

## Znaki szczególne. Nowe idiografie

### 1.

To, co zwykliśmy nazywać „światem kultury”, jest ciągłością, ale poszczególne jego punkty nie są sobie równe co do wagi i znaczenia. Bliższy i uważniejszy wgląd ujawnia, że świat ma w istocie strukturę ziarnistą. Odsłania się nie jako — tak czy inaczej rozumiana — całość, ale dany jest we fragmentach. Właśnie spojrzenie mikroskopowe pozwala domniemywać, że istnieją pewne punkty na mapie naszego doświadczenia, w których ciągła natura kulturowej rzeczywistości ulega pewnemu przełamaniu. To w nich — można odnieść wrażenie — rzeczywistość ulega pewnemu zagęszczeniu, semantycznej aglutynacji, skrapla się w nasycony bogactwem znaczeń esencjonalny byt. Jeśli ta obserwacja jest poprawna, to co z niej wynika dla natury antropologicznego poznania? Czy czytanie świata przez pryzmat fragmentu ma coś wspólnego z całościowymi pragnieniami nauki? Czy w ogóle jest poznawczo obiecujące?

Zanim pokusimy się o pewne rozpoznania w tej materii, spójrzmy najpierw na kilka wybranych losowo zapisów, w których wspomniana przed chwilą jakoś doświadczanej przez nas rzeczywistości uobecnia się ze szczególną siłą. Fragmenty te — przy widocznych gołym okiem różnicach stylistycznych i tematycznych — łączy jedno: są one instruktywnymi poznawczo propozycjami hermeneutyki przestrzeni albo — jak kto woli — antropologii miejsca. A zatem: *zu den Sachen selbst*.

Na początek zajrzyjmy do prowincjonalnej szkoły:

Rok 1971 lub 1972. Nad morzem. W małej miejscinie.  
Prawie wieś. Jedna ulica. Małe biedne parterowe  
Domki. I jeden chyba najbiedniejszy: szkoła.  
Było lato i wakacje. Szkoła była pusta i opuszczona.

Miała tylko jedną klasę. Można ją było oglądać  
Przez zakurzone szyby dwu małych nędznych okien,  
Umieszczonych nisko tuż nad trotuarem. Robiło to  
Wrażenie, że szkoła się zapadła poniżej poziomu ulicy.  
Przylepiłem twarz do szyb. Bardzo długo zaglądałem  
W głąb ciemną i zmaconą mojej pamięci.

Byłem znowu małym chłopcem, siedziałem w biednej wiejskiej klasie,  
w ławce pokaleczonych kozikami, poplamionymi  
Atramentem palcami śliniąc kartki elementarza, deski  
Podłogi miały od ciągłego szorowania głęboko wytarte słoje,  
Bose nogi wiejskich chłopaków jakoś z tą podłogą dobrze  
Korespondowały. Bielone ściany, tynk opadający dołem.  
Na ścianie czarny krzyż.

Dziś wiem, że tam przy tym oknie stało się coś  
Ważnego. Dokonałem pewnego odkrycia. Jakoś niezwykle  
Jaskrawo uzmysłowiłem sobie  
Istnienie  
Wspomnienia. [...]

Nagle odkryłem jego tajemniczą, niewyobrażalną siłę.  
Odkryłem, że jest żywiołem, który potrafi niszczyć i tworzyć,  
Że stoi u początku kreacji, tworzenia.  
U początku sztuki.  
Wszystko nagle stało się jasne, jakby otwarły się liczne  
Drzwi na dalekie nieskończone przestrzenie i pejzaże. [...]

Wspomnienie żyje poza zasięgiem naszego wzroku,  
Rodzi się, rozrasta w rejonach naszego uczucia  
I wzruszenia  
I płaczu.  
Nie można było gorzej wybrać, w czasach gdy niepodzielne  
Rządy sprawował trybunał rozumu.  
Było się posądzonym nie tylko o odstępstwo, ale  
I o zacołanie<sup>1</sup>.

A teraz wejdźmy do jakiejś zwyczajnej, podrzędnej knajpy:

Czym jest knajpa, knajpa w moim rozumieniu? To pomieszczenie, które wprawdzie ma pewne reguły, pewien rytuał, pewne zastygłe dogmaty, ale jednocześnie jest pomieszczeniem, gdzie oprócz *game* goście nie tyle cieszą się, ile pod wrażeniem chwil oddają się *play*, zabawie, zabawom dorosłych dzieci. [...]

Knajpa jest także miejscem, gdzie kończy się praca i zahamowania, gdzie ludzie zgrywają się, udając tego, kim chcieliby być, jest więc miejscem, w którym poprzez ożywioną grę i żywe obrazy można przedstawić to nieosiągalne, gdzie dzięki nieświadomości można osiągnąć godne potępienia dostojeństwo, jak również obalić samooskarżenie. [...]

Knajpa jest również zbiorowym teatrem, happeningiem. Każdego dnia miliony knajp i knajpek rozświetlają ludzkimi twarzami miasta, wsie i odludzia, zwyczajni ludzie wynoszą tu swoje

---

<sup>1</sup> T. Kantor, *Klasa szkolna*, [w:] *idem, Pisma. Teatr śmierci. Teksty z lat 1975–1984*, t. 2, Wrocław 2004, s. 24, 26.

zwyczajne żywoty aż do granicy życia i śmierci. I wszystko tutaj zaczyna się od gry i pierwszego zdania, które zawsze jest rozumiane inaczej. Przez to „inaczej” rozmywają się znaczenia, bo ludzka rozmowa jest pracującą maszyną, która jednak produkuje buble. I te buble dają początek happeningu. Odwrotny rozpad domku z kart. [...]

To miejsce najbardziej przeciwne wojnie. Bywalec knajpy nie pragnie znaleźć się w innym kraju jako żołnierz, a nawet nie pragnie polec w swoim kraju, nie chce polec nawet w tym mieście, miasteczku, wsi, gdzie jest jego gospoda. Spełnieniem jego życia, gdy już nastanie ten czas, jest śmierć w swojej knajpie. [...]

Knajpa, kołyszące się wahadło, na przemian piękno i brzydota, nudy na pudy i podniecenie, królestwo niezbadanej banalności<sup>2</sup>.

### I jeszcze rzut oka na przestrzeń prowincjonalnej stacji benzynowej:

W moim powiatowym mieście jest duża stacja benzynowa. Wieczorami, zwłaszcza w piątki i soboty, spotykają się tam młodzi ludzie. Przed pawilonem mieszczącym sklep i bar stoi czasami kilkadziesiąt samochodów. Te samochody to wielki symbol europejskiego zjednoczenia. Wszystkimi wcześniej jeździli obywatele „Starej Europy”. [...]

W cieniu stacji uprawia się miłość, pije i załatwia interesy. Słychać krzyki, przekleństwa, niekiedy brzęk tłuczonego szkła. Czasami zjawia się patrol policji i przez chwilę panuje spokój. Potem radiowóz odjeżdża i party zaczyna się na nowo. Ktoś wymiotuje, ktoś się tuli, ktoś idzie do sklepu po kolejną puszkę piwa. Towarzystwa przenoszą się z jednego auta do innego. Trochę to przypomina jakiś obóz, koczowisko, gdzie samochody spełniają rolę wierzchowców i zarazem namiotów. Czasami ktoś odjeżdża i po jakimś czasie wraca. Bo ci młodzi ludzie mają samochody, ale nie mają dokąd nimi pojechać. A może po prostu nie przychodzi im do głowy, że można dokądś wyruszyć.

Ilekcroć przyjeżdżam na tę swoją stację w piątkowy albo sobotni wieczór, nie mogę pozbyć się wrażenia, że oglądam emigrantów. Ci młodzi ludzie wyglądają tak, jakby naprawdę nie mieli dokąd pójść. Spotykają się w tym dość paskudnym, zimnym i obcym miejscu, które samo w sobie jest symbolem samotności i wyobcowania. Nikt przecież nie chce zostawać na stacji benzynowej dłużej niż to konieczne. Nikt kto nie musi. Stacja benzynowa to skondensowana bezdomność. Dlatego wyglądają na emigrantów we własnym kraju. Zbierają się w tym zimnym miejscu, żeby pokazywać sobie nawzajem używane samochody z Niemiec. Niewykluczone, że ich ojczyzną jest Volkswagen Golf III<sup>3</sup>.

Oto więc trzy odrębne mikrokosmosy. I trzy próby ich przedstawienia. Prowincjonalna szkoła na Pomorzu — w opisie Tadeusza Kantora. Zwykły piwny wyszynk, praska knajpa — w opisie Bohumila Hrabala. I jeszcze zwyczajniejsza i podlejsza stacja benzynowa w południowo-wschodniej Polsce — w opisie Andrzeja Stasiuka. Łączy je nie tylko wyraźnie wyodrębniony przedmiot — trzy przestrzenie codzienności, zwyczajności, oczywistości nieomal — ale także stylistyka. To teksty ostentacyjnie prywatne, eksponujące mocno narracyjną subiektywność, ale i językową nadorganizację. Język tych tekstów — mimo pewnego ciężenia ku dyskursywności — z całą pewnością nie znalazłby uznania w oczach naukowo zorientowanych antropologów kultury. Rozumiem przez to fakt, że bo-

<sup>2</sup> B. Hrabal, *Czym jest knajpa*, przeł. J. Stachowski, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 14, s. 9. Niedatowany oryginał został opublikowany po raz pierwszy w 18. tomie *Dzieł zebranych* Bohumila Hrabala (Praga 1996).

<sup>3</sup> A. Stasiuk, *Fado*, Wołowiec 2006, s. 95–96.

daj nikt z tych, którzy chcą uchodzić w konfraterni uczonych za poważnych badaczy, nie miałby ochoty potraktować tych zapisów jako tekstów o ambicjach poznawczych. Teksty te można by rozważać — powiedziano by zapewne — jako laboratoryjnie czyste przykłady języka artystycznego, ale z całą pewnością nie jako, mniej lub bardziej wiarygodne, rozpoznania pewnych fragmentów realnego doświadczenia. Zapis Kantora można by zatem ustawiać na tle innych jego manifestów artystycznych (bo też taka jest poetyka tego tekstu — wskazuje na to układ graficzny, majuskuła), albo — w wykładni teatrologicznej — widzieć w nim czytelnie wyeksplikowane doświadczenie źródłowe, z którego wyłoniła się później *Umarła klasa*. Wyznanie Hrabala można by bez trudu umieścić pośród innych jego, już czysto literackich opisów biesiadowania i wskazywać na ich podobieństwo do tej sporządzonej jakby naprędce (może pod wpływem euforycznej chwili) fenomenologii knajpy. U Stasiuka z kolei można by dostrzec zaledwie swojski obrazek rodzajowy, jakich pełno w jego pisaniu, zarówno powieściowym (*Opowieści galicyjskie*), jak i tym bardziej sterującym w stronę eseju (*Fado, Tekturowy samolot*).

To wszystko „można by”. Nie zapominając o takim trybie lektury wspomnianych fragmentów, dość oczywistej, jeśli nie wręcz narzucającej się, lektury skoncentrowanej przede wszystkim na poetyce tekstu, chciałbym ją niniejszym wziąć w nawias i zaproponować taki sposób ich odczytania, który zwróciłby uwagę na ich aspekty poznawcze. Inaczej mówiąc: chciałbym zasugerować, że wyrażone tu w niedyskursywnym języku intuicje i spostrzeżenia pozwalają na nowy wgląd w kulturową rzeczywistość. Innymi słowy: pozwalają nam zobaczyć zwyczajne odśłony naszego potocznego doświadczenia — szkoła, knajpa, stacja benzynowa to wyjątkowo czytelne emblematy zwyczajności — w ich niezwykłości i nieoczywistości właśnie. Idzie mi więc o to, by w tych przykładach intuicyjnej fenomenologii codzienności, w tych artystycznych idiografiach, zobaczyć coś więcej niż, lepiej czy gorzej, zanotowane portrety codzienności. Mówiąc wprost: dojrzeć i wydobyć na jaw ich r o s z c z e n i e (by już bardziej nie drażnić) do odkryć poznawczej natury. Ale przygotujmy najpierw solidniejszy grunt pod odpowiedzi.

## 2.

Gdy przyglądamy się przytoczonym opisom pod kątem ich poznawczych możliwości, co najmniej trzy pytania pojawiają się już na wstępie: jak istnieje rzeczywistość kulturowa? jakie są w niej punkty istotne? jakim językiem je opisywać? Nie ma potrzeby dodawać, że są to pytania współzbieżne i warunkujące się wzajemnie.

Rozpocznijmy od pierwszej kwestii. Jak sugerowałem jakiś czas temu w tekście *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, kategoria życia (*Leben*) w wykładni zaproponowanej przez Wilhelma Diltheya wciąż jest war-

ta gruntowniejszego rozpatrzenia (acz nie bezmyślnej repetycji)<sup>4</sup>. Wówczas nie chodziło mi wszakże, co mi imputowano, o prostą zamianę siekierki na kijek („kultury” na „życie”), aby tym sposobem osiągnąć ziemię obiecaną antropologicznego poznania, ale o przemyślenie tej kategorii pod kątem szerszym: języka stosownego dla antropologicznego opisu i rozumienia oraz osobliwego statusu współczesnej humanistyki (czym ona jest? czy jest w ogóle nauką? a jeśli tak, to jaką?) Teraz chciałbym wrócić do pewnych uwag ze wspomnianego tekstu, ale wyłącznie pod kątem antropologicznej mikrologii i kłopotów oraz nadziei z nią związanych. Okolicznością zachęcającą szczególnie jest uwikłanie Diltheya w — wyglądający już dzisiaj na historyczną skamielinę — spór między nomotetyzmem i idiografizmem. Nie o sam spór wszakże tu chodzi, a o pojęcie idiografizmu, które chciałbym poddać dalej znaczącej redefinicji.

O jakim Diltheyu będzie tu mowa? Zapewniam, że nie o tym, którego portret jest bodaj najczęściej serwowany we współczesnych studiach humanistycznych. Czytając współczesne uwagi o nim, można bowiem odnieść wrażenie, że Dilthey zastygł w nieruchomym wizerunku jak mucha w bursztynie, a jeśli bywa przywoływany od czasu do czasu, to tylko jako solidnie przyprószony rozdział z historii nauk humanistycznych. Przywołując tu nazwisko wybitnego niemieckiego badacza, nie idzie mi więc ani o Diltheya — prekursora Martina Heideggera, ani o Diltheya — prawodawcę hermeneutyki romantycznej, ani nawet o Diltheya — broniącego swoistości humanistyki przed zakusami przyrodoznawstwa. Natomiast interesuje mnie — by rzecz określić na razie hasłowo — Dilthey antynaukowy, egzystencjalny, a nawet — *horribile dictu* — misteryjny. Mam bowiem niezbitą pewność, że ten właśnie Dilthey nie został przez myśl współczesną prawie w ogóle przyswojony. A ponieważ nie został przyswojony, nie sposób powiedzieć, że został odesłany do skansenu myśli wykorzystanej i zużytej. Jest raczej tak, że ten, jawnie niemethodyczny, wymiar jego myślenia pokrywa kłopotliwe milczenie.

Powiem też od razu, że nie jest moim zadaniem jakaś osobliwa rewitalizacja myśli Diltheya. Nie mam zamiaru dokonywać jego rewolucyjnej rehabilitacji ani dowodzić, że okolicznościowe odgrzanie konceptów jego autorstwa jest prostym sposobem na uzdrowienie dzisiejszej humanistyki ze schorzeń, na które ona cierpi. Przypomnienie i mocne wyeksponowanie niektórych z jego myśli służy czemu innemu. Idzie mi mianowicie tylko o dwie wyspecyfikowane kwestie. Chciałbym — po pierwsze — pokazać, że kategoria życia, stojąca w centrum myśli Diltheya, może być wciąż ważną kartą przetargową w walce o osobliwość humanistyki (rozumianą jednak inaczej niż w czasach Diltheya), oraz — po drugie — zasugerować, że możliwe jest jej spożytkowanie do skonstruowania projektu „nowych idiografii” jako wartościowego poznawczo konceptu.

---

<sup>4</sup> D. Czaja, *Życie, czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, „Konteksty” 2002, nr 3–4, s. 6–22; w tym samym numerze pomieszczone zostały trzy głosy polemiczne (Wojciecha Michery, Wiesława Szpilki, Czesława Robotyckiego) i moja replika, por. *ibidem*, s. 29–32.

Zacznijmy od „życia”. Istnieje kilka co najmniej wyrazistych uwag Diltheya, które pozwalają w nieco innym świetle zobaczyć tę — mam wrażenie — dość zwykle jednostronnie opisywaną, a najważniejszą kategorię jego refleksji o człowieku. Z pozostawionych przez niego notatek i luźnych zapisków, w których z jakimś zastanawiającym uporem próbował domyśleć i zdefiniować tę ustawicznie wymykającą się precyzyjnym pojęciom kategorię, obraz „życia” rysuje się w notorycznie ciemnych barwach. I to zarówno od strony jego ontologii, jak i epistemologii. Przeżyjmy to jeszcze raz.

Czym jest życie? — zagadka to nie do rozwiązania. Wszelki namysł, wszelkie myślenie i badanie wyrasta z tej niezbadanej rzeczywistości. Korzenie wszelkiego poznania tkwią w tym niepoznawalnym w swej pełni życiu. Można opisywać życie. Można uwydatniać jego poszczególne rysy charakterystyczne. Można śledzić w tej wzburzonej melodii jej jak gdyby rytm i akcent. Ale nie można rozebrać życia na czynniki. Życie jest nieanalizowalne<sup>5</sup>.

Nie ma takiej formuły, upiera się Dilthey, która mogłaby wyrazić życie. Dzieje się tak dlatego, że wszelkie myślenie z ciemnej magmy życia wychodzi, a nie jesteśmy w stanie uzyskać tak pożądanego poznawczo, ponadhistorycznego, „pozażyciowego” neutralnego punktu obserwacyjnego. Myślenie, z życia wychodząc, nie może o nim autorytatywnie wyrokować, ponieważ jest zawsze tego życia wyrazem. W innym fragmencie mówi o tym Dilthey jeszcze bardziej dramatycznie, splatając mocno motyw poznania z wątkiem egzystencjalnym:

W obu kierunkach życie niknie w ciemności. W ciemności tonie jego początek, ciemność spływa jego koniec. Ciemność ta rodzi w nas obawy, nadzieje, najrozmaitsze afekty. Pod ich wpływem powstaje wiara, poezja, metafizyka. Religia, sztuka i metafizyka są wrogimi siostrami. To z ciemności wybiegające i w ciemność biegnące życie człowiek chciałby wpisać w układ, w którym stałoby się dla niego pojmowalnym<sup>6</sup>.

Ale jest to tylko tyleż uporczywe, co nieziszczalne pragnienie. Szczególnie tę ontologiczną ciemność życia widać w dziele autobiograficznym, będącym — by przypomnieć rzecz znaną — dla Diltheya pisarstwem ze swej natury najbardziej filozoficznym:

Autobiografia jest objaśnieniem życia w jego tajemniczym splocie przypadku, losu i charakteru. Gdziekolwiek spojrzymy, tam nasza świadomość próbuje uporać się z życiem. Nasze losy, jak również nasza istota, napełniają nas cierpieniem i zmuszają, byśmy się z nimi rozumiejąco ugodzili. Przeszłość tajemniczo łączy, byśmy poznali nici znaczenia jej momentów. Jej eksplikacja pozostaje jednak niezadowolająca. Nigdy nie uporamy się z tym, co nazywamy przypadkiem: zdarzenia, które jako wspaniałe czy straszliwe stały się znaczącymi dla naszego życia, zawsze zdają się wkraczać przez bramy przypadku<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 87.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 83.

W innym jeszcze fragmencie wraca — wypowiedziana dobitnie — intuicja pierwotnej, rzec by można „genetycznej” nieprzejrzytości życia:

Życie jest niedocieczone. Jawne jest to poecie, wieszczowi, religijnemu prorokowi, historyografowi; ich geniusz i beczenna wartość wszystkiego, co im zawdzięczamy, polega na tym, iż wypowiadają oni tajemnicę tego świata. W końcu również i dogmaty teologa czy formuły filozofa wypowiadają pojęciowymi i historycznymi symbolami ten sens życia. Ba, nawet obrazy transcendencji, które niczym ścienne pejzaże malujemy na ścianach rzeczywistości, nadając jej w ten sposób szerszy wymiar, są tylko symbolami, które oddają ten niezbadany sens życia. Wszyscy próbują go wyrazić, każdy na swój sposób. Ale Nieskończonego niepodobna wypowiedzieć (Heraklit, mistycy)<sup>8</sup>.

O tej niemocy poznawczej związanej z istnieniem nieprzekraczalnej granicy mówi Dilthey wielokrotnie i to z jakimś widocznym napięciem. Podkreślmy: niekonkluzywność naszego poznania wynika nie tyle ze słabości naszych instrumentów poznawczych, ile z samej natury rzeczywistości, którą chcemy opisać. Przy czym, co istotne, ta okoliczność jest wielkością stałą: „zagadka istnienia we wszystkich czasach spogląda na człowieka jednym i tym samym, tajemniczym obliczem”<sup>9</sup>. Tak, *mysterium*, tajemnica jest skrytą osnową rzeczywistości, w której mieszkamy i którą próbujemy nieskutecznie poznawczo przyspilić. To jest przeszkoda nie do przeskoczenia, możemy jedynie się do niej — pojęciem, symbolem, obrazem — niezdarne przybliżyć. W poznaniu esencji życia, w próbach odpowiedzi na fundamentalne pytania o genezę, o sens, o cel — postęp nie istnieje. Istotne, że ta „ciemna masa” zawsze nam się wymyka z rąk, zawsze jesteśmy spóźnieni, gdy chodzi o moment jej adekwatnego opisanie. Jak, w metaforycznym języku, stanowczo powiada o tym Dilthey: „Zawsze istnieją ściany, które nas wiążą”<sup>10</sup>. I w żaden sposób nie da się ich przeniknąć. Więcej: stawiamy je na nowo nieustająco, sami o tym nie wiedząc, bowiem to, co zdaje się chwilowym rozjaśnieniem, z czasem okazuje się kolejną poznawczą zasłoną, którą trzeba zerwać po to, by zawiesić następną, i tak dalej... W przejmującym fragmencie, po przeczytaniu którego każdy szanujący się humanista powinien popełnić efektowne *seppuku*, pisze Dilthey:

Myślenie jeśli jest uczciwe, o życiu nie mówi nam więcej, niż my sami wiemy, bo żyjemy. Myślenie tylko wypowiada życie w sposób bardziej wyartykułowany, wyraźniejszy, co do różnic i układu. A ponieważ życie zawsze pozostaje dla nas zagadką, przeto i uniwersum musi pozostać dla nas zagadkowym. Gdybyśmy mogli analizować życie, wyjaśniłaby nam się tajemnica świata<sup>11</sup>.

I trudno powiedzieć, czy w tej wypowiedzi więcej jest świadomej własnych granic rezygnacji, czy może — użyjmy oksymoronu — pogodnej rozpaczki.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 93–94.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 87.

Pouczać jest przeczytanie tych fragmentów równoległe z tekstami, w których Dilthey stara się wszelkimi dostępnymi sobie środkami pokazać, że humanistyka, podobnie jak przyrodznawstwo, może być również naukowa, choć w nieco inny sposób<sup>12</sup>. Że jest osobnym sposobem poznania, ale także o ambicjach naukowych. Otóż, gołym okiem widać, że nic tu się nie zgadza. Jeśli życie jest ciemne, pulsujące, nieprzejrzyste, niedocieczone, niezgłębialne, niewyraźne, tajemnicze, wymykające się nieustająco poznaniu, jeśli w dodatku to ostatnie samo jest tylko nieporadnym jego wyrazem, to musi stać się jasne, że o nauce — nawet w wersji *light* — po prostu nie może być tu mowy! Jeśli z pojęciem nauki wiążemy zwyczajowo obiektywizm, intersubiektywną komunikowalność, możliwość powtórzenia drogi poznawczej i weryfikowalność wniosków, to jest jasne, że humanistyka mająca w herbie kategorię życia nie jest i nie może być nauką w sensie wyłożonym powyżej. Wszystkie wysiłki Diltheya w tej materii zakończyły się niepowodzeniem. I to nie dlatego, że czegoś zaniedbał, ale dlatego, że zwyczajnie nie mogły zakończyć się sukcesem. Życie, w sensie przez niego zaprojektowanym, nie poddaje się przecież naukowej obróbce. *Logos* życia nie nakłada się bez reszty na *logos* nauki.

Jak uwagi te mają się do naszego, współczesnego myślenia o statusie i powinnościach humanistyki (w wersji mnie interesującej: antropologii)? Otóż, jeśli rzeczywiście jej przedmiotem uczynić życie — w sensie, o który chodziło Diltheyowi — a nie ukrywam, że ta myśl jest mi bliska, to w oczywisty sposób antropologia nie może być z definicji naukowa. Powtórzmy: jeśli przedmiotem poznania antropologa jest życie w przedstawionej tu skrótkowo wykładni, to nie jest ona w żaden sposób naukowa, więcej nawet — nie powinna zgłaszać w tym kierunku pretensji. Dodam od razu, że myśl ta nie tylko nie jest dla mnie deprymująca poznawczo, ale — przeciwnie — wydaje się, że taka konstatacja ustawia wreszcie przedmiot i metodę badań refleksji o człowieku na właściwym miejscu. Jeśli zrezygnujemy z niedających się zrealizować marzeń o naukowej ścisłości i weryfikowalności antropologii, to nie będzie już ona musiała tłumaczyć się ze swojej nienaukowości, bo w rzeczy samej jest właśnie nienaukowa. Nie oznacza to przecież, by jej konkluzje pozbawione były poznawczej wartości, oznacza tylko tyle, że pozostają poza możliwością ścisłego dowodzenia.

Jeśli idzie o kwestię drugą, wcześniej anonsowaną, aplikacji Diltheyowskiej kategorii życia do projektu „nowych idiografii”, to jego sens można wyłożyć następująco. Zacznijmy od nazwy. Jak widać, wolę mówić raczej o „idiografii” niż o „idiografizmie” (jako swoiście naukowej nieomal sformalizowanej metodzie mającej swoje reguły zastosowania). W pojęciu tym ważne są obydwa greckie człony: *idios* — odnoszące się do swoistości, osobności, pojedynczości rozpatry-

---

<sup>12</sup> Dobrym przykładem tego sposobu myślenia są teksty zawarte w późnym jego dziele *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład, opracowanie i posłowie E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.



wanego fenomenu i *graphein* — odnoszące się nie tylko do opisu, jak to zwyczajowo się robi, ale zwracające także uwagę na rolę i poznawczy wymiar samego opisywania (pisania). Współczesne idiografie — tak jak je tu rozumiem — mają kwalifikację „nowe”, bo z całą pewnością nie są (i nie chcą być) kalką dawnych idiografizmów. Nie pretendują bowiem ani do naukowości, ani do metodologicznej ścisłości. Sytuują się raczej w przestrzeni „pomiędzy”. Są czymś pomiędzy artystyczną intuicją i racjonalną schematyzacją. Mówiąc krótko: są syntezą poznania artystycznego i pojęciowego. Dilthey sugerował, że już z samej niepojętości życia wynika to, że „wyrażać je można jedynie językiem obrazów”<sup>13</sup>. Idiograficzne miniatury nawiązują wprost do tego rozpoznania: ich język odnaleźć można na antypodach suchego, pojęciowego dyskursu. To język bliższy metaforze i symbolicznemu skrótowi niż sterylnemu słownikowi naukowych liczmanów.

Powróćmy zatem do porzuconych fragmentów. Teraz już chyba nieco czytelniejsza staje się intencja ich przywołania.

### 3.

Powiedzieliśmy, za Diltheyem, że życie, w którym jesteśmy zanurzeni i którego częścią jesteśmy, nigdy nie odsłania się przed nami w pełni. Że błyska w pojedynczych odsłonach, dostępne jest tylko we fragmentach. O czym w takim razie mówią nam przywołane na wstępie zapisy spotkania z trzema odmiennymi enklawami istnienia?

W anegdotycznej opowieści Kantora o przypadkowym spotkaniu z przestrzenią pustej klasy pewnej prowincjonalnej szkoły nie idzie tylko biograficzny zapis. W tej spersonalizowanej relacji dochodzi wyraźnie do jakiegoś ważnego powszechnie odkrycia. Kantor odkrywa mianowicie egzystencjalną i pobudzającą twórczo rolę wspomnienia. Wspomnienia rozumianego nie w jego funkcji nostalgicznej czy sentymentalnej, ale w roli aktywnej życiowo siły. W epifanicznym błysku odkrywa egzystencjalną i metafizyczną wagę tej stojącej „za progiem widzialnego” tajemniczej rzeczywistości. Jej kondensacją okazała się pusta szkolna klasa.

W swojej prywatnej antropologii knajpy pokazuje ją Hrabal jako przestrzeń wielu znaczeń. Jako przestrzeń, której funkcja konsumpcyjna ma drugorzędne znaczenie. To obszar ludzkiej wolności, w której do głosu dochodzi podrzędna, czasem skrywana, nieoficjalna strona życia. To przestrzeń krzyżujących się języków, chaotycznych narracji, usiłujących wypowiedzieć i opowiedzieć życie. To przestrzeń zrytualizowanych gestów i tworzącego się okazjonalnie całkowicie amatorskiego teatru. To wreszcie miejsce, w którym czasami dochodzi do wyjścia poza banał codzienności, gdzie — jak powiada o knajpie Kantor, w swoim

<sup>13</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie...*, s. 93.

rozwinięciu obserwacji Hrabala — „Wszystko dzieje się tam jakby/ Na skraju czasu” (*Nigdy tu już nie powrócę*).

W zwykłym niby to reportażowym zapisie Stasiuka oglądamy skrawek jakiejś podrzędnej prowincjonalnej rzeczywistości. Okazuje się jednak, że przy bliższym spojrzeniu, w tym klasycznym nie-miejscu (*non-lieu* Marca Augé<sup>14</sup>), przestrzeni nijakiej, przechodniej, zdawać by się mogło, wyzutej z jakichkolwiek znaczeń, kłębi się życie. Mało tego: że dzieją się tu rzeczy ważne, choć przasna sceneria zdaje się temu jaskrawo zaprzeczać. Że właśnie tu, poza oficjalną sceną życia — całkiem jak w *Dziesiątej elegii* Rainera M. Rilkego — „tuż za parkanem, na tyłach, coś w końcu istnieje n a p r a w d ę”<sup>15</sup>. Że rozgrywa się tu dramat bezdomności (mikroskala nie zaprzecza jego realności i intensywności), a stacja benzynowa okazuje się osobliwą sceną koczowników-emigrantów we własnym kraju.

Zauważmy: uderzające podobieństwo tych trzech opisów polega na tym, że oto w miejscach zwykłych, zwyczajnych, opatrzonych, „bez właściwości”, narratorzy tych tekstów zauważają (odkrywają) pewną nie-zwykłość. Widać wyraźnie, że w każdej z opisanych przez nich przestrzeni jest jakiś semantyczny nadmiar, pojawiają się znaczenia dalece wykraczające poza widzialną dosłowność. Jeśli się nie mylę, ta właśnie cecha pojawia się w rutynowych opisach rzeczywistości symbolicznej. W symbolu właśnie mamy to osobliwe zgęszczenie znaczeń, wielowartościowość, nieprzejrzystość i głębię. Zmierzam do tego, że jeśli rzeczywistość objawia się jakoś intensywnie, to nie w zwykłych znakach, ale w znakach szczególnych. W znakach o symbolicznej gęstości, w tych, w których — jak pisał Jurij Łotman — „treść jedynie migoce poprzez wyrażenie, zaś wyrażenie jedynie aluzyjnie wskazuje na treść”<sup>16</sup>.

Jasną jest rzeczą, że owe poziomy sensów nie są po prostu immanentną cechą tego rodzaju symbolicznie zagęszczonego miejsca (przedmiotu, zdarzenia), ale mieszczą się gdzieś na przecięciu sfery przedmiotowej i subiektywnego spojrzenia. Przy czym, jeśli prawdą jest, że autorskie spojrzenie nadaje mu sens (znaczenie jest więc bez wątpienia konstruowane), to z całą pewnością nie dzieje się to za sprawą wprojektowania siłą arbitralnych znaczeń, dopisania do neutralnego semantycznie miejsca najzupełniej swobodnych, prywatnych asocjacji. Przytoczone przykłady dowodzą czegoś przeciwnego: twórcze oko w y d o b y w a jedynie sensory potencjalnie tkwiące w opisywanych miejscach. Mówiąc po Husserlowsku: subiektywne spojrzenie jedynie „reaktywuje oczywistość”. Uważna i empatyczna (Kantorowskie „rejonu naszego uczucia i wzruszenia”) ich lektura nie pozo-

<sup>14</sup> M. Augé, *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, przeł. J. Howe, London 1995, s. 77–78.

<sup>15</sup> R.M. Rilke, *Dziesiąta elegia*, [w:] *idem, Poezje*, wyb., przeł. i posłowiem opatrzył M. Jastrun, Kraków 1987, s. 237.

<sup>16</sup> J. Łotman, *Symbol w systemie kultury*, przeł. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3, s. 154.

stawia wątpliwości, że dane nam przez intuicyjnych hermeneutów wglądy nie są ani radosną twórczością pisarską, ani swobodną praktyką interpretacyjną, ale że sensory przez nich zauważone zostały „wyprowadzone” z cierplivej obserwacji opisywanych przez nich mikrokosmosów. Czytając te hermeneutyczne wprawki, czujemy, że w ich obserwacjach jest w istocie coś uprawnionego poznawczo, więcej: że bez trudu potrafimy odnaleźć się w przestrzeniach znaczeń przez nich projektowanych.

#### 4.

Opisujący i analizujący życie antropologów ze scjentyficznym odchyleniem próbują wyrazić je w uogólniających i typizujących pojęciach oraz kategoriach. Ich nazwy zmieniają się w zależności od przyjętej metodologii: struktura, paradygmat, zmiana, system, opad kulturowy i tak dalej. Ale istota tej przenośnej szafki z narzędziami jest zawsze ta sama: przepisać z trudem dostępne poznaniu, wciąż wymykające się dotknięciu aspekty życia, mętne, niejednoznaczne, płynne, wieloaspektowe, niespójne, nieciągle (czasem zgoła niewyraźne) na pojęcia mające charakter liczmanów wielokrotnego użytku. Nie po to przecież, by — jak sami utrzymują — „odpowiednie dać rzeczy słowo”, ale — jak można mniemać po owocach ich pracy — by nade wszystko zaprezentować się jako rzecznicy naukowego światopoglądu. To znaczy: jako funkcjonariusze instytucji mającej patent i monopol na wiedzę prawdziwą i pewną. Jako ci, którzy naprawdę wiedzą, „jak jest naprawdę”. Jako wytrwali badacze, którzy wmawiają sobie i innym, że znaleźli pojęciową siatkę tak gęstą, że żadna drobina sensu się przez nią nie prześliznie.

Ale to właśnie przekonanie zdaje mi się mocno wątpliwe w odniesieniu do nazywania oraz rozumienia skomplikowanych i niejednoznacznych warstw rzeczywistości — a nie ubranego w sztuczny pojęciowy kostium — ludzkiego doświadczenia. Bastylia — o czym ci nędzarze nie wiedzą — kryje się w języku. O tym właśnie pisał przed laty Bolesław Miciński, a jego słowa wydają się wciąż boleśnie aktualne:

XIX wiek stworzył mit filozofii naukowej — był to zwykły *maquillage*, nie miał bowiem w sobie naukowej ścisłości, a odznaczał się całą ohydą stylu protokołów policyjnych i aktów urzędowych. [...] Styl filozoficzny narodził się z ambicji naukowej ścisłości — nonsens — słowa „miłość”, „ironia”, „rozpacz” bardziej są jednoznaczne niż „przyczyna”, „korelacja”, „związek”. Wystarczy powiedzieć słowo „miłość”, aby każdy potrafił odnaleźć w sobie treść wypełniającą zakres tego pojęcia<sup>17</sup>.

Kłopot w tym, że czciciele scjentyficznego cielca zdają się tej okoliczności w ogóle nie dostrzegać. Dla nich bowiem te pojęciowe abstrakty wchodzące

<sup>17</sup> B. Miciński, *Pisma*, Kraków 1970, s. 194.

w skład tak zwanego języka naukowego (tego — jak pisał z właściwą sobie dosadnością Ryszard Przybylski — „kostropatego jęzora do zlizywania banału”<sup>18</sup>), oznaczają wciąż poręczne i użyteczne narzędzia poznawcze, zwłaszcza w ich aspiracjach do adekwatnego przedstawienia dramatu życia. Nie dostrzegają, niestety, że życie (w jego rozmaitych przejawach), które usiłują mozolnie schwytać w sztywny pojęciowy schemat, ucieka im niepostrzeżenie z tekstu. Finalnie więc, miast z wnikliwym, dojmującym, rozumiejącym (by porzucić trudny w obsłudze przymiotnik: „prawdziwy”) opisem pewnego fragmentu rzeczywistości, zostajemy z naręczem abstrakcyjnych pojęć, które tę rzeczywistość nieudolnie naśladowują. I to te wydmuszki z naukowym stemplem, sprzedawane są następnie na rynku wiedzy jako „prawdziwy obraz rzeczy”, czyli jako obiekty, które — w opinii swawolnych rękodzielników — mają być adekwatnymi reprezentacjami opisywanych miejsc, zdarzeń i rzeczy. Podczas gdy, przy bliższym spojrzeniu, okazują się zaledwie ich marną imitacją. A dzieje się tak zawsze, ilekroć usiłujemy w abstrakcyjnym młynku przemielić tajemną idiomatykę istnienia.

Przywołane przykłady wskazują ostrożnie na to, że ów artystyczny idiolekt (ukazany tu zaledwie w trzech odsłonach) ma większe szanse zbliżenia się do mięszu tego, co rzeczywiste, niż uogólniający, spłaszczający i co najgorsze — każdorazowo sprowadzający nieznane do dobrze znanego — język, uchodzący za naukowo poprawny. Naukowo poprawny, a więc taki, który uwolniony jest od subiektywnego punktu widzenia, retorycznie doskonale sterylny i — co oczywiste — wyprany z wszelakich emocji.

Jeśli promowałbym dzisiaj „nowe idiografie” jako remedium na postną naukową strawę, to dlatego, że — bez względu na kłopoty poznawczej natury, które wraz z nimi mogą się pojawić — przynajmniej mają one szansę napotkania Istotnego. Zgrane języki czysto racjonalnego dyskursu nie otwierają już żadnych nowych drzwi. Odnoszę wrażenie, że służą tylko jako wygodny parawan dla letniego myślenia albo jako mechanizm konserwujący antropologiczny paradygmat poznania, wedle którego jedyną tajemnicą wiedzy o człowieku jest to, że żadna tajemnica nie istnieje.

## 5.

Na koniec zajrzyjmy na kolejową stację, do jeszcze jednego z przywołanych tu egzemplarycznie miejsc-znaków, przestrzeni — zdawać by się mogło — niekłopotliwej i poznawczo doskonale oswojonej zwyczajności. Bo tam również, jeśli ma się bystry wzrok i odpowiednio czułe instrumenty retoryczne, niejedno można dostrzec.

---

<sup>18</sup> R. Przybylski, *Współczesny humanista wobec antropologii chrześcijańskiej*, „Znak” 1980, nr 317, s. 1425.

Im więcej stacji się widzi, tym więcej chciałoby się ich zobaczyć. A reszta — wszystko to, co znajduje się poza obrębem ich atriów, krytych pasaży i peronów, co tkwi po obu stronach ich gigantycznego żelaznego ogona — jest na ogół, z wyjątkiem nielicznych hoteli i pensjonatów, bardzo mało interesująca. Prawdziwy podróżny potrzebuje tylko stacji i na tych stacjach przebywa. [...]

Nie ma miejsca bardziej ludzkiego, ponieważ nie ma miejsca bardziej ziemskiego niż stacja kolejowa. Tu wszystko przypomina nam, że nie jesteśmy ani rybami, ani aniołami, podczas gdy port morski, lotnisko czy kosmodrom wzbudzają w nas zgubne nadzieje, że uda się nam w coś przeobrazić, ponieważ uciekają się do niezwykłych sztuczek i rozpościerają przed nami obce nam przestworza wody i powietrza w tak łudzący sposób, jakby ta obcość mogła nam być dostępna. Tylko na stacji kolejowej jesteś naprawdę tym, kim jesteś: istotą nie chcianą przez wodę, wygnaną (być może) z nieba, źle widzianą także przez ten żywioł, z którego się wywodzisz, mikrokosmosem, który dźwiga w swoich bagażach inne, bierne i podobne do siebie mikrokosmosy, pielgrzymem skończoności, którego stopy niechlubnie dotykają ziemskiego gruntu, zaśmieconego odpadkami, Nikim, który musi sobie wykupić stosowny Bilet, inaczej będzie odpędzony od Wagonu jak parszywa owca, właścicielem tylko tego, co może się zmieścić w jednej walizce<sup>19</sup>.

Guido Ceronetti, znakomity włoski eseista, wychodzi w swojej refleksji poznawczej od osobistego doświadczenia, ale wyraźnie — krok po kroku — zmierza w stronę swoistego antropologicznego uogólnienia. Albo lepiej: w stronę ejdetycznej nieomal redukcji. To czytelna próba kompresji doświadczenia dworcowego do elementów niezbywalnych. W odkrywczym spojrzeniu narratora dworzec kolejowy przestaje być miejscem, które przynależy jedynie do sfery pragmatycznej, związanej z przemieszczaniem się, z komunikacją kolejową. W refleksji Ceronettiego ujawnia nieprzeczuwane wcześniej pokłady znaczeń, nabiera gęstości symbolu, wiążąc — jakże zaskakująco — naszą ziemską (w dosłownym rozumieniu) egzystencję z innymi żywiołami. Z miejsca, które w przestrzeni naszego myślenia wyznaczały zwykle rutynowe praktyki wsiadania/wysiadania, zmienia się nieoczekiwanie w szkło powiększające ludzkiego bytowania. Tak oto kręgowiec z pretensjami do lotu odsłania swoją gatunkową i metafizyczną tożsamość na kolejowej stacji. Pokazuje się jako byt przygodny, skończony, śmiertelny. Jako istota, dla której byt ziemski jest jedynie przystankiem w dalszej podróży. I, co wielce przy tym istotne, eseistyczne rozpoznania, dokonane na zwykłej stacji kolejowej są — kto ośmieli się zaprzeczyć? — poznawczo otwierające i antropologicznie wiarygodne.

A teraz, niech na tych idiograficznych wnioskach scjentyista sobie zęby połamie.

---

<sup>19</sup> G. Ceronetti, *Stacje kolejowe*, [w:] *idem, Drzewa bez Bogów*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 244–245.