the prevailing methodological consensus, this article defines autopoiesis as a synonym of autocreation, or, more precisely, discursive identity construction. The latter refers to a literary 'existential project' which assumes that the sense of the self, or sameness, is the product of multiple, mostly discursive, interactions. They are the texture of complex cultural processes which result in the determination by an individual of what he/she would like to be or what he/she would like be perceived. This construction of the self is in a state of ongoing contextualization within two distinct identity discourses, the discourse of individual uniqueness (founded on the sense of one's body) and the discourse of collective participation (as defined by politics). The article argues that the two-dimensional contextualization is essentially historical and defines a broadly understood modernity. By examining the work of Gustave Flaubert the article shows how the oscillation between these two poles shapes the image of the modern writer created by Flaubert himself.

Key words

Literary theory – discourse and identity construction – autopoiesis – modernity – Gustave Flaubert (1821–1880)

Słowa kluczowe

autopoiesis, podmiotowość, nowoczesność, Gustave Flaubert

Bibliografia

- Ajana Btihaj, 2013, *Governing Through Biometrics. The Biopolitics of Identity*, Palgrave MacMillan: London.
- Arendt Hannah, *The Modern Concept of History*, "The Review of Politics", vol. 20, No. 4, Twentieth Anniversary Issue: I.
- Arnaud Sabine, 2015, *On Hysteria. The Invention of A Medical Category Between 1670 and 1820*, Chicago.
- Beizer Janet, 1993, *Ventriloquized Bodies. Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century Fiction*, Cornell.
- Bronfen Elisabeth, 1998, *The Knotted Subject. Hysteria and Its Discontents*, Princeton.
- Cicero Marcus Tullius, 1961, *O najwyższym dobru i złu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *Dzieła filozoficzne*, t. 3, Warszawa.
- Cole Simone A., 2001, *Suspect Identities. A History of Fingerprints and Criminal Investigation*, Harvard.
- Ender Eveline, 1995, *Sexing the Mind. Nineteenth-Century Fictions of Hysteria*, Cornell.
- Flaubert Gustave, 1973, *Correspondance*, t. 1: 1830–1851, édition établie, présentée et annotée par J. Bruneau, Paris.
- Flaubert Gustave, 1998, *Correspondance*, t. 4: 1830–1851, édition établie, présentée et annotée par J. Bruneau, Paris.
- Flaubert Gustave, 2019, *Listy do Luizy*, Warszawa.
- Flaubert Gustave, Sand George, 2013, *Korespondencja*, wstęp, przekład, przypisy R. Engelking, Warszawa.
- Galichet François, 2014, *L'émancipation. Se libérer des dominations*, Paris.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1984, *Filozofia i historia*, przeł. J. Prokopiuk, [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa.
- Hustvedt Asti, 2011, *Medical Muses: Hysteria in Nineteenth-Century Paris*, Norton: New York.
- Jaeggi Rahel, 2016, *Alienation*, transl. R. Neuhouser, A. E. Smith, New York.
- Kim Annabel L., 2022, *Cacophonies: The Excremental Canon of French Literature*, Minnesota.
- Latour Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes: Essais d'anthropologie symétrique*, Paris.
- Luhmann Niklas, 2000, *Art As a Social System*, translated by E. M. Knodt, Stanford.
- Markowski Michał Paweł, 2003, *Ciało w wąwozie niewiedzy*, „Punkt po punkcie”, Gdańsk: 2003, z. 4.

- Markowski Michał Paweł, 2018, *Cioran: portret fanatyka*, „Przegląd Polityczny” 2018, nr 150.
- Markowski Michał Paweł, 2014, *Emocje: hasło encyklopedyczne w trzech częściach i dwudziestu trzech rozdziałach (nie licząc motto)*, [w:] *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Nycz, R. Sendyka, Warszawa.
- Markowski Michał Paweł, 2009, *Kraśiński: na scenie historii*, [w:] *Życie na miarę literatury. Eseje*, Kraków.
- Markowski Michał Paweł, 2006, *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, Kraków.
- Markowski Michał Paweł, 2021, *Polska, rozkosz, uniwersytet. Opowieść edukacyjna*, Kraków.
- Markowski Michał Paweł, 2019, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków.
- Martuccelli Danilo, 2002, *Grammaires de l'individu*, Paris.
- Maturana Humberto, Varela Francisco, 1980, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. With a preface to “Autopoiesis” by Sir Stafford Beer, Dordrecht-Boston-London.
- Micale Mark S., 2008, *Hysterical Men. The Hidden Story of Male Nervous Illness*, Harvard.
- Renaut Alain, 1998, *L'ère de l'individu*, Paris.
- Rauning Gerald, 2016, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, transl. by E. Derieg, Pasadena.
- Schacht Richard, 1971, *Alienation*, New York.
- Sendyka Roma, 2015, *Od kultury „ja” do kultury „siebie”. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków.
- Sugaya Norioki, 2017, *Hystérie*, [w:] *Dictionnaire Flaubert*, sous la direction de G. Séginger, Paris.
- Taylor Charles, 2012, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i inni, Warszawa.