

Andrzej Falkiewicz

Człowiek teatralny

Homo theatralis. Jak *homo faber*, *homo symbolicus*, *homo viator*, *homo politicus*, *homo sapiens*, *homo ludens*... Każdy z tych ludzi odznacza się jakąś szczególną, nie dostrzeżoną przez innych cechą, która wyjaśnia i czyni nareszcie zrozumiałym fenomen ludzki; cechą, której wydobyć i zdefiniować dookreśla człowiek i rozwiązuje problemy, z którymi nie umieli poradzić sobie poprzednicy. Natomiast ilość tych znajdujących dookreśleń — a można je wciąż mnożyć — uprzytomnia, że człowieczeństwo dla swych nosicieli pozostanie nadal tajemnicą i nic nie wskazuje, żeby mogło nią kiedykolwiek przestać być... Tyle odnośnie do tytułu pracy. Po zakresleniu granic humanistycznego namysłu, złożeniu należnej daniny poprzednikom i zrelatywizowaniu własnych twierdzeń, które mają nastąpić, przystępuję do tematu.

Oto pytania wyjściowe dla mego człowieka. Dlaczego, kiedy znajdę się wśród ludzi, nikt nie zastanawia się, czy jestem ubrany ciepło, ale wszyscy zauważą natychmiast, gdy będę ubrany „nieodpowiednio”? I na czym może polegać ubranie odpowiednie, skoro w tym przypadku nie idzie o zapewnienie mi ciepła? Gdzie moi bliźni znajdują kryterium ocenne, jeśli oceniając nie biorą pod uwagę podstawowej funkcji ubrania? Takie postępowanie zadziwia przecież niepraktycznością. Przeocza moje elementarne potrzeby bytowe, a zakłada jakąś sytuację sceniczną: zamienia mnie w aktora przebywającego na scenie i noszącego odpowiedni lub właśnie nieodpowiedni kostium, a pozostałych — w teatralną publiczność, która ocenia moją aparycję i moją grę. A tak, także grę, ponieważ odpowiedni kostium wymaga stosownych gestów. Ilość gestów, których nie mogę wobec ludzi wykonać jest przeogromna i wielokrotnie przekraczająca tę, które dozwolone są aktorowi we współczesnym artys-

tycznym teatrze. Co jeszcze dziwniejsze — to fakt, że na co dzień nie zdaje sobie sprawy ze swych spektakularnych obowiązków i działań w poczuciu pełnej „naturalności” własnych działań. Wszystko to przekonuje, że należy bardzo uważnie pytać, czym teatr jest.

„*Totus mundis histrionem agit*” — wiadano to już w starożytności. Jednak twierdzenie takie niczego nie przesądza. Może orzekać o wrodzonej fałszywości ludzkiej natury, o naszej skłonności do kłamstw lub nawet działań zdradzieckich, co skądinąd niestety się zdarza. Ale może również mówić o pewnym właściwym ludziom sposobie bycia, który właśnie tak — jako „komedia”, jako t e a t r a l n o ś ć — się przejawia. No bo gdybym postępował w sposób n a t u r a l n y, gdybym nie chciał „przywdziać cudzych piórek”, w upalny letni dzień powinienem wyjść na ulicę nago. Gdybym mógł wygłosić każdy swój sąd i wykonać każdy gest, na jaki przyjdzie mi ochota, wszystkich ludzi — moich widzów — bym uraził, a niektórych świadomie obraził; jedynie względy uprzejmości i chęć ich nieurazenia sprawiają, że staję się komediantem. Tak więc, moje postępowanie wobec bliźnich jest „fałszywe”, ale w tym tylko znaczeniu — że nie całkiem szczere, nie w pełni zgodne z prywatnymi uczuciami.

Komedię tę zawsze najpierw dostrzegam u innych — dostrzegam na przykład czyjeś przesadnie grzeczne zachowanie — a dopiero wtórnie konstatuje podobnie niepełną szczerość zachowań u siebie. Zawsze najpierw rozpoznajemy ją u obcych — widzimy na przykład czyjs egzotyczny turban — a dopiero wtórnie zauważamy tak absurdalny szczegół własnego kostiumu, jak kołnierzyk bluzki czy zdobiony perłowy guzik u mankietu koszuli. I zawsze najpierw konstatuujemy teatralność teatru, rytualność rytuału, gestyczność gestu kapłana, a dopiero wtórnie podobną konwencję, podobną formę przeznaczoną dla oczu cudzych rozpoznajemy we własnej codzienności.

W poszukiwaniu naszej niezafałszowanej natury cofamy się do początków człowieczeństwa, lecz tutaj czeka nas niespodzianka. Szczątki kostiumów i rytuałów są pierwszymi świadectwami człowieka odkrywanymi przez archeologów i dokładnie tę samą konwencjonalną „kłamliwość” obcowania ludzkiego — bogaty język form, kostiumów, gestów, malunków — potwierdzają etnografowie badający społeczności znajdujące się na najniższych szczeblach rozwoju. Wygląda więc na to, że naszą naturą niezafałszowaną jest właśnie ten blichtr, te „malunki” przeznaczone dla cudzych oczu. Wygląda na to, że jeśli dziś wszyscy jesteśmy jakoś „pomalowani”; jeśli „ojczyzną naszą są garnki z farbami” — jak powiada w *Tako rzecze Zaratustra* Fryderyk Nietzsche — to dlatego, iż zawsze pomalowani byliśmy.

„Piękne” stroje, „eleganckie” formy towarzyskie, „bezcenne” przedmioty kultu. Złote ołtarze i podobizny bogów; hieratyczne szaty kapłanów, insygnia dostojników i damskie suknie prezentowane na specjalnych pokazach; papieskie tiary, królewskie korony i chłopcy z gołą głową, zawsze postrzyżeni

w modny ząbek; rytualne gesty hierofanta wykonywane wobec tłumu wiernych i nieodłączny od ludzkiego obcowania *savoir vivre*... Tak oto wyłania się wcale pokaźna klasa pozornie różnych zjawisk, które składają się na ludzki ceremonial. Teatr odgrywany na scenie, który śledzimy z widowni — i o który w chwilach szczególnie złego humoru obwiniamy siebie — jest wtórnym i bardzo późnym następstwem tego ceremonialu, właściwej mojej naturze „komedii”. Pierwsza jest pewna inscenizacja społeczna, w której zawsze już muszę wziąć udział. I dopiero przystawszy na jej wymogi — dopiero cedując na nią swą prywatność — staję się pełnoprawnym członkiem zbiorowości: człowiekiem.

Zmieniają się wiary i obyczaje, ale ta inscenizacja jest w historii ludzi czynnikiem stałym. Wszelkie dociekania prawdy lub fałszu kryjących się ponad nią — na przykład domniemywanie głębokiej prawdy ceremonialów dawnych w przeciwieństwie do „powierzchnowości” naszego ceremonialu — nie zasługują na poważne traktowanie. Nie zasługują, ponieważ przy pewnym koniecznym skupieniu mogę wniknąć we własne odczucia i własne doświadczenie wewnętrzne, ale nie poznam światoodczucia łowców głów, wyznawców Boga z czasów Abrahama, ani nie doświadczę świata moich ziomeków ze Średniowiecza. Nie mogę przeto oceniać prawdy ani fałszu ich zachowań. Wszelkie nasze wypowiedzi na ich temat mają zawsze swą założoną na początku ideologiczną intencję. Aktorzy odeszli i niczego nam już nie powiedzą; każdorazowo zostaje po nich „scenografia”.

Czym zatem tak rozumiany teatr jest? Należy, obok ludzkiej rodziny, mowy naturalnej, religii do najstarszych wynalazków ludzkości. Jest zjawiskiem tak zamierzczłym, że nie potrafimy nawet rozstrzygnąć, czy rzeczywiście jest „wynalazkiem” (jak telegraf bez drutu), czy „odkryciem” (jak odkrycie prawa powszechnego ciężenia), czy tylko wyjawem, „epifenomenem” ludzkiej natury (jak śmiech, płacz). Tu więc rodzi się zaraz pierwsza trudność. Wszystkie te „wynalazki” czy „odkrycia”, czy „epifenomeny” są zjawiskami dla bytowania naszego gatunku podstawowymi. Jako takie są wielofunkcyjne, pełnią na raz wiele funkcji i dlatego nie dają się prawomocnie zredukować do żadnej z nich. Mówiąc innymi słowy, nie potrafimy wiedzieć, do czego służą nam one przede wszystkim, a przeto nie umiemy też wiedzieć, czym przede wszystkim są; czym są w swej istocie i którym z powyższych określeń należy je charakteryzować.

O jakie tu funkcje chodzi konkretnie, o czym tu mówić? Na przykład funkcje mowy naturalnej, jak je widzą językoznawcy: ekspresywna, apelatywna, kreatywna, oznajmniająca. Czy posługuję się mową przede wszystkim po to, żeby wyrazić siebie, sobie czy komuś o sobie powiedzieć? Czy po to, żeby prosić o podanie filiżanki herbaty, kogoś do czegoś nakłonić? Czy po to, żeby stworzyć, wykreować dla siebie czy kogoś rzeczywistość nową, niebywałą dotychczas? Czy też po to, żeby oznajmić, że deszcz pada, stwierdzić stan

faktyczny? Każda z tych funkcji niewątpliwie mówić przysługuje, lecz obstawianie przy jednej z nich prowadziłoby do przeoczenia całości zjawiska, a więc samego zjawiska.

Albo funkcje religii. Socjologowie, jak Emile Durkheim czy Max Weber, za podstawową uznali jej socjogenność, zdolność łączenia ludzi we wspólnotę. I jest to przekonujące, pojęcie „narodu wybranego”, umiłowanej przez Boga grupy ludzkiej, zdaje się ich sąd potwierdzać. Ale znowu praktykujący religię widzą w niej warunek swej wewnętrznej praktyki, drogę indywidualnego doświadczenia transcendencji, a o społeczności wyrażają się z przekąsem, mówią o „społecznej bestii”, „tłumnym zwierzęciu” (Simone Weil). Zaś to rozumienie przeczy z kolei współczesnym laickim obrońcom religii, którzy widzą w religii przede wszystkim źródło etycznych i moralnych norm wspólnoty. A takie z kolei zobaczenie nie zadowoli dzieci, dla których (bardzo to wyraźne w ceremoniale Bożonarodzeniowym!) religia jest zwłaszcza świętem, wesołą uroczystością, zabawą. Nie tylko zresztą dzieci — ten zabawowy element jest bardzo widoczny w folklorze ludowym, wiejskim obyczaju. A znowu to rozumienie ludyczne nie zadowoli staroświeckich rodziców, dla których religia jest poza wszystkim nauką dobrego wychowania, lekcją etykiety. Bo przecież, poza wszystkim, religia jest t a k ż e tym.

Albo funkcje ludzkiej rodziny. Są nimi oczywiście urodzenie i wychowanie potomstwa. Ale ta druga — wychowanie — jest tak obszerna, że obejmuje bez wyjątku wszystko, co powiedziałem dotychczas o funkcjach. Wystarczy uprzytomnić sobie zakres takich pojęć, jak dobre wychowanie, pełne ukształtowanie, ukształtowanie wartościowego człowieka.

Dlaczego więc tak natarczywie o te funkcje pytamy i tak nam zależy, żeby pomiędzy nimi znaleźć funkcję naczelną? To przecież proste. Gdyby udało się tę funkcję dla danego zjawiska znaleźć — tym samym uzyskalibyśmy odpowiedź na pytanie o jego genezę. Wiedzielibyśmy, dlaczego i jak powstał teatr, dlaczego i jak religia, dlaczego i jak mowa. Ba, gdyby udało się nam znaleźć taką jedną funkcję, odkrylibyśmy tym samym czynnik sprawczy ludzkiego świata. Moglibyśmy przecież wiedzieć, który z naszych wynalazków został dokonany najpierw, a które i w jakiej kolejności nastąpiły po nim. A są to fascynujące zagadnienia. Móc wiedzieć, czy myśl zrodziła słowo, czy słowo zrodziło myśl. Czy najpierw były pragnienia, a potem ich zaspokojenie, czy też pragnienia zrodziły się z tego, co dziś je zaspokaja. Móc wiedzieć, czy teatr stał u początków religii, czy religia u początków teatru. Czy język słów dopracował się uroczystych gestów i przekształcił się w ceremoniał, czy też właśnie — uroczysty gest, ceremoniał przekształcił się w język słów. Móc wiedzieć, czy rodzina stała u początków mowy ludzkiej, czy przeciwnie — pewien zasób leksykalny i określony stan syntaksy były warunkiem powstania ludzkiego stadła... Prawidłowa odpowiedź na te pytania wykroczyłaby poza specjalistyczne problemy humanistyki i miałaby filozoficzną wagę. Sama możliwość takiej odpowiedzi jest tym, co czyni z ludzi humanistów.

Różnica między wiekiem XIX i XX polega na tym, że wiek XIX na te pytania odpowiadał, a my odpowiadać nie śmiemy. Uczony wieku XIX potrafił na przykład zapytać, jaki to wynalazek „uczłowieczył małpę”. Nas obcesowość jego pytania razi. Nie, iżby ono było bezsensowne; dla nas, późnych wnuków, niewątpliwych tworców i spadkobierców ewolucji, będzie zawsze interesujące. Tym, co nie pozwala nam na pytania takie odpowiadać, nie są ani przede wszystkim względy religijne, ani chęć zachowania wyróżnionej pozycji człowieka, lecz nasza świadomość struktury. Nasza świadomość struktury — i w tym przejawia się kryzys myślenia genealogicznego w wieku XX — skłania nas do rozumienia, że „małpa”, która wynajduje coś po to, żeby się „uczłowieczyć”, wykazuje już psychiczną strukturę ludzką. A przeto musimy wyjść od tej struktury, ...którą trzeba następnie odnieść do świata, który odsyła nas ponownie do tamtej struktury. Słowem, nie umiemy rozstrzygać dziś sporu między jajkiem a kurą i okoliczność ta sprawia, że wiedza o początkach jest piętą Achillesową współczesnej nauki.

I

Ale wróćmy do sytuacji wyjściowej. Stoję wśród ludzi ubrany w stosowny kostium i zachowuję się odpowiednio. Nie to jednak jest najważniejsze, czy ubranie moje jest przede wszystkim kostiumem, czy przede wszystkim izolacją cieplną, czy przede wszystkim tabuistycznym okryciem genitaliów, ale to, że w o g ó ł e m u s i a ł e m j e w ł o ż y ć. Najważniejszy jest fakt, że zostałem skazany na korzystanie z materii zewnętrznego świata, aby nią uzupełnić siebie. Po pierwsze konstatuję więc swoje c i a ł o n i e s a m o i s t n e, które przeto musi być d o p e ł n i a n e, uzupełniane innymi ciałami. Jest takim innym ciałem ubranie chroniące mnie przed zimnem, są takimi ciałami narzędzia wytwórcze i obronne, i są również „piękne” stroje oraz „bezcenne” przedmioty kultu, które wspomagają moje gesty „eleganckie” i zachowanie się „odpowiednie”.

Tak jak od zarania człowiek posługiwał się otoczką, aby zabić wroga lub rozłup orzech kokosowy, tak od zarania posługuje się materialnymi przedmiotami, aby uzasadnić swą ludzką rację bycia. Magiczne pochówki neandertalskie, nieco od nich późniejsze koła sypane czerwoną ochrą i naszyjniki z zębów polarnego lisa znajdujące w grobach kromanieńskich wyrażają podobne uczucia, co nasze pomniki i cmentarze. Paleolityczne rysunki naskalne są prezentowane w tych samych albumach, co obrazy Picassa, a jeśli nie w pełni znamy ich użyteczność, to nasza niewiedza obejmuje po równi oba przypadki. Święte kamienie i kamienne amulety — te pierwotne upostaciowania mocy lub świętości, uzmysławiające człowiekowi jego sytuację w świecie, ale z całą pewnością wspierające również jego działania wytwórcze i obronne — mają do spełnienia podobną misję, co nasze sztandary, emblematy, świątynie. Są — jeśli wypada je tak nazwać — materialnymi narzędziami, które funkcjonują

w dziedzinie wiar, sensów i racji bycia. Jako takie są prawdopodobnie równie niezbędne, jak wszystkie narzędzia pozostałe. Tylko przecież ta stała potrzeba jest w stanie wytłumaczyć trwałość teatropodobnych działań i zachowań ludzkich.

Jednak nasza zależność od materii, tak zobaczona, może okazać się kłopotliwa dla naszego mniemania o sobie. Łatwo godzimy się bowiem ze swą rolą wytwórcy narzędzi, który za ich pomocą poznaje świat i czyni bardziej znośnym swe życie. Lecz ten *faber*, wytwórca, jest przede wszystkim człowiekiem myślącym, jest najpierw *sapiens* — i właśnie dopiero dlatego mógł „wpaść na pomysł” posłużenia się materialnymi przedmiotami i jedynie jako *sapiens* umie je doskonalić. Natomiast w przypadku wiar, sensów i racji bycia ta zależność zdaje się być odwrócona. Jest tak, jak gdyby materialne przedmioty u r o d z i ł y naszą myślowość i naszą człowieczość; jak gdyby prawda ludzka, w mniemaniu humanistyki dotychczasowej znajdująca się w duszy człowieczej, opuściła teraz ludzkie wnętrze i osiadła na zewnątrz: na bałwanach, kostiumach, emblematkach. O ile tamten pierwszy „materializm” pozostawiał dla naszej duchowości jeszcze pole do popisu i liczne wolne miejsca, o tyle ten drugi wydaje się już ostateczny i bez odwołania.

Otóż twierdzę stanowczo, że niczego takiego naprawdę nie wiemy; nasza całościowa wiedza o strukturze wcale do tych wniosków nie upoważnia. Proszę zwrócić uwagę, że jeśli pewne materialne przedmioty nazwałem — niezbyt może ładnie — narzędziami uzasadniającymi ludzką rację bycia, więc zaspokajającymi jakąś potrzebę duchową, to zakładam zarazem już daną potrzebę, którą w ten właśnie sposób umiemy zaspokoić. Nasza całościowa wiedza o ludzkiej strukturze odsłania nam tylko z a s a d ę p o z a o r g a n i z m o w y c h n a r z ę d z i m a t e r i a l n y c h, zasadę człowiekowi niewątpliwie właściwą, która konstytuuje jego świat i wyróżnia go ze światów zwierzęcych. Zasadę obejmującą zarówno dziedzinę poznawczą, narzędzia gospodarcze i obronne, jak i ową społeczną inscenizację, która, to prawda, uraża niekiedy wysokie mniemanie jednostki o sobie samej i skłania ją do marzeń o życiu bardziej autentycznym, „wyzwolonym z komedii towarzyskich rygorów”, lecz bez której jako ludzkość nie potrafimy się obyć. Co zaś do ewentualnego „materializmu” bądź „idealizmu” społecznego procesu — to już od dawna przestały być problemem dla filozofii, a stały się specjalistycznymi problemami nauk, w różnych dziedzinach wiedzy, w zależności od przedmiotu i założonych celów badań, rozstrzyganymi różnie. Zanim więc będę mógł czy umiał przejść do filozoficznych wniosków, zajmę się bardziej szczegółowo fachowymi problemami humanistyki.

Co wiadomo dotychczas? Wiadomo, że mowa naturalna, czyli język słów jest nierozłącznie związany z ludźmi — i że słowo pozostaje w ścisłym, lecz zadowalająco dotychczas nie wyjaśnionym związku z myśleniem. Nie wiadomo mianowicie, czy słowo rodzi myśl, czy myśl rodzi słowo, czy — by wyrazić to

ładniej — „granice mego języka są granicami mego świata”, jak mniemał wczesny Wittgenstein i z czym zgodziłby się chyba Whorf, czy też mój świat wyznacza granice memu językowi, jak twierdził na przykład Porzig i z czym musiałby się zgodzić zakładający dziedziczenie struktur językowych Chomsky. Oba mniemania są równie prawdopodobne i równie wątpliwe; oba też znajdują dla siebie przekonujące argumenty. Wiadomo jednak, że zarówno słowo, jak myśl mogą być, czym są, jedynie dzięki swej symboliczności — to znaczy pod warunkiem odłączenia „przedmiotu myślenia”, wyobrażenia myślowego od rzeczy myślanej, i pod warunkiem odłączenia znaczącego w mowie od znaczonego w świecie. W przeciwieństwie do zwierząt prawidłowo, to jest zgodnie z raz na zawsze danymi potrzebami percypujących świat, i w przeciwieństwie do ich systemów sygnalizacyjnych, mogących oznaczać tylko stan faktyczny — myśl staje się myślą dopiero wtedy, gdy uniezależnia się od świata i może być błędną myślą, a język staje się ludzkim językiem jedynie pod warunkiem, że stać go na kłamstwo. Dopiero wtedy, gdy od świata oddzielają się symbole poszczególnych elementów świata (symbole-znaki lub symbole-myślowe wyobrażenia), symbole podatne na operacje i mogące być przenoszone w dowolne, obce sobie dziedziny, mamy do czynienia — zdaniem Ernsta Cassirera — z semantycznością i symbolicznością, czyli z duchowością ludzką. Tak więc, nie rozstrzygnąwszy problemu wzajemnego stosunku słowa i myśli, Cassirerowski *homo symbolicus* wydaje się konstrukcją od *sapiens* logicznie wcześniejszą. Ale co wiadomo ponadto?

Otóż wiadomo jeszcze — przynajmniej mnie wiadomo — że pierwszą spójną wypowiedzią człowieka o sobie i świecie był materialny przedmiot. Na długo przedtem zanim zasób słów i stan syntaksy pozwalał na sklecenie pierwszej w miarę składowej przypowieści kosmogonicznej, przypowieść ta już została wypowiedziana. Było nią uprawiane po ludzku piękno materialne — ten specyficznie umajony święty kamień, zdobiony słup nieba, albo z gruba ociosany świątek — i były nią rytualne gesty grupy wykonywane wobec niego (ich prareżyser prawdopodobnie stawał się prakapłanem). Prawdopodobnie dopiero znacznie później z tego po ludzku uprawianego piękna materialnego zaczęły wyłaniać się inne jego postacie: piękno śpiewu, piękno słowa, piękno przypowieści *mitycznej* (która tym samym przedstawiała być piękna, a stawała się prawdziwa; której „piękno” stawało się „prawdą”), metafizyczna prawda klasycznych filozofii — i tak, aż do tych sposobów orzekania o sobie i świecie, które znamy z nauki i filozofii współczesnej.

Mircea Eliade w swym *Traktacie o historii religii* głośno tego rodowodu słowa nie wyjawia, ale zna go również; cały i jedynie dostępny materiał skazuje uczonego na tę wiedzę. A przeto „doświadczenie religijne, niewyraźne z punktu widzenia strukturalnego”, musi przypisać „usiłowaniom człowieka, który za pomocą podstawowych czynności fizjologicznych, przekształconych przez

siebie w ceremonie, starał się wkroczyć w rzeczywistość¹; musi śledzić „mechanizmy, które przekształcają czynności fizjologiczne i psychologiczne w działalność rytualną”², a wskazując na pierwotne materialne objawienia mocy lub świętości, na ludzkie krato- i hierofanie, właśnie te mechanizmy znajduje. Jak się wydaje, pierwszym uczonym, który podzielaną przeze mnie wiedzę wypowiedział wyraźnie i głośno, był w XVIII w. Giambattista Vico. Twierdził mianowicie, że najwcześniejszym językiem człowieka był język fizyczny, język gestów i rzeczy, i — jak powiada o sobie w swej *Autobiografii* — „odkrył [...] nowe początki bohaterских emblematów, będące niemą mową wszystkich pierwszych narodów w czasach, w których nie było jeszcze języków artykułowanych”. Potem jednak podziwu godne odkrycia językoznawcze, dokonane przez Wilhelma Humboldta a podjęte przez de Saussure’a i uczonych dwudziestowiecznych, tę nić refleksji nad mową na dwa stulecia przerwały.

Naszkicowane wyżej i podzielane przeze mnie twierdzenie ma tę przewagę nad koncepcjami językoznawców, że wyprowadza fenomen myśli i fenomen słowa z logicznie wcześniejszej zasady pozaorganizmowych narzędzi materialnych, niewątpliwie właściwej człowiekowi i niewątpliwie konstytutywnej dla gatunku. *Homo theatralis* jest nim po pierwsze dlatego, że został skazany na posłużenie się materialnym przedmiotem, „rekwizytem”. Zanim zastanowił się nad swymi potrzebami duchowymi, które rekwizyt miałby zaspokoić; zanim określił ewentualne dziedziny, w których jego narzędzie mogłoby być przydatne — materialne narzędzie już się pojawiło. A zatem pytanie językoznawców: czy myślenie (względnie logika) jest konwencjonalnym wytworem mowy, czy też mowa jest wytworem myślenia (względnie logiki)? — powinno zrazu być uchylone, ponieważ dotarliśmy do zaszłości wcześniejszej. „[Kamień] jest zawsze sobą i trwa, a co ważniejsze, u d e r z a. Zanim człowiek chwyci kamień, by uderzyć, sam się z nim zderza — niekoniecznie dotknięciem, nieraz spojrzeniem — i stwierdza wówczas twardość, szorstkość i potęgę kamienia”. I dalej: „większość kamieni, które miały związek z kultem, używano jako narzędzi: służyły one do tego, aby coś osiągnąć i zapewnić sobie posiadanie tego” — by powołać się tu ponownie na słowa Eliadego³. A jest to nie tylko elementarna sytuacja filogenezy, wyjaśniająca za Eliadem powstanie kratofanii pierwotnych i rodów betyli, ale także elementarna sytuacja w rozwoju osobniczym, w ontogenezie, sytuacja półtora- do dwuletniego dziecka, które musi się znaleźć w świecie; które zmierza do tego, aby świat o s w o i ć. Przekonywająco mówi o tym Jean Piaget.

¹ M. Eliade: *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 38

² Tamże, s. 454.

³ Tamże, s. 215, 216.

Piagetowska psychologia rozwojowa wykazuje, że zarówno myślenie, jak mowa dziecka mają podstawę empiryczną, są uogólnieniami operacji dokonywanych na rzeczach. Temu właśnie uogólnieniu służą indywidualne zabawy dzieci, wspomagane rekwizytami gry i zabawy — jak nazywa je Piaget — symboliczne, będące w istocie myśleniem wykonywanym albo inscenizowanym, zadziwiająco podobnym do poczynań dzisiejszych artystów teatru, jak i do rytualnych zachowań przodków; co potwierdzone jest dodatkowo pochodzeniem folkloru dziecięcych zabaw zbiorowych od dawnych rytuałów (korzystam tu z sugestii zawartych w pracy Krystyny Miłobędzkiej *Teatr Jana Dormana*, i tam odsyłam czytelnika po dalsze argumenty)⁴. Słowa pojawiają się w tych zabawach symbolicznych w miarę nabywania przez dziecko sprawności manualnych, a odkrywane w transakcjonalnych operacjach pojęcia logiczne umożliwiają rozumienie praw syntaksy. Myślenie abstrakcyjne, posługujące się w pełni odwracalnymi pojęciami logicznymi, przygotowywane jest zdaniem Piageta w okresie czuciowo-ruchowym rozwoju osobnika (dziecka w wieku dwu do ośmiu lat) doświadczeniami manipulacyjnymi na materialnych przedmiotach. Pojawia się wtedy „abstrahowanie odzwierciedlające”, pojawiają się pierwsze wyobrażenia myślowe, będące przejawem „logiki połowicznej” (bo jeszcze nie odwracalnej, wydobywanej ze świata ale jeszcze nie mającej drogi powrotnej w świat), wyobrażenia myślowe, które warunkują rozumienie symbolicznej, czyli semantycznej funkcji słów — zasadę ich znaczenia oraz ich stosowalność. „Inteligencja poprzedza mowę nie tylko ontogenetycznie, ale również filogenetycznie, jak tego dowodzą liczne prace o inteligencji małp wyższych”⁵. Jeszcze bardziej oczywiste wydaje się to w odniesieniu do filogenezy człowieka, do ludzkiej myśli — która ogarniała obszary przerastające zrazu całkowicie możliwość ich wypowiedzenia i dlatego musiała poprzestawać na artykulacji materialnej, którą były krato- i hierofanie pierwotne, betyle, słupy nieba itp. Tak więc logika, wbrew uroszczającym twierdzeniom wielu językoznawców, nie jest bynajmniej konwencją języka, lecz fundamentem języka — i wszystko wskazuje na to, że rodowód słowa jest materialny, „materialistyczny”.

Powyższe twierdzenie nie neguje oczywiście specyficznie ludzkiego uposażenia, które osobnik na świat przynosi. Wyjawia tylko sposób, w jaki te wrodzone, genetycznie przekazane predyspozycje są wydobywane z umysłu, jakiej inkubacji wymagają. Jak to na przykład wykazał niezwykle przypadkowy Helen Keller, głuchoniemej i niewidomej od urodzenia pisarki, która pod kierunkiem swej nauczycielki w wieku lat ośmiu zrozumiała funkcjonowanie mowy, a potem zdobyła rozległą wiedzę. Powyższe twierdzenie mówi jedynie, że to zadziwiające genetyczne dziedzictwo, które przynosimy z sobą na świat,

⁴Zob. K. Miłobędzka: *Teatr Jana Dormana*. Poznań 1990.

⁵J. Piaget: *Strukturalizm*. Warszawa 1972, s. 122.

po to, żeby mogło się rozwinąć, musi być pobudzane przez materię znajdującego się na zewnątrz świata (w relacji nauczycielki Ann Sullivan tym granicznym doświadczeniem Helenki była zimna woda nabierana z pompy i rozpoznawana potem jako „water” we wszystkich okolicznościach). Powyższe twierdzenie zdaje się mówić, że archetypem symbolu i w ogóle symboliczności jest *f e t y s z* — materialny przedmiot oswojony przez człowieka.

Nasuwa się nieodparty wniosek, że tak jak myślane w myśli oddzieliło się od rzeczy myślanej i jak znaczące w mowie oddzieliło się od znaczącego w świecie, tak wcześniej, „bardziej pierwiastkowo” ciało ludzkie oddzieliło się od materii świata — a odtąd stanowi konieczne jego dopełnienie, konieczne narzędzie we wszystkich dziedzinach działalności, już teraz, ludzkiej. I w tym też sensie — ale i jedynie w tym sensie — widzę wyższość, genealogiczną pierwotniejszość swego człowieka teatralnego nad człowiekiem symbolicznym. Teatr bowiem — w odróżnieniu od przeżyć duchowych i wyrażającej je mowy, i w odróżnieniu od myślenia i wiążących go praw logiki — jest teatrem po pierwsze dlatego, iż jest *m a t e r i a l n y*.

Lecz czym jest teatr po drugie? Po drugie jest *s y m b o l o w y*. Bo gdy mamy już fetysz — ów na przykład „bohaterski emblemat wszystkich pierwszych narodów”, o których wiedział Vico — gdy mamy już materialny przedmiot wybrany spośród licznych innych i tym wyróżniony; on, przez sam fakt wyróżnienia, *z a c z y n a m ó w i ć*, swą fizyczną bezgłosną mową coś nam oznajmia. A gdy pojmiemy go w ten sposób; gdy skonstatujemy odstęp między nim, mówiącym, a tym c o m ó w i — on już właśnie staje się „teatrem”; przedstawieniem dziejącym się „tutaj”, wskazującym na coś, co dzieje się „tam”. To, co fetysz nam oznajmia, nigdy nie było i do dziś nie jest wyraźne. Był pierwszą odpowiedzią na pytanie człowieka o własną sytuację w świecie — i tak stawał się wcieleniem „sensu” lub „zasady” bytu, wyjawiał „moc” albo „świętość”, bywał krato- lub hierofanią ... tym i zarazem tamtym, i jeszcze czymś nadto. Potrzeba takiej odpowiedzi jest z całą pewnością pierwiastkowa, przedukształtowana w człowieku — i zrazu tylko fetysz, „teatr” w swym najpierwotniejszym, materialnym rozumieniu mógł jej udzielić. Filozoficzne próby jej uwyrażnienia podejmowane przez dawnych i współczesnych filozofów są równie niezadawalające jak rytualne tańce dzikich i magiczne bądź religijne ceremonie odprowadzane wokół fetysza — które z całą pewnością były próbą dopowiedzenia tej samej tajemnicy.

Nieważne, jak dokładnie było; jesteśmy tutaj skazani na domysły. Ważne, że w tym procesie dopowiadania fetysz stawał się *s y m b o l e m* — symbolem w owym rozumieniu *w ę ż s z y m*, podzielanym współcześnie przez wielu uczonych i będącym synonimem wieloznaczności i synkretyzmu (znowu Eliade: „Jedna z charakterystycznych cech symbolu polega na jednoczesnym wyraża-

niu kilku znaczeń”⁶). Ważne, że synkretyzm i wieloznaczność symbolu składają się w nieprzezwyciężalną aporię, niedocieczoną tajemnicę, wobec której człowiekowi pozostaje tylko religijna pokora. Ważne, że teatr symbolowy, tak zobaczony, staje się poprzez niejasności i wieloznaczność swych odpowiedzi teatrem świętym. I ważne — dla mnie najważniejsze — że Cassirerowska symboliczność w rozumieniu szerokim, mówiąca o naturze mowy i myśli ludzkiej, wydaje się być poprzedzana w filogenezie ową s y m b o l i c z n o ś c i ą w rozumieniu wąskim. Więc kiedy Piaget swą kilkudziesięcioletnią pracą naukowca mówi nam o wydobywaniu z umysłu zasad dwuwartościowej logiki wyłączonego środka, to chętnie i z wdzięcznością godzimy się z nim, ale podejrzewamy również pierwotniejszą w umyśle obecność logiki synkretycznej, jakąś wielowartościową „logikę symbolu”, która tamtą poprzedza. Na dobrą sprawę znajduje ją także Piaget, acz niezbyt chętnie, w ontogenezie — jak to wykazały jego badania na dzieciach w wieku do lat siedmiu prowadzone między innymi wspólnie z Albertem Einsteinem (ale nie mam tu potrzebnego miejsca, żeby je zreferować)⁷. Jak się więc wydaje, owa dwuwartościowa logika wyłączonego środka, niezbędna w codziennym życiu i zmierzająca do precyzyjnych znaczeń mowy, jest poprzedzana jakąś symbolową logiką wieloznaczeń — która uzmysławia człowiekowi jego sytuację w świecie i która symbol jako symbol ustanawia.

Po raz drugi ujawnia się tu bezowocność koncepcyj czysto lingwistycznych, niewydolność teorii tworzonych przez językoznawców, wychodzących od gotowego i zamkniętego systemu językowych znaków. Heidegger powiedział kiedyś, że zanim zaczniemy mową mówić, musimy rozumieć to, co mowa mówi do nas; zanim się odezwiemy, musimy „słuchać”. Jego zdaniem mówienie nie jest swobodnym rozprawianiem, które podejmujemy dowolnie i kierujemy nim, lecz samo należy do bytu — jest „objawieniem”, głosem świata, który mówi do nas i kieruje nami. Mimo podniośle enigmatycznej dykcji, chętnie twierdzenie jego przyjmuję. Jeżeli dobrze rozumiem, chodzi mu o to, że chcąc wyjaśnić zjawisko mowy, musimy cofnąć się do jej przedślovných stadiów. I tak cofając się, nie dochodzimy bynajmniej do okrzyków i ryków zwierząt — z których usiłowali wyprowadzić mowę badacze pozytywistyczni — lecz napotykamy fetysz: materialny przedmiot będący zrazu jedyną możliwością odpowiedzi na pytanie o naszą rację bycia w świecie, które zostało w nas zakodowane. Chcąc więc rozumieć fakt językowy, trzeba sobie wyobrazić taką Helen Keller w filogenezie — to po swojemu niewidome i głuchonieme dziecko, jakim byli nasi przodkowie; jako że materiał danych zmysłowych, który docierał do nich, był po swojemu równie ubogi; jako że nigdy nie jest bogaty

⁶M. Eliade: *Traktat...*, wyd. cyt., s. 443.

⁷Zob. na przykład J. Piaget: *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Paris 1946; tenże *Psychologia i epistemologia*. Warszawa 1977, rozdział *O stosunku nauki do filozofii*.

dość. I cóż za patetyczny obraz! To dziecko, nasłuchujące niemej „mowy świata” upostaciowanej w symbol — z której (z którego) wywiodło to wszystko, czym jesteśmy dzisiaj. Nawet gdyby istniał Bóg, zaświatowy i wieczny, który chciałby, żeby weń wierzone i zmierzano doń, to musiał nam tak właśnie — za sprawą pierwszego pchnięcia, które pochodzi od materii — świat urządzić. Nawet gdyby kultura miała cel czysto i wyłącznie duchowy; gdyby miała wyzwolić nas ze świata materialnego, to od niego właśnie musiała wyjść, tylko w nim mogła się zawiązać.

Ale nie idzie mi teraz o eschatyczne wnioski i ładne wzruszenia. Chciałem jedynie uprzytomnić, że człowiek w swym rozwoju (filo- i ontogenetycznym) przechodzi od symbolu wieloznacznego, czyli rozumianego wąsko, do symbolu rozumianego szeroko, po Cassirerowsku i Piagetowsku; że tak, jak rodowód symbolu wąsko rozumianego jest materialny, bo „fetyszowy”, tak rodowód Cassirerowskiej funkcji symbolicznej jest „symbolowy”.

A zatem możemy już odpowiedzieć na pytanie, czym jest teatr po trzecie. Po trzecie jest k ł a m l i w y — to znaczy nie skazany na mówienie prawdy. Bo kiedy owa funkcja symboliczna nareszcie stała się faktem — kiedy słowo odłączyło się definitywnie od rzeczy przez słowo nazywanej, a myśl oderwała się od symbolowych, zakodowanych w nas prawd — zarazem stała się możliwa pełna kombinatoryczność, owo „rozprawianie”, które podejmujemy swobodnie i kierujemy nim. Pojawiła się m o ż n o ś ć j a k o t a k a, czysta możliwość, będąca w gestii człowieka i zawarta w słówku „gdyby” (gdyby babcia... miała kółka...). Myśl, oderwana od treści ukształtowanego w nas genetycznie doświadczenia, odrywa się od świata... a to znaczy, że każdy fakt pomyślany — już przez to, że pomyślany — staje się faktem. Odtąd możliwe są swobodnie tworzone „fabuły”, świadomie „zmyślane historie”, dotyczące zrazu bogów, później ludzi; możliwa staje się artystyczna proza i teatr artystyczny — ten, od którego, myśląc o człowieku teatralnym dzisiaj, musimy wychodzić — i możliwe są odtąd hipotezy poznawcze. Ta sama czysta możliwość, będąca w gestii człowieka, ogarnia dziedzinę mowy. Słowo samoistne — samo znaczące, odłączone od znaczonego w świecie — oznacza przecież, że *per figuram, par hypothèse* powiedzieć można wszystko. Tak pojawiają się językowy eksperyment, językowy żart, kłamstwo i grafomania. Świat ludzki, który dotychczas cechowała j e d n a (acz niejasna) prawda, świat gwarantowany niewątpliwie i ostatecznie, w momencie pełnego wykształcenia się funkcji symbolicznej — zawierany w słownikach, summach, encyklopediach i bibliotekach — stał się w s z y s t k o m o ż l i w y. Wątpienie i zabawa, będące synonimem kombinatoryczności, będą odtąd cechowały *ludens* — człowieka wątpiącego i bawiącego się, który poprzez swe zabawy dochodzi do swych prawd.

Każda myśl staje się pomyślanym faktem. Każda wypowiedź, różnorako niezgodna ze stanem faktycznym — i właśnie dlatego — jest równie ważka. Lecz co sprawia, że ten wszystkomożliwy świat pomieszanych języków i wąt-

pliwych myśli nie rozpada się? Tu otwiera się ogromne pole dociekań. Nie będę mówił, jak poszczególne dziedziny kultury wzajemnie warunkują siebie i jak każda z nich jest uwarunkowana wewnątrznie, pominię specyficznie własne samozabezpieczenia religii, filozofii, sztuki i nauki. Zajmę się od razu sprawą najogólniejszą, jaką dla nas — ludzi współczesnych, a więc s y m b o l i c z n y c h w pełni — jest organizacja mowy.

Otóż de Saussure zastanawiając się nad nią doszedł do wniosku, że każdy akt wypowiedzi indywidualnej, każda *parole* jest znacząca dlatego, że respektuje reguły *langue*, językowego systemu. Ale kiedy zaczynał zastanawiać się nad systemem, musiał w nim zobaczyć uogólnienie reguł, jakimi rządzą się poszczególne wypowiedzi; źródło reguł *langue* musiał upatrywać w *paroles*. Tylko pod tym warunkiem — pod warunkiem nierozumienia funkcjonalnej genezy mowy — język pozostawał rzeczywistością immanentną, której struktura mogła być badana metodami językoznawstwa. Każda odpowiedź inna odsyła do jakiejś rzeczywistości przedślownej i pozajęzykowej, umykającej badaniom lingwistycznym. A ponieważ uczony mowę badał — badał m o w ę — musiał przeoczyć przedślowną zasadę jej funkcjonowania. Jeszcze bardziej znamieny jest przypadek Noama Chomsky'ego — lingwisty, który zakładał, że pewne struktury językowe, mianowicie „generatywno-gramatyczne”, są przedukształtowane w umyśle i stanowią część naszego dziedzictwa genetycznego. Otóż Chomsky, przypierany w dyskusjach, dojść musiał do wniosku, że nie da się wytłumaczyć zadawalająco funkcjonowania mowy wyłącznie za pomocą czynnika gramatycznego i faktów słownych. Równie decydujące zdaniem uczonego są „czynniki pozagramatyczne”, takie jak „względy pragmatyczne”, jak „przekonania ludzkie”, a zwłaszcza „kontekst wypowiedzi”⁸. Dla mnie, który znam niewątpliwie materialny rodowód słowa, i w świetle tego, co powiedziałem wyżej o człowieku teatralnym — zdaje się nie ulegać wątpliwości, że tym najobszerniejszym i niezbywalnym k o n t e k s t e m każdej wypowiedzi, kontekstem, który zapośrednicza zarówno względy pragmatyczne, jak i najwyższe dążenia i przekonania człowieka, jest ludzki ceremoniał. On jest tym stabilnym cokołem, na którym ufundowane są systemy symboliczne — zmierzające do precyzji, lecz chwiejne języki zachowań. To jest ten, moim zdaniem, wciąż i nadal materialny wehikuł mowy, język najbardziej elementarny, konieczny warunek całości naszego wszystkomożliwego świata.

O tym, że znaczenia mowy zależą od ceremonialnego kontekstu, nie potrzeba nikogo przekonywać. Co innego oznacza obrona dobrych manier podjęta przez łachmaniarza mieszkającego pod mostem, co innego — przez człowieka ubranego odpowiednio i wygłoszona na bankiecie. Co innego znaczą słowa o wolności podczas zgromadzenia na ulicy, co innego — w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej. Jest też wcale oczywiste, że ceremoniał różni i róż-

⁸ Zob. N. Chomsky: *Forma i znaczenie w języku naturalnym*. „Odra” 1974, nr 11.

nicuje ludzi. Inna makatka wisi w mieszkaniu robotnika, inna w dacy artysty; co innego jada się w Warszawie, co innego w Delhi; inaczej przystoi się ubierać staruszce, inaczej podlotkowi; inaczej witają się Eskimosi, inaczej Anglicy. Ale dla zrozumienia istoty zjawiska najważniejsze wydaje się to, że wszyscy muszą się j a k o ś powitać, muszą być j a k o ś ubrani i muszą j a k o ś mieszkać. Potrawy też muszą być j a k o ś przyrządzone i j a k o ś podane na stół, bo nie samymi kaloriami i białkiem żyje człowiek. Ta nadrzędna konieczność formy — oddzielająca sposoby zachowań od procesów fizjologicznych i wywyższająca człowieczeństwo nad jej biologicznych nosicieli — jest tym, co nas wszystkich, ponad wszystkim, wiąże. To prawda, poszczególne rytmy, gesty, ubiory niosą liczne dodatkowe znaczenia — magiczne, metafizyczne, estetyczne, polityczne, inne. Ale wszystkie razem niosą jeszcze i to pierwsze, podstawowe znaczenie, że są a t r y b u t e m c z ł o w i e c z e ń s t w a. Wszystkie one razem zaspokajają w nas potrzebę czegoś nieuchwytnego, czego nie da się zdefiniować, a co język potoczny niekiedy osłania: „zachować się elegancko”, „postępować jak człowiek”, „żyć po bożemu”, „nie żyć jak pies”. Wszystkie one — mówiłem — objawiają i zarazem sankcjonują l u d z k ą r a c j ę b y c i a. Zanim więc człowiek posłuży się mową i podejmie wypowiedź „dowolną”, zawsze już najpierw przebywa w swym najobszerniejszym kontekście ceremoniału, zawsze już respektować musi wymogi społecznej inscenizacji Migotliwości słowa i chybotliwości tworzonych przez niego *ad hoc* sytuacji towarzyskich zawsze już przeciwstawia się pewna konieczność jego zachowań „teatralnych” czy też rytualnych, wspierana stosownymi rekwizytami.

Konieczność ta zawsze przychodzi od ludzi, z zewnątrz, i dlatego przez jednostkę odczuwana jest jako zamach na prywatność; „zakłamuje” jednostkę, „kłamie” jej myślom i uczuciom. „Być człowiekiem to znaczy być aktorem — być człowiekiem to znaczy udawać człowieka — być człowiekiem to »zachowywać« się jak człowiek, nie będąc nim w samej głębi — być człowiekiem to recytować człowieczeństwo” — powiada Witold Gombrowicz⁹. Tylko czy człowiek winien nad tym ubolewać, skoro nie umie żyć samotnie; skoro skazany jest na życie w zbiorowości? A gdy już zrozumie rzecz od tej strony, zrozumie również, że w nienawistnym mu obowiązku aktorstwa zawarte są pewne ważne w z g l ę d y p r a g m a t y c z n e, które właśnie jego prywatność chronią. Nie co innego przecież, jak obowiązek odpowiednich zachowań się umożliwia bezkolizyjne obcowanie ludzi, zapewnia każdemu z nich osobiste bezpieczeństwo — i dopiero dlatego łączy ich w „społeczność”. Jest zatem niezbywalnym warunkiem efektywności zbiorowych ludzkich działań, czyli warunkiem najszerzej rozumianej kultury. Granicą mojej wolności jest bezpieczeństwo drugich — i dopiero powszechne respektowanie tego prawa, dopiero instytucje, które prawo to warują, są czynnikiem tworzącym z ludzi

⁹ W. Gombrowicz: *Dziennik 1957–1961*, Kraków–Wrocław, s. 9.

zbiorowość. Miał więc rację Jean Jacques Rousseau w *Liście o widowiskach*, kiedy mówił o sztuczności ludzkich obyczajów i konstatował „nieszczerość” człowieka żyjącego społecznie, ale nie miał racji wtedy, kiedy zalecał mu życie szczere. To musiałoby obfitować w ciągle karambole. Tak pojęta szczerość cechuje wprawdzie małe dziecko, lecz nie jest pisana dorosłemu. „Wieczysty aktor, ale aktor naturalny, ponieważ sztuczność jest mu wrodzona, ona stanowi cechę jego człowieczeństwa”¹⁰.

W poszukiwaniu autentyczności wieczysty aktor stara się dotrzeć do „samej głębi” i trafia na swe dążenia najwyższe, na przeświadczenia religijne, etyczne, patriotyczne — lecz popod nimi napotyka znowu nienawistny język rek wizytów: emblematy, ołtarze, godła, sztandary, które, owszem, szanuje, ale zarazem jest z m u s z o n y szanować. Każdy poszczególny obywatel — w wymiarze indywidualnym jest tak na pewno — lecz w wymiarze społecznym nie wydaje się to możliwe. Właśnie i zwłaszcza te materialne przedmioty są czynnikiem, który „wierzących” zamienia w „społeczność wiernych”... i który *nota bene* tłumaczy, w jaki sposób przekonania nasze mogły do nas dotrzeć z odległej przeszłości. Dlatego tak wiele młodych wyznań w trosce o szczerość wiary zaczyna od ikonoklastii, ale potem, poszukując koniecznego zwornika, ponownie wraca do przedmiotów kultu, ponownie wznosi świątynie. Dlatego także Witold Gombrowicz, który tyle gorzkich słów poświęcił formom towarzyskim i kulturowym — nazywanych przez niego Formą, z dużej litery — zawsze na końcu stwierdzał, że wyzwolenie się człowieka z Formy nie jest możliwe. Jak się bowiem wydaje, Forma, którą obcując z sobą ustanawiamy i którą praktykujemy między sobą, jest nieodzownym warunkiem przekazywania — podstawowej dla gatunku — informacji. Informacji tak głęboko zakodowanej w nas, że my, ludzie, nawet nie możemy kusić się o to, żeby ją dookreślić. Nie rozumiejąc, samym sposobem bycia przekazujemy ją sobie wzajemnie. „Człowiek poddany »międzyludzkiemu«, jako sile nadrzędnej, twórczej, [jako] jedynej dostępnej nam boskości”¹¹. I to już chyba wszystko, co dyskursywnym językiem można na ten temat orzec.

Tym więc jest teatr: 1) materialny, 2) święty i 3) kłamliwy — wprowadzony z zasady pozaorganizmowych narzędzi materialnych. Jest częścią gigantycznego p a r k u n a r z ę d z i o w e g o, jaki zaprzęgnąwszy do tego wszystkie swe władze ludzkość na swej drodze stworzyła i nadal tworzy; jest jego częścią najbardziej reprezentatywną i wciąż widoczną. Tą — która decyduje o człowieczeństwie człowieka, dzięki czemu umożliwia podjęcie specyficznie właściwych mu działań. A stwierdziwszy to, wcale nie zamierzam (i nawet nie wiem, w jaki sposób mógłbym) negować jego głębokich uczuć,

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 11.

dalekich tęsknot, wysokich potrzeb. Pokazałem tylko z całą premedytacją drugą ich połówkę; drugą połówkę człowieczego fenomenu.

W moim przekonaniu wiedza ta powinna uchronić od powierzchownego nihilizmu i niezbyt mądrych rozczarowań. Na przykład takich, których przyczyną w pierwszej połowie wieku XIX stał się Caspar Hauser, dwudziestoparoletni mieszkaniec pewnego niemieckiego miasteczka, chowany od dziecka w pustej szopie. Podobno ów biedak testujących go uczonych i kapłanów „rozczarował”, bo nie znaleźli w nim przedustawnej idei Boga. Ale przecież sam fakt, że go później stworzeniem ludzkim uczynili i nauczili Boga świadczy, że idea Boga już była w nim obecna — lecz oni nie rozumieli języka, którym ta i wszystkie pozostałe idee są w ludziach zakodowane. Chcieli być naukowo bezwzględni, a zrozumieli jedynie, że nie można stać się człowiekiem religijnym, ani żadnym w ogóle człowiekiem, na bezludnej wyspie.

II

Tu jednak sprawa apriorycznego „materializmu” bądź „idealizmu” — odsunięta rozważaniami o mowie — znowu wraca. Ten „materializm” lub „idealizm” nie jest już wprawdzie odpowiedzią na pytanie o stworzenie świata — odpowiedzi takich, jeżeli w ogóle, dziś udzielamy na innej drodze — lecz jest sporem „historiozoficznym” dotyczącym ewolucji, więc również historii ludzi; sporem o prymat czynników materialnych bądź duchowych w procesie ewolucyjnym. Spór ten dla humanistów jest wciąż intrygujący, gdyż zdaje się prowokować wnioski światopoglądowe. Możemy więc nie zajmować się tutaj „materializmem filozoficznym, czyli naukowym” — zostawić go jako problem ludziom religii lub historykom filozofii — lecz skoro okazało się, że u początków mowy i myśli ludzkiej znajdują się materialne przedmioty, to z tego wynikałoby, że tezy „materializmu historycznego” należy utrzymać. Tylko co takie stwierdzenie dzisiaj naprawdę znaczy i czy cokolwiek znaczyć może?

Warunkiem bytowania człowieka jest materialne narzędzie, pewien „twardy wytwór”. Ale z kolei nie da się zaprzeczyć, że tylko jego „miękki wytwór”, mianowicie procesy duchowe „podsunęły mu pomysł” posłużenia się narzędziem. W przeciwieństwie do niektórych człekokształtnych, które również posługują się narzędziami, człowiek umie swe narzędzia doskonalić — od prymitywnego żarna do młyna parowego, od dzidy z krzemiennym grotem do rakiet SS 20 i MX; dopiero to jest warunkiem powstania i rozwoju jego kultury. I znowu nie da się zaprzeczyć, że motor sprawczy kultury, czyli doskonalonych narzędzi jest niematerialny w tym znaczeniu, że jest d u c h o w y. Lecz gdy z kolei zastanowimy się nad rozwojem duchowości, znajdujemy wciąż udoskonalane narzędzia jako niezbywalny tego rozwoju warunek; duchowość ludzka „wspina się” po narzędziach, jest każdorazowo tym, co pojawia się w ich wyniku. Tak na przykład nie można uprawiać nauki, jeśli nie posiada się materialnych środków. Ale z kolei... itd. I tak dalej.

Hardware, czyli ludzki język narzędziowy, warunkuje człowieczeństwo człowieka i tłumaczy ciągly wzrost jego świata, lecz nie co innego jak *software*, materialnie nieuchwytna, specyficznie człowiecza duchowość tłumaczy powstanie i rozwój *hardware'u*... I teraz należałoby zapytać, czy ktokolwiek kiedykolwiek mógł rozumieć proces kultury inaczej. Owszem — zakładał niekiedy mitycznego przodka, jakiegoś Prometeusza, który ludzi wytwarzania narzędzi nauczył. Skoro jednak materialne narzędzia już się pojawiły, nie można było rozumieć świata ludzkiego bez nich — i nie można było podjąć żadnego z działań, czy była nim regulacja Nilu, budowa piramidy czy wygranie wojny z Filistynami, nie biorąc pod uwagę konieczności ich posiadania. Gdyby więc tylko o to w „materializmie historycznym” miało iść, to ludzki świat, a już zwłaszcza współczesny świat, i zwłaszcza ten amerykański, byłby „materialistyczno-historyczny”. Już kto jak kto, ale Amerykanie przecież wiedzą, że sam *software* (potęga umysłów) nie wystarcza; że potrzebny jest również *hardware* (aparatura techniczna, wyposażenie materialne). Toteż „miękki towar” zewsząd zmierza skwapliwie do ich „twardego towaru”.

Jeżeli chcę zrozumieć procesy duchowe, muszę zrozumieć towarzyszący im proces materialny. Jeżeli zechcę zrozumieć materialne wytwórstwo, nie potrafię tego dokonać bez uwzględnienia procesów duchowych. W obu wypadkach decydujący okazuje się właśnie t e n d r u g i c z y n n i k. Na tym polega paradoks humanistyki. Jeżeli założymy samorzutną ewolucję narzędzi, wytłumaczymy zadawalająco rozwój duchowości. Ale z kolei zastanawiając się nad tą ewolucją, odkrywamy ludzkie dążenia i ambicje, odkrywamy także społeczne konflikty i dochodzimy na przykład do „walki klas” — a tym samym konstatujemy, że ewolucja narzędzi nie była samorzutna. Na tym polegał między innymi dylemat Marksa i marksizmu — na niemożności pogodzenia Róży Luksemburg z Leninem i Kautsky'ego z Gramscim.

Ten sam nieprzewidywalny dylemat daje się rozpoznać u wielu uczonych, w każdej dziedzinie humanistycznego namysłu. Taine, który jako zaciekle pozytywista wychodził od przyrodniczo rozumianej ewolucji — właśnie dlatego musiał odkryć wolną, samodzielnie działającą w procesie historycznym jednostkę. A znowu Dilthey, wychodzący od antypozytywistycznej *Geistenswissenschaft*, od niczym nie zapośredniczonej duchowości ludzkiej, musiał dotrzeć do tego, co jednostkę ogranicza i wiąże — odkrywał materialnie zapośredniczony historyczny proces, w którym jednostka bezwzględnie jest pomieszczona. Zademonstrował więc Dilthey dokładnie to, co stało się później udziałem Gombrowicza — autora, który usiłował dojść swej osobistej racji bycia w świecie, a odkrył akurat coś przeciwnego. Zobaczył mianowicie środowisko człowieka będące zawsze zbiorowym dziełem ludzi, które jednostkę zniewala i czyni cudzą własnością, środowisko n a t u r a l n i e s z t u c z n e i jego twórcę, „wieczystego aktora”. Który równie słusznie może być uznany za wytwórcę swych dzieł, co za ich wytwór.

Obaj doszli do wniosku, że człowiek swe środowisko naturalne sam dla siebie stwarza — i że tym właśnie środowiskiem jest jego kultura. To zaś, na który z komponentów kultury, materialny czy duchowy, najpierw położymy akcent, we współczesnej humanistyce zależy wyłącznie od celu badawczego, jaki sobie stawiamy.

W rzeczy samej spór tak zobaczony jest tylko przełożonym na język socjologii filozoficznym sporem empiryzmu z poznawczym aprioryzmem. Empiryzm: nie ma niczego w umyśle, czego by uprzednio nie było w percepcji; nie ma niczego w człowieku, czego by przedtem nie było w ludziach. Człowiek-jednostka jest tutaj uczniem, zawsze skazanym na naukę „ludzkiego”, jakiej udzielić mu może tylko społeczność. Takim idealnym uczniem był Caspar Hauser, który swych eksperymentatorów rozczarował nieobecnością przedustawnej idei Boga. B y ł b y — gdyby nie moje zastrzeżenia, o których mówił rozdział poprzedni. Tak natykamy się na p a r a d o k s u c z n i a — który swą wiedzę przynosi z sobą do szkoły. Aprioryzm: całą swą wiedzę przynosimy do szkoły; to, co — różnorako zapośredniczone — znalazło się w kulturze, już uprzednio znajduje się w jednostce. Tutaj człowiek staje się samoistnym twórcą, który każdą prawdę podzielaną przez ludzi potrafi wydobyć z siebie. Takim idealnym twórcą była Helen Keller, która w swej ciemni i głuszy zdobyła rozległą wiedzę. Lub raczej b y ł a b y n i m — gdyby nie opatrnościowa rola Ann Sullivan w jej życiu, gdyby nie dziesiątki technicznych pomysłów i udoskonaleń stworzonych przez utalentowaną nauczycielkę i gdyby nie wynalazek Braille’a, za którego pomocą swą wiedzę zdobywała. Tak natykamy się na p a r a d o k s t w ó r c y — którego niewątpliwie aprioryczne, przedustawne dziedzictwo przyniesione na świat, po to, aby mogło się rozwinąć, musiało być pobudzone przez to, co już ludzie stworzyli.

Albowiem „człowiek nieskończenie przerasta możliwości człowieka” (Pascal w *Myślach*). „Człowiek [...] przeniknięty ludźmi [...] jest potężniejszy od siebie i sobie nie znany, drogi jego, nieprzewidziane, otwierają się same” (Gombrowicz w *Rozmowach z Gombrowiczem* Dominika de Roux). I gdy się zastanowić, dopiero teraz i dopiero tak może być wyjaśniony rozwój ludzkiej duchowości, rozwój nauki, techniki, obyczajów... duchowej jakości życia. *Homo faber*, wytwórca, staje się *homine viatore*, *homine transcendens* — przekraczającym siebie, wyłaniającym dla siebie problemy (naukowe, metafizyczne, etyczne...), których nie znał jeszcze przed chwilą. Jego *hardware* — współwytwarzana, zapośredniczona materialnie kultura — jest każdorazowo punktem odbicia, trampoliną, z której dokonując skoku odkrywa rzeczy i zadania wciąż nowe. I tylko dlatego — przebywając niegdyś w jaskiniach — mógł znaleźć się w miejscu, w którym znajduje się dziś.

Ilekoć więc założymy aprioryczny idealizm procesu kulturowego, natykamy się na czynnik materialny, na „materię” świata. Ilekoć założymy jego materializm, natykamy się na uprzednią wiedzę, na genetycznie nam przekazane lub objawione inaczej „idee”. I w rzeczy samej tak rozumiany spór

historycznego materializmu z idealizmem nie będzie rozstrzygnięty nigdy, podobnie jak nigdy nie wygaśnie spór poznawczych empirystów z apriorystami.

Rozważmy tę sprawę w jej mikrospołecznym aspekcie. Każdy z nas powinien być twórcą, bo tylko wkładami poszczególnych ludzi kultura się karmi. Rozumując trzeźwo nie sposób wyobrazić sobie innego jej źródła. Po to jednak, żeby twórcą zostać, człowiek powinien się przedtem kultury nauczyć, a więc musi zostać uczniem. Tak ukazuje się mu twarz Gombrowiczowskiego nauczyciela Pimki, urzędnika kulturowego *establishmentu*, wobec którego on pozostaje ze „świadomością fałszywą”, przez którego jest „upupiany”, zmuszany do czegoś, co nie-własne. A potem już jako twórca, będzie tego urzędnika przekonywał do wartości swego wkładu. I usłyszy, że owszem, jedynie wkładami poszczególnych dusz kultura się karmi, ale przecież nie każdym wkładem i nie wkładem każdej duszy; że kultura owszem, potrzebuje nowości, bo bez nich zginęłaby, lecz że potrzebuje ich tylko w odmierzonych, ściśle określonych dawkach. Które mianowicie on, Pimko, odmierza i określa...

Więc zawsze i nieodmiennie będzie tak, że urzędnicy kultury — bez cudzysłowu i tylko urzędnicy — będą tłamsili twórców — bez cudzysłowu prawdziwych, rdzennych twórców — o których, właśnie dlatego, że nie potrafili przekonać urzędnika, nikt nigdy się nie dowie. Każdy twórca udowadnia więc sobą, że walka jest konieczna. Siłą, wdziękiem, pochlebstwem, przebiegłością, mimikrą dzieła zmierza do tego, aby włożyć swój wkład do wspólnej puli. I tak postępując, niejako przy okazji, doskonalili swój wkład. A zwyciężywszy nierzadko sam zostaje urzędnikiem i spostrzega głęboką celowość uprzedniego oporu — który dopuszcza tylko wkłady ważne, już wielorako zweryfikowane i dlatego kulturze przydatne. Spostrzega — że ta płonąca granica między nauczycielem i uczniem, między urzędnikiem kultury i twórcą przebiega wewnątrz każdego z nas.

Tak każdy — zarówno twórca indywidualny, jak grupy ludzkie prowadzone wspólną wiarą, jakimś uświadamianym dążeniem — w gwałtownym i chytrym przetargu z zastanym *establishmentem* wnoszą swą wyzwolenczą walkę do kultury to, czego ona oczekuje. Bo przecież także zmagania ściśle polityczne są szczególnym przypadkiem tej samej konieczności i potrzeby. Im zresztą te zmagania są odleglejsze od nas w czasie, tym łatwiej zapominamy o ich doraźnie politycznym charakterze, a dostrzegamy ich kulturową misję; tym oczywiście *homo politicus* staje się w naszych oczach nosicielem niepomiernej szerzej rozumianego człowieczeństwa.

Tak przejawia się „siła, jaką dla człowieka są ludzie” (Gombrowicz) — i bez niej, bez opisanych wyżej mechanizmów tłamszenia i zdominowań trudno byłoby sobie wyobrazić funkcję *sumowania ludzkiego dorobku*, którą niewątpliwie kultura pełni. Ona także — ta siła, która zebranych wokół materialnego fetysza skłaniała do kolejnych, i dlatego mu-

szących się liczyć z poprzednimi, dopowiedzi jego tajemnicy — tłumaczy zasadę, na jakiej twór zwany kulturą mógł na Ziemi powstać.

III

I oto paradoks humanistyki, czy szerzej — paradoks człowieka, a n t r o p o l o g i c z n y p a r a d o k s w swej najobszerniejszej postaci. Ilekroć człowiek zabiera się do określenia własnej sytuacji w świecie, zawsze już trafia na wiedzę zastaną, napotyka ślady swych poprzedników, którzy mu świat urządzili. Świetnie to uchwycił Tomasz Mann we wprowadzeniu do *Józefa i jego braci* mówiąc o „studni przeszłości”, jaka otwierała się za każdym bez wyjątku z naszych przodków, nawet za tymi, których my umieszczamy na początku czasu. Nieobjęta dawność zawsze rozpościerała się za człowiekiem i jego bezimienna wiedza zbiorowa stanowiła jego spuściznę, z której korzystał. Miał bowiem od niepamiętnych początków jedno zadanie, które jest nadal naszym zadaniem: musiał mianowicie postępować na tyle praktycznie, żeby utrzymać się przy życiu. A ponieważ zawsze już znajdował wiedzę zastaną i świat jakoś urządzony, zanim mógł siebie uczynić praktycznym wytwórcą ludzkich dzieł, musiał się poczuć ich wytworem. Paradoks jego bytowania, tak zobaczony, jest paradoksem ucznia. Polegał i polega na tym, że, związany chwilą obecną, człowiek ma dla siebie tylko przyszłość. Lecz właśnie w imię tej przyszłości, w imię osobistej swej pomyślności od niepamiętnych czasów musiał zgłębiać spuściznę zostawioną przez kogoś; właśnie mając na uwadze swe czysto praktyczne, pragmatyczne zadanie szanował dawność i doceniał rolę przekazanego mu spadku. Ten to paradoks ukształtował w nowożytności naukową humanistykę.

Chcąc nie chcąc humanista — którego punktem wyjścia i dojścia jest przecież poszczególny człowiek — zawsze najpierw dociera do jakiejś wiedzy pierwiastkowo społecznej, konstatuje s p o ł e c z n y p r y m a t p r a w d y, który przyznaje rację socjologom, nawet jeśli sam humanista nie jest skłonny przyznać im racji. I gdy dobrze się zastanowić, w świetle właściwej gatunkowi zasady pozaorganizmowych narzędzi materialnych nie może być inaczej. Bo wprawdzie umiemy pomyśleć indywidualny akt wytworzenia narzędzia, na przykład fetysza, ale gdy następnie usiłujemy wyobrazić sobie jego p r a k t y k o w a n i e, więc na przykład proces dopowiadania mu tajemnicy, dochodzimy do wniosku, że narzędzie może być doświadczane i praktykowane tylko zbiorowo; zawsze źródło owej dopowiadanej tajemnicy musimy widzieć „socjologicznie”. A przeto, chcąc wyobrazić sobie ludzką jednostkę, jej samostną duchowość, zawsze już musimy rozumieć jej świat „materialistyczno-historycznie”, zawsze już natykamy się na wytwory pewnego i n s c e n i z a t o r a z b i o r o w e g o, którego wymogi, chcąc utrzymać się przy życiu, powinna ona uwzględnić. „Ceremonialność” jej bytowania, jej, jak mówią,

nieautentyczność wynika w sposób oczywisty z tej konieczności. Stąd ustawiczny konflikt *hardware'u* z *softwarem* w naturze ludzkiej. Co — gdy pominąć użyte tutaj angielskie terminy — jest sprawą od dawna znaną i rozumianą powszechnie. Każdy z nas ma przecież dwie twarze, twarz społeczną i twarz samotnika. Jako samotnik, nosiciel prywatnych pragnień, jest zbuntowany w imię prawdy własnego *software'u* — i ciemniony w swym buncie przez społeczeństwo. Jako społeczeństwo jest ciemnioną innych, ciemnioną zbuntowanych — i w tym celu posługuje się argumentem tradycji, uskładanym *hardwarem*. I zawsze już najpierw musi być jakaś tradycja, przeciw której występuje buntownik.

Nie najpierw więc dzieła nasze są naszym wytworem, ale najpierw my jesteśmy wytworami swych dzieł. A nie jest to problem tylko teoretyczny. Ten bolesny paradoks rozstrzyga dla siebie w każdej chwili każdy człowiek. Na przykład myśli o swych najświętszych uczuciach i dostrzega zewnętrzny ceremoniał, który dostarcza mu intymnych wzruszeń związanych z nimi — a przeto może być uznany za ich źródło. Na przykład doświadcza zbiorowo niegodziwych warunków bytowania i chce określić stopień osobistej za nie odpowiedzialności — pyta więc, czy za tę zbiorową formę bycia jest także p o j e d y n c z o odpowiedzialny; czy, dajmy na to, jako Polak powinien czuć się odpowiedzialny za stalinizm. A jeśli nie on, Polak, to czy zań p o j e d y n c z o odpowiada Rosjanin. Lecz który Rosjanin? Ten współczesny; ten z czasów Lenina; czy ten z czasów Iwana Groźnego? Bo pewne formy okrucieństwa i politycznego centralizmu już wtedy się przecież kształtowały; bo ta „studnia” — tutaj także — nie ma dna.

Ilekoć zatem humanista przystępuje do badania duchowości jednostki — tej w ostatecznym rachunku jedynej autorki kultury, więc w istocie jedyngo przedmiotu wartego jego uwagi — odkrywa nie kończący się łańcuch zapośredniczeń i spostrzega, iż nigdy nie będzie w stanie uchwycić jej jako takiej. Czyli — konstatuje, że nie ma sprawców; że nikt nigdy za nic nie odpowiada. Jako człowiek powinien znaleźć w sobie jakąś wartość bezsporną, która uchroni go od nihilizmu. Ale jako uczony wie, że skwitowanie problemu mianem „antropologicznego paradoksu” nie wystarczy. Powinien móc jeszcze znaleźć metodologię, która pozwoli się doń ustosunkować. Tylko jak można by sobie taką metodologię wyobrazić?

Kultura karmi się wkładami poszczególnych ludzi — a zatem w hierarchii humanisty jednostka znajduje się na pierwszym miejscu. Jednak w momencie, w którym pomyślał „kulturę” — odziedziczony i zapośredniczony materialnie dorobek poprzedników — jednostka, bez żadnych dodatkowych operacji intelektualnych z jego strony, przesuwa się w jego hierarchii na miejsce ostatnie. I nie jest to jakiś sporządzony w złej woli, akademicki sofizm, lecz podstawowy problem metody. Tak na przykład antropolog i uczeni zajmujący się naukami o społeczeństwie wiedzą, że procesy społeczne mogą być

zazwyczaj wyjaśniane naukowo tylko w taki sposób, w jaki nie przedstawiają się one żadnemu z uczestników. Sekundują im w tym psycholodzy i etolodzy stwierdzając, że struktury życia zbiorowego nie należą do sfery świadomości, lecz do sfery zachowań. Znaczy to, że praktykujemy je, lecz nie uświadamiamy sobie ich jako takich: udoskonalamy maszynę, lecz nie uświadamiamy „rozwoju sił wytwórczych”, obcujemy towarzystwo zgodnie z panującym obyczajem, lecz nie zdajemy sobie sprawy ze swych „ceremonialnych” zachowań. Tylko jednostki szczególnie nieprzystosowane — mówią psycholodzy — uświadamiają sobie niekiedy te struktury i to w sposób niepełny. Nie przypadkiem więc — dodaję po namyśle — Żydzi, ci outsiderzy europejskich społeczeństw, stworzyli podwaliny socjologii i nauk społecznych; nie przypadkiem Jean Genet, podrzutek, pederasta i złodziej, odkrył pewien „knyf kostiumu” nie dostrzegany przez innych; i nie przypadkiem zawsze skłócony towarzystwo Gombrowicz odkrył język form towarzyskich.

Ale nie tylko struktury życia zbiorowego, także wiele innych procesów w świecie ludzkim, naturalnych, jak je nazywamy, na przykład procesy demograficzne mogą być wyjaśnione, czyli materialnie zrozumiane tylko w pominięciu ich uczestników. Tak na przykład „geografia głodu” (termin Josué de Castro) konstatuje najwyższy przyrost naturalny tam, gdzie jest największy niedobór białka — czyli przyjmuje ten niedobór za przyczynę na przekór pełnej oczywistości faktu, że subiektywne motywacje etiopskich i somalijskich rodziców są przecież inne. Więc właśnie na podobnej zasadzie, na jakiej przyczyny rewolucji znalezione przez teoretyka nie pokrywały się z indywidualnymi motywami buntu; na jakiej pozaorganizmowo rozumiany, materialny ceremoniał nie pokrywał się z motywacją dobrego wychowania.

A teraz zapytajmy, co ma począć ów humanista — antropolog lub teoretyk życia społecznego — natknąwszy się na powyższą niezborność. Oczywiście — może chcieć rozumieć zjawisko albo tak, albo tak. Jako uczony, raz jeszcze sprawdziwszy dane, może zawierzyć rachunkowi statystyki; natomiast jako rodzic — lub dziecko swych rodziców — będzie podzielał motywacje rodziców etiopskich. Może więc potraktować zjawisko jako obiektywny fakt materialny podatny na obserwację, lub poczuć się częścią badanego procesu. Może umieścić zjawisko w świecie zewnętrznym i przyłożyć doń szkiełko i oko, albo je zrozumieć jako coś, czego sam jest nosicielem — to znaczy „rozumieć” od wewnątrz, poprzez własne wewnętrzne doświadczenie.

W tym miejscu rozchodzą się drogi humanistyki uprawianej socjologicznie i heurystyki, czyli humanistyki rozumiejącej. Jako socjolog humanista ów stanie się antropologiem-przyrodnikiem, „zoologiem społecznym”; jako heurysta — antropologiem kulturowym, antropologizującym filozofem. W pierwszym przypadku będzie „materialistą historycznym”, i to niezależnie od faktu, jak rozumie materialne uwarunkowania zjawiska; w drugim — „historycznym idealistą”.

Rzecz jednak w tym, że nie zostanie nigdy i jednym, i drugim n a r a z. Zdając sobie sprawę z pełnej zasadności obu oglądów — nie umiając się obyć ani bez danych zewnętrznych, ani bez wiedzy, którą posiada jako człowiek — zawsze będzie konstatawał pęknięcie, którym oba oglądy się wykluczają. Chcąc więc pozostać w zgodzie z c a ł ą swą wiedzą o badanym przedmiocie, nie zostanie ani heurystą, humanistą rozumiejącym, ani socjologiem — natomiast wymóg metody uniemożliwi mu ich kompilację. Owszem — po raz któryś będzie umiał skwitować swą sprawę „antropologicznym paradoksem”. Dziwna to zatem, przyznajmy, i wysoce podejrzana dziedziną wiedzy. Wygląda na to, że ani „materializm”, ani „idealizm”, lecz samo to pęknięcie jest sednem warsztatu humanisty. Że paradoks jest jego metodologią.

Sprawa wszakże będzie przedstawiała się inaczej wtedy, gdy odwrócimy uwagę od zjawisk materialnych, należących niewątpliwie do materialnego świata, i zapytamy o ich genezę. Tak, to prawda. Każde zjawisko, jako już dokonane, jest materialne, a przeto podatne na metody „materialistyczne”; jest *hardwarem*, który musi być badany metodami przystosowanymi do świata materialnego. A l e t e n „ t w a r d y ” t o w a r s t a j e s i ę „ m i ę k k i ” w c h w i l i , g d y z e c h c e m y p o m y ś l e ć j e g o g e n e z ę . Rachowany metodami statystycznymi *hardware* procesów demograficznych, gdy obejrzymy go od strony genealogii, staje się *softwarem* subiektywnych motywacji poszczególnych rodziców, których mniej lub bardziej świadome decyzje — i jedynie one — go spełniają. Odziedziczony i zapośredniczony materialnie *hardware* kultury staje się *softwarem* indywidualnych wypowiedzi, gdy zejdziemy na poziom dłań pierwiastkowy, gdy pojmiemy go od strony jednostkowych racji jego twórców, poszczególnych „dopowiadaczy tajemnicy”.

Postępując w ten sposób dochodzimy do wniosku, że k a ż d y *hardware* jest *softwarem* na poziomie wcześniejszym, bardziej pierwotnym. W wiedzy tej będą sekundowali nam ci etolodzy i psycholodzy, którzy twierdzą, że metabolizm informacyjny jest nieodzownym warunkiem metabolizmu energetycznego; że przeto proces przekazywania informacji musi każdorazowo poprzedzać funkcje życiowe, zaszłości materialne. Zgodnie z ich wiedzą, jeśli ją dobrze rozumiem, każde zjawisko — jako część świata materialnego — jest materialne; ale każdy proces — będący nieodmiennie p r o c e s e m p o w s t a w a n i a (bo nawet ginięcie czegoś powoduje powstanie czegoś innego) — jest *softwarem* informacji, czyli procesem, no tak, duchowym. Za każdym więc razem — w każdej dziedzinie, każdym przypadku i na każdym poziomie — możemy poznawać albo „twardą” strukturę (tak de Saussure badał strukturę *lange* nie mogąc i nie chcąc znać jej genezy!), albo rozumieć zawsze „miękki” proces jej powstawania. W każdym przypadku możemy badać materialnie zrozumiwały *hardware* zjawisk, ale musimy również dostrzegać *software* procesu.

Tak postępując docieramy do źródła kultury. Materialnej? Oczywiście, gdyż jako już zaistniała jest częścią materialnego świata. I co się teraz okazuje? Wbrew uczonym epoki pozytywizmu, którzy poszukując materialnego gruntu chcieli widzieć w kulturze uogólnienie już wykształconej praktyki społecznej – gospodarczej (jak Marks) lub politycznej (jak Weber) – okazuje się, że jedyną zrozumiałą przesłanką jej powstania jest *p i e r w s z a i n f o r m a c j a*. Tak więc właśnie ten fetysz – który był pierwszą odpowiedzią lub spowodował pierwszą odpowiedź – to „pierwsze zdanie” jeszcze nie artykułowane słownie, to „narzędzie” z fizyko-biologicznego punktu widzenia do niczego nie przydatne, trzeba uznać za ziarno człowieczeństwa. To nie mity i religie są uogólnieniami czynności specyficznie ludzkich (jak twierdził Durkheim), to raczej ludzka praktyka jest rozwinięciem już zaspokojonej potrzeby sensu. Jak się wydaje, właśnie dopiero fakt, że zaspokojenie to musiało zostać dokonane przez zbiorowość – poprzez rytualne gesty, uroczysty taniec, ubranie „odpowiednie” – stało u źródeł praktyki gospodarczej i każdej innej już ludzkiej praktyki. Inaczej powstanie kultury ludzkiej w tym, co ją różni od praktyk zwierzęcych – praktyki społecznej w odróżnieniu od praktyk stadnych – byłoby materialnie niezrozumiałe.

Tu ukazuje się w nowym świetle paradoks człowieka-twórcy – który, dopiero zaspokoivszy swą chimeryczną, z materialnego punktu widzenia bezsensowną potrzebę – mógł przyjąć „materialny punkt widzenia” i przystąpił do rozumianej po ludzku działalności praktycznej. I chociaż nie mam żadnych realnych danych, aby zgodzić się z Eliadem, który twierdzi, że „prehisteryczne wozy kultowe, zrobione dla odtwarzania ruchu słońca, mogą uchodzić za prototyp wozu świeckiego”, a „egipska rytualna łódź zmarłego jest prototypem łodzi świeckiej”¹² – tak jak niekoniecznie drabina Jakubowa ze snu musiała być prototypem drabiny ówczesnej techniki budowlanej – muszę zgodzić się z nim, kiedy mówi, że „metalurgia, rolnictwo, kalendarz itd. – wszystko to było najpierw wynikiem uświadomienia sobie przez człowieka jego sytuacji w kosmosie” (tamże), gdyż potrzeby ludzkie różnią się od potrzeb zwierzęcych właśnie tym apriorycznym uświadomieniem.

Chciałbym tu zresztą posłużyć się argumentem innego jeszcze rodzaju, wyjść od co dopiero wspomnianej potrzeby sensu. O tym, czym jest sens, nigdy bezpośrednio nie umiemy i nie umieliśmy opowiedzieć; dlatego musiała pojawić się na początku jego materialna artykulacja. Dopiero z niej stopniowo wyjawiała się wieloznaczna symbolowość w rozumieniu wąskim, która uwarunkowała funkcję symboliczną i powstanie słów. Tę taką genezę mowy zdaje się potwierdzać podwójne znaczenie słowa „sens” – „sens” jako sens życia lub sens świata, i „sens” w znaczeniu „znaczenia” słów. Odtąd bowiem posiadany sens był tym, co znaczeniom mowy pozwalało

¹²M. Eliade: *Traktat...*, s. 150

z n a c z y ć. A że jest tak naprawdę, przekonujemy się także dzisiaj, kiedy konstatając brak sensu w sobie lub świecie spostrzegamy nagle, iż słowa nasze pustoszeją. Wszystko więc wskazuje na to, że tylko zachowawszy w sobie ową „pierwszą informację” możemy uczestniczyć w kulturze i posługiwać się mową.

Ale tu jeszcze nie koniec paradoksu twórcy. Bo skoro zaspokojenie potrzeby sensu było pierwszą informacją — ludzką — to popod nią, bardziej pierwotkowo, musiały się znajdować inne informacje, a przynajmniej ta, którą jest sama — przedukształtowana w każdym z nas — potrzeba sensu. Tak dociekając zstępujemy w studnię przeszłości głębiej. Jeżeli jedyną zrozumiałą przesłanką powstania kultury jest pierwsza informacja — ludzka — to z kolei jedyną zrozumiałą przesłanką powstania gatunku człowiek, wraz z wszystkimi jego potrzebami i potrzebą pierwszej odpowiedzi, jest jakaś informacja wyniesiona od przedludzkich przodków, ze świata zwierzęcego; zaś jedyną zrozumiałą przesłanką powstania tegoż świata jest informacja wyniesiona z poziomu dłań pierwotnego, na przykład poziomu ameb, kiedy to świat ożywiony jeszcze się nie był zróżnicował na świat roślinny i zwierzęcy. Gdy schodzimy niżej, w głąb materii, już teraz „nieożywionej”, znowu napotykamy to samo: trafiamy na jakąś informację zawartą w polimerze, cząstce molekularnej, atomie, nukleonie (nie mówiąc już o spirali DNA-RNA, którą nawet najbardziej niewierni nazywają „kodem”).

I tak owo pierwsze zdanie — informacja podstawowa dla gatunku człowiek — wymyka nam się z rąk, ginie w bezdennej studni przeszłości. Za każdym bowiem razem, gdy mamy już określony *hardware* materii — po to, by zrozumieć jego funkcjonowanie i rozwój — musimy założyć jakiś uprzedni *software* informacji, który go uruchamia. We wszystkich przypadkach i na każdym poziomie konstatuujemy zatem to samo zespolenie *hard-* i *software'u* — które, przepatrywane, eliminuje *hardware*, gdyż prowadzi do rozumienia, że każdy *hardware* danego poziomu jest *softwarem* na poziomie niższym, dłań pierwotkowym. Wreszcie, prowadzeni tylko chłodnym i ścisłym rozumieniem, docieramy do jakiejś p r a - i n f o r m a c j i — pra-formy, pra-energii albo przed-wiedzy — wobec której rzeczownik *ware*, nawet gdyby znaczył jedynie substancję filozofów, jest zbyt twardy, a słowo *soft* też już nie wydaje się stosowne.

Tu pojawia się nieprzekraczalna aporia. Zagadka, którą tracimy niekiedy z oczu — przez jakiś moment trwający dwa albo cztery stulecia decydujemy się jej nie dostrzegać — a potem odnajdujemy.

*
* *

Na zakończenie więc parę słów o tym, dlaczego straciliśmy ją z oczu wspólnie. Mówiąc najogólniej, zostało to spowodowane nowożytnym

obrazem świata, w którego centrum znalazł się człowiek jako jedyny punkt odniesienia. Tak powstał laicki humanizm (każdy humanizm konsekwentny jest właśnie i być musi humanizmem *laickim*), który wykształcił i ugruntował naukową humanistykę jako swój organ poznawczy. Pewna zgrabna, nie przeczę, maksyma Protagorasa zakreśliła nam horyzont poznania i przesądziła światopogląd nowożytnych. (Albo raczej — Protagorejskie „człowiek miarą wszechrzeczy” dopiero nowożytni ośmielili się rozumieć w ten sposób). A skoro człowiek stał się miarą, każdy zastosowany do niego argument, jako zwykło się teraz mówić, „przyrodniczy” — każde wytłumaczenie racji jego bytowania odwołujące się do racji bytowania świata musiało być odczuwane jako zamach na jego godność.

Współczesna rozbudowana frazeologia humanizmu jest właśnie skutkiem takich odczuć; skutkiem zagrożenia, jakie dlań stanowią nauki przyrodnicze. Używa się zatem sformułowań uroczystych, definiuje człowieka wielkimi słowami, terminami właściwymi metafizyce i zdobi go prawdami religii — ale pod warunkiem nie wnikania w ich prawdziwą treść. Gdyż ta prawdziwa, naprawdę zrozumiała treść jest taka oto, że świat ludzki jest oczywistą częścią świata pojmowanego niepomniernie szerzej, bytu branego w swym całokształcie. A przeto każda władza czy wiedza, w którą człowiek został wyposażony, jest „zawdzięczana”; ma swe źródło w świecie pozaludzkim. Każde zaś odkrycie, jakie za jej pomocą człowiek dokonać może, jest częścią świata, głosem bytu — czymś równie rzeczywistym, a więc nie-dobrowolnym, niezależnym od woli człowieka jak burza, piasek czy rozgwieżdżone niebo. Jest mową świata, owym „objawieniem”, które przeczuwa Heidegger. Dotyczy to także i zwłaszcza pierwszego zdania — tego nie dającego się pojąć, nigdy wprost niewypowiadalnego sensu, który musiał zostać wyjawiony na początku ludzkiej historii. I gdy się zastanowić, dopiero pod warunkiem swej nie-dobrowolności kultura zyskuje wagę prawdy rzeczywistej i godność większą od człowieka. Może być czymś więcej niż tylko sumowaniem dorobku ludzi, dorobku być może przydatnego, ale mogącego nie mieć znaczenia poza ludzkim światem — a staje się docieraniem do prawdy bytu, praktykowanym w międzyludzkim obcowaniu. Tak pojęta kultura pomniejsza, to oczywiste, „zasługę” ludzi, ale powiększa zarazem ich dzieło.

Jak to ten arcytrzeźwy i rozumny bezbożnik powiedział? „Człowiek poddany »międzyludzkiemu« jako [...] jedynej dostępnej nam boskości”. No przecież! Odtąd głos ludzi, który staje się głosem Boga, może być rozumiany w przenośni.

Zatem prawidłowa odpowiedź brzmi: Humanisci nie są w stanie dotrzeć do ludzkiej duchowości, ponieważ nie mogą i nie chcą pojąć tego, czym ludzie łączą się ze światem pozaludzkim. I to jest ostatni, już nie-antropologiczny paradoks człowieka i humanistyki. Nie da się zrozumieć problemu człowieczeń-

stwa ani „materialistycznie”, ani „idealistycznie” na gruncie humanistyki — ponieważ nie ma w ogóle tego gruntu. Tylko odwróciwszy uwagę od osobliwości człowieczeństwa i człowieka i dostrzegając to, co *n i e o s o b - l i w e*, wspólne ludziom i światu pozaludzkiemu, humanistyka będzie zdolna rozwiązywać problemy, jakie przed nią stoją. Jej tajemnica znajduje się bowiem głębiej niż przypuszczano. Pełna litera tajemnicy nie jest nam dostępna, sposób jej wydobywania jest dla nas niezrozumiały i sam pozostaje tajemnicą. Natomiast omówiony tutaj „teatr” — owa najszerzej rozumiana teatralność — nie jest nawet środkiem, wehikułem ją przekazującym; tym parają się już wykształcone systemy symboliczne, wysoce dziś wyspecjalizowane języki nauki, sztuki, filozofii, religii. Owa najszerzej rozumiana, właściwa człowiekowi teatralność jest zaledwie systemem nerwowym, który uniemożliwia nam wzajemne przekazywanie sobie tajemnicy.

Ale pewne jest — tu wracam do pewności — że celem tej tajemnicy jest przyszłość; że służy ona przyszłej pomyślności osobników i gatunku. A zatem kultura ludzka — której misją jest sięganie w studnię przeszłości, możliwie najwierniejsze pamiętanie — jest w istocie „pamiętaniem” przyszłego, *p a m i ę c i ą p r z y s z ł o ś c i*. Jeden z narządów tej pamięci tutaj pokazałem.