

Leszek KOCZANOWICZ

## ANGOR ANIMI CZYLI KULTURA LĘKU

*W nowoczesności hamartia się demokratyzuje, staje się udziałem setek tysięcy, milionów ludzi. Taki jest skutek samej struktury nowoczesności. Jednym z głównych jej odkryć okazało się bowiem ujawnienie codzienności jako szczególnej sfery ludzkiej egzystencji. Jeśli miejscem egzystencji jednostek staje się codzienność, to muszą one odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie, czy codzienność jest rzeczywiście jedynym wymiarem świata egzystencji, czy też istnieje „coś” poza nią, coś, co mogłoby dostarczyć odpowiedzi na pytanie o jej naturę.*

### ANGOR ANIMI I BESTIA DWA OBLICZA LĘKU

„Jakaż dziwna musi to być siła, która może pobudzić, i to z niezwykłą intensywnością, świadomość bliskości zdarzenia, jakiego nigdy wcześniej się jeszcze nie doświadczyło, a jednak tak często bezradna wobec nadchodzącej śmierci”<sup>1</sup>. W tych słowach wybitny lekarz John A. Ryle opisywał syndrom, którego był znanym badaczem, a mianowicie poczucie umierania: oto pacjent mówi lekarzowi, że teraz, w tej chwili umiera. Osiowym symptomem tego syndromu jest głębokie przekonanie, że to, co właśnie się dzieje, to proces umierania. Przekonanie to odróżnia angor animi od lęku przed śmiercią czy też od pragnienia śmierci. W czasach, gdy medycyna nie miała takich możliwości diagnostycznych, jak obecnie, i musiała w dużo większym stopniu opierać się na subiektywnych odczuciach pacjentów, angor animi był ważnym syndromem i nie należy go lekceważyć również i dziś. Przeglądając czasopisma medyczne z pierwszej połowy dwudziestego wieku, natknąć się można bez trudu na listy lekarzy, którzy opisują swoje doświadczenia dotyczące pacjentów z angor animi. Opisy te stanowią dowód zmagania z fenomenem, który trudno było wyjaśnić w oparciu o wiedzę medyczną.

Przytoczę kilka takich opisów. Dr J.C. Baker w liście do „The British Medical Journal” pisze: „Jakieś dziesięć lat temu byłem lekarzem w izbie przyjęć w szpitalu klinicznym w Londynie. Wezwano mnie, żebym zbadał mężczyznę

<sup>1</sup> „Guy’s Hospital: Reports” 1928, nr 78, s. 371, cyt. za: *Angor Animi*, „The Lancet” z 21 IV 1951, s. 898. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – L.K.

lat około sześćdziesięciu z historią wysiłkowej choroby wieńcowej, która nasiłiła się w ostatnich tygodniach. Pacjent siedział wyprostowany w łóżku, paląc papierosa za papierosem, i wydawał się skrajnie spięty. Pytałem go o charakter i rozkład bólu oraz o jego związek z wysiłkiem, a odpowiedzi mężczyzny były jasne i dawały klasyczny obraz angina pectoris. Wtedy, nie zastanawiając się, zapytałem go, czy kiedykolwiek podczas wcześniejszych ataków czuł, że umiera. Nie odpowiedział na to pytanie, ale jego nastawienie natychmiast się zmieniło. Wydawał się coraz bardziej zaniepokojony i patrzył na mnie nieruchomym, uważnym wzrokiem. Umarł minutę później, kiedy osłuchiwałem jego serce<sup>2</sup>. Doktor Baker konkluduje swój list stwierdzeniem: „Wskutek tego dramatycznego i niedającego się zapomnieć zdarzenia zawsze powstrzymuję się od pytania pacjentów z chorobą wieńcową o ich symptomy”<sup>2</sup>. Rok później ten sam lekarz opisał inny przypadek angor animi, w którym poczucie „nadchodzącego rozkładu” było u pacjenta niezwykle wyraźne. „Dobrze pamiętam innego pacjenta w wieku około czterdziestu lat, którego badałem w roku 1952 i który [...] w jakiś sposób przewidział swój bliski zgon. Podczas przyjęcia do szpitala był skrajnie pobudzony, z trudem łąpał oddech i wydawało się, że cierpi z powodu astmy sercowej. Nie miał żadnej istotnej historii medycznej. Siedział wyprostowany na łóżku, cały czas walcząc o oddech, trzymając się kurczowo mnie oraz innego lekarza i krzycząc: «Doktorze umieram, umieram, proszę, nie pozwólcie mi umrzeć, nie pozwólcie mi umrzeć, proszę, proszę...». Powtarzał to raz po raz, powodując spore zamieszanie na oddziale. Ze znacznym trudem podaliśmy mu tlen i dożylnie aminofilinę, ale być może niepotrzebnie wycofaliśmy morfinę, bojąc się, że mogłaby utrudnić mu oddychanie. Potem odsunęliśmy się i patrzyliśmy bezradnie na niego, gdy krzyczał. Nagle przestał i osunął się na łóżko. Był martwy pół godziny po przyjęciu do szpitala. Co dziwne, najdokładniejsze badanie pośmiertne nie ujawniło żadnych nieprawidłowości i nie było też żadnych dowodów obrzęku płuc. Wszyscy uważaliśmy, że umarł z przerażenia”. Tym razem doktor Baker w konkluzji posuwa się do śmiałej spekulacji: „Być może granice zachodniej psychiatrii należy rozciągnąć, aby mogła objąć niektóre fenomeny percepcji pozazmysłowej?”<sup>3</sup>.

Chociaż niecelowe byłoby mnożenie w niniejszych rozważaniach przykładów angor animi, chciałbym jednak przytoczyć również przeżycie wspomnianego już badacza tego syndromu. Doktor Ryle – donosi cytowany artykuł z „The Lancet” – „był w stanie dokładnie opisać poczucie umierania i symptomy z nim związane. Najczęściej występowały, kiedy zapadał w przyjemny sen po pracy, która łączyła się z nadmiernym wysiłkiem i kiedy podwyższało

<sup>2</sup> J. C. B a k e r, *Angor Animi*, „The British Medical Journal” z 12 IX 1964, s. 688

<sup>3</sup> T e n ż e, *Scared to Death*, „The British Medical Journal” z 4 IX 1965, s. 591.

się jego ciśnienie krwi. Budziło go w takich przypadkach gwałtowne odczucie za mostkiem, rozprzestrzeniające się na głowę i szyję oraz w dół, na ramiona, powiązane z niedającym się opisać przekonaniem, że właśnie umiera. Nie występowało przy tym uczucie omdlewania czy utraty świadomości, nie pojawiały się też żadne dające się stwierdzić zmiany tętna czy koloru skóry”. Doznawane przez siebie sensacje doktor Ryle wyjaśniał w kategoriach medycznych i biologicznych: „Serce [...] w czasie anoksji mięśnia komunikuje – w postaci bólu i wtórnego zatrzymania ruchów ciała – zagrożenie, może też indukować odruchowe zahamowanie oddychania. Biologicznym celem tych objawów mogłyby być ostrzeżenie i ochrona”<sup>4</sup>.

W podobny sposób, choć nieco bardziej precyzyjnie, określa sens tego syndromu medyk nam współczesny. „Od Kartezjusza mamy skłonność, by wierzyć, że od podbródka w dół jesteśmy jedynie mięsem i kanalizacją. Angor animi wskazuje, że jest w nas coś więcej, że w jakiś sposób stajemy się świadomi, że zastawka przestała działać lub że w obrębie aorty rozwijają się szczelina czy «tętniak». Jako odczucie angor animi ma znaczną moc predykcyjną – z powodu przekonania pacjenta, że prawie umarł, zarządzam pilną tomografię klatki piersiowej”<sup>5</sup>.

Jeżeli zdecydowałem się przytoczyć szczegółowe opisy medyczne angor animi, to uczyniłem tak dlatego, że zjawisko to jest moim zdaniem wyraźnym emblematem pewnej osobliwej odmiany stanu lęku. W sensie pierwotnym – jak podaje *Słownik łacińsko-polski* – „angor” ma sens dosłowny: jest to „duszość, dławienie w gardle”<sup>6</sup>. Owo fizyczne odczucie rzutowane zostaje jednak na „strapienie, zgryzotę, niepokój, tęsknotę, strach”<sup>7</sup>. W angielskim tłumaczeniu „angor animi” często oddaje się jako „anguish of the soul”, czyli ból duszy. Wyrażenie to również łączy cielesne doznania z duchowym cierpieniem. *The Oxford English Dictionary* wskazuje, że słowo „anguish” pochodzi od starofrancuskiego „angustia”, oznaczającego „ciasność”, „cieśninę”. Warto przy tym zauważyć, że angielskie słowo „straits”, które znaczy „cieśnina”, wchodzi w skład wyrażen oznaczających ciężkie problemy czy tarapaty (np. „dire straits”), smutek, lęk, ból, czyli ma konotacje znaczeniowe słowa „distress”. Słownik ten odsyła też do łacińskiego słowa „angustus”, czyli „wąski”<sup>8</sup>. Owo bardzo już fizyczne odniesienie wydaje się przywoływać sytuację nacisku, dyskomfortu, a może nawet wymuszonego bezruchu.

<sup>4</sup> „Guy’s Hospital: Reports”, 1928, nr 78, s. 371, cyt. za: *Angor Animi*, s. 898.

<sup>5</sup> G. F r a n c i s, *Diary: Listening to the Heart*, „London Review of Books” 36(2014) nr 5 (z 6 III 2014), s. 38.

<sup>6</sup> Hasło „Angor”, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 191n.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Zob. hasło „Anguish”, w: *The Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1989, t. 1, s. 460.

Jeśli słowa „angor animi” oderwiemy od uwarunkowań medycznych, odnosząc je do kontekstu społecznego, to stają się one również metaforą sytuacji szczególnej, a mianowicie przekonania o bliskim unicestwieniu. Taką pewność śmierci mogą wykazywać nie tylko jednostki, ale całe kultury, społeczeństwa czy wspólnoty. Także w nich może występować owo przejmujące uczucie dławienia, ciasności i napięcia, niedające się przewyciężyć inaczej niż przez śmierć.

Opowiadanie *Bestia w dżungli*<sup>9</sup> jest powszechnie uważane za jedno z największych osiągnięć Henry’ego Jamesa. Autorka monografii twórczości Jamesa pisze: „*Bestia w dżungli* jest być może najbardziej radykalnym w twórczości Jamesa przedstawieniem tematu natury ludzkiej jako potencjalności, która nie może bądź nie chce przejawić się w świecie działania”<sup>10</sup>. Nic więc dziwnego, że opowiadanie to obrosło interpretacjami o charakterze przede wszystkim psychoanalitycznym. Prowokują do nich charakterystyczne osobowości występujących w nim postaci: egotycznego bohatera Johna Marchera i oddanej mu kobiety May Bartram. Skłaniają do nich też ulotne analogie między opowiadaniem a skomplikowanym i tajemniczym życiem Henry’ego Jamesa<sup>11</sup>. Interpretacje te dotyczą przede wszystkim subtelnej analizy stanów psychicznych bohaterów i często stanowią próbę odsłonięcia tajemnicy, którą skrywa główny bohater. Interpretatorzy zgadzają się na ogół, że Marcher stanowi poruszający przykład „życia nieprzeżytego”, ale różnią się co do przyczyn tej diagnozy. Spektrum interpretacji jest znaczne, poczynając od wskazania na skrywany i nieuświadomiony homoerotyzm bohatera<sup>12</sup>, poprzez podkreślanie jego niezdolności do sprostania powinnościom życia i wskazywanie na relacje władzy między bohaterami opowiadania<sup>13</sup>, aż do twierdzenia, że w twórczości Jamesa jest to „najbardziej przenikliwe opowiadanie na temat seksualnej i małżeńskiej bierności, niejasnej tożsamości płciowej i ulotnego prywatnego samooszustwa”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Zob. H. J a m e s, *Bestia w dżungli* w: tenże, *Daisy Miller. Wychowanek. Łgarz. Bestia w dżungli*, tłum. J. Olędzka, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 189-236.

<sup>10</sup> M. B e l l, *Meaning in Henry James*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, s. 256.

<sup>11</sup> Zob. B. Y o u n g, *The Beast in the Jungle: Henry James 1843-1916*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 5(2008) nr 4, s. 225-237.

<sup>12</sup> Zob. E. K o s o f s k y S e d g w i c k, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1990, szczególnie s. 182-212 (rozdz. 4, „The Beast in the Closet. James and the Writing of Homosexual Panic”).

<sup>13</sup> Zob. M.W. H e y n s, *The Double Narrative of „The Beast in the Jungle”: Ethical Plot, Ironic Plot, and the Play of Power*, w: *Enacting History in Henry James: Narrative, Power, and Ethics*, red. G. Buelens, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>14</sup> F. K a p l a n, *Henry James: The Imagination of Genius: A Biography*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, s. 456.

Moim zdaniem jednak opowiadanie to stanowi emblemat lęku innego rodzaju niż angor animi, a mianowicie lęku sprawiającego, że jesteśmy tak bardzo skoncentrowani na samym jego przedmiocie, że niczego poza nim nie zauważamy, nawet własnej śmierci. Zanim jednak szerzej przedstawię tę perspektywę, chciałbym w kilku zdaniach przypomnieć treść utworu Jamesa.

*Bestii w dżungli* nie da się oczywiście streścić, gdyż wyjątkowość tego opowiadania polega na tym, że nic się w nim nie dzieje. Jego substancję stanowią ulotne stany psychiczne, niedokończone rozmowy, niejasne przeżycia. Bohater opowiadania, John Marcher, spotyka przypadkiem kobietę, z którą zetknął się już wiele lat przedtem. Niezbyt dobrze jednak pamięta tamto spotkanie i przeżywa szok, kiedy May Bartram przypomina mu, że zwierzył się jej wówczas ze swojej najgłębiej skrywanej tajemnicy. Jest ona jedyną osobą, która o niej wie. „Jak pan to wtedy opisał? No, to było bardzo proste. Powiedział pan, że od najmłodszych lat był pan najmocniej przekonany, iż czeka na pana w życiu coś niezwykłego i dziwnego, coś strasznego może i niepojętego, co wcześniej czy później przytrafi się panu, że ma pan co do tego najgłębsze przeświadczenie i przeczucie i że to może pana zmiażdżyć”<sup>15</sup>. Od tego momentu między bohaterami rodzi się więź, która pozwala Marcherowi chociaż na chwilę przezwyciężyć lęk stanowiący jądro jego życia. Więż ta musi jednak pozostać szczególna, nie daje się skonwencjonalizować, musi pozostać niedookreślona. „Coś czyhało na niego w perspektywie zawitych, pogmatwanych miesięcy i lat – jak czająca się dżungli bestia. Było rzeczą bez wielkiego znaczenia, czy bestia ta miała go zabić, czy też sama zostać zabita. Zasadniczą rzeczą był nieuchronny skok bestii; a stąd płynął też zasadniczy wniosek, że subtelny mężczyzna nie pozwala, by na polowaniu na tygrysa towarzyszyła mu dama. Tak ostatecznie widział w wyobraźni swoje życie”<sup>16</sup>. Mijają lata, Marcher i Bartram spotykają się często, ale nic właściwie się między nimi nie zmienia. „Bestia” jest osią ich wspólnego życia, będącego ich jedynym „prawdziwym” życiem. Wszystko, co dzieje się na zewnątrz, James zbywa kilkoma zdaniem. Pewien ruch następuje, gdy May Bertram jest ciężko chora, bliska śmierci. W kilku relacjonowanych przez Jamesa rozmowach wspomina, że wie, co się stało, wie, że bestia skoczyła. Marcher pozostaje wobec tych wyznań bezradny, nie potrafi zrozumieć swojej wieloletniej przyjaciółki. Ich ostatnią rozmowę James przedstawia następująco:

– Nie jestem pewna, czy pan zrozumiał. Nie ma pan już na co czekać. To się stało.

[...]

<sup>15</sup> J a m e s, *Bestia w dżungli*, s. 196.

<sup>16</sup> Tamże, s. 202.

- Sądzi pani, że to przyszło jako pozytywne, określone wydarzenie o określonej nazwie i w określonym czasie?
- Pozytywne. Określone. Nie potrafię go nazwać, ale czas znam, o, tak! Poczul się znów zupełnie bezradny, zbity z tropu.
- Czy to przyszło niepostrzeżenie? Przyszło i przeszło obok mnie? Na wargach May Bertram pojawił się dziwny uśmiezek.
- O, nie, to nie przeszło obok pana.
- Ale jeśli ja tego nie dostrzegłem, jeśli to mnie nie dotknęło...
- Ach, to, że pan nie dostrzegł... – Zdawała się wahać chwilę, czy mówić dalej. – To, że pan tego nie dostrzegł, to najdziwniejsze w tej dziwnej sprawie. To coś najbardziej niezwykłego wśród niezwykłości<sup>17</sup>.

W tym momencie właściwie kończy się opowiadanie, zostaje jeszcze bolesna epifania bohatera, który w jakiś czas po śmierci May Bartram dostrzega sens, czy raczej brak sensu, swojego życia. „Ale niczyjego losu nie można zwyciężyć i w dniu, w którym powiedziała, że jego los się spełnił, ujrzała, jak nie zareagował na jej słowa, wpatrując się jedynie głupio w drogę ucieczki, którą mu ofiarowała. Ucieczką byłoby pokochać ją. Wtedy, wtedy by żył. Ona żyła – któż mógł stwierdzić teraz z jaką pasją? – bo kochała go dla niego samego, podczas gdy on nigdy nie myślał o niej (och, jak potwornie przytłaczała go teraz ta prawda!) inaczej, jak z chłodnym egoizmem i jedynie pod kątem jej użyteczności. [...] Bestia skoczyła, a on tego nie spostrzegł; skoczyła, kiedy ona w rozpacz odwróciła się od niego, a ślad jej, gdy opuszczał May, pozostał tam, gdzie miał pozostać”<sup>18</sup>.

W swej interpretacji chciałbym oderwać się od psychologii bohaterów, a może raczej potraktować tę psychologię jako wyraz pewnej szerszej tendencji nowoczesności. Henry James – jak wiadomo – był jednym z tych pisarzy, którzy najpełniej rozpoznali wczesną fazę nowoczesności i potrafili ukazać jej konstytutywne cechy. Jeśli w ten właśnie sposób czytać *Bestię w dżungli*, to ujawnia ona jedną z najbardziej charakterystycznych przypadłości tej epoki. Jest nią pusty, nieokreślony lęk, który sprawia, że życie zmienia się w czyste oczekiwanie na coś, co i tak nadejść nie może. Marcher w swojej niemożności życia prawdziwym życiem, rozpoznania tego, co ważne i co może stać się prawdziwym sensem jego istnienia, staje się ikoniczną postacią nowoczesności. Fantazmatyczny lęk, który dostarcza mu sensu życia, przytłacza go, ale jest jednocześnie fundamentem jego tożsamości. Znakiem nowoczesności jest ta właśnie alienacja jaźni i bezradność wobec własnych fantazmatów. Warto od razu rozwiać możliwe nieporozumienie. Marcher nie jest człowiekiem, który ucieka w codzienność przed spotkaniem z autentycznością własnego istnienia. Wręcz przeciwnie, jego życie jest ciągłą ucieczką przed codzien-

<sup>17</sup> Tamże, s. 224n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 236n.

nością, pozostaje skoncentrowane na lęku przed wydarzeniem, które musi nastąpić – przed bestią. To odniesienie do tajemnicy sprawia też, że Marcher czuje swoją wyjątkowość, czuje, że jego życie jest inne niż życie tych, którzy są dookoła, inne nawet niż życie May Bartram. W tym sensie jest ono autentycznym przeżyciem – przeżyciem autentycznym, ale jednak fałszywym, bo uniemożliwia mu nawiązanie więzi z kimś, kto go kocha. Uświadomienie sobie przez Marchera, jaką pomyłką było jego życie, stanowi jednocześnie jego koniec, jego angor animi.

Angor animi jest zatem momentem prawdy, zderzeniem z rzeczywistością, które dokonuje się za cenę unicestwienia. W gruncie rzeczy zakończenie opowiadania Jamesa taką właśnie sekwencję sugeruje. Płyta grobowa May Bartram przemawia do Marchera dobitniej niż ona sama była kiedykolwiek w stanie to uczynić. Początkiem ostatecznej porażki Marchera staje się zaś widok twarzy pewnego mężczyzny idącego przez cmentarz, twarzy, na której malują się bezbrzeżny smutek i rozpacz. To zetknięcie z autentycznym cierpieniem buduje moment prawdy, będący jednocześnie momentem klęski Marchera. Klęski, która jest wynikiem rozpoznania przez niego jego prawdziwej sytuacji.

#### HAMARTIA CZYLI MIĘDZY SAMOTNOŚCIĄ A SOLIDARNOŚCIĄ

W *Poetyce* w rozdziale poświęconym „zasadom tragiczności” Arystoteles wprowadza kategorię hamartii. Filozof pisze: „Skoro [...] struktura najpiękniejszej tragedii nie może być prosta, lecz zakłócona, i skoro musi być ona naśladowczym przedstawieniem zdarzeń budzących litość i trwogę [...] jasny stąd wniosek, że nie należy pokazywać ani ludzi nieposzlakowanych, popadających ze szczęścia w nieszczęście, gdyż to nie wzbudza litości ani trwogi, a tylko oburzenie, ani też zmiany losu ludzi niegodziwych z nieszczęścia w szczęście, bo nic nie jest bardziej obce duchowi tragedii niż taka właśnie struktura; nie spełnia ona warunków tragiczności, skoro nie sprawia ani przyjemności, ani nie wzbudza litości i trwogi. Podobnie też człowiek zbyt niegodziwy nie powinien popadać ze szczęścia w nieszczęście. [...] Los człowieka niegodziwego nie może więc budzić ani litości, ani trwogi. Pozostaje zatem wybór kogoś pośredniego między nimi. Takim bohaterem jest więc człowiek, który nie wyróżnia się osobiście ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś zbłądzenie [gr. hamartia – L.K.]. Należy on przy tym do ludzi cieszących się wielkim szacunkiem i powodzeniem, jak np. Edyp, Tyestes czy inni mężowie z takich rodów. Pięknie ułożona fabuła dramatyczna musi raczej posiadać

jedno rozwiązanie, a nie dwa, jak niektórzy sądzą. Zmiana losu nie powinna w niej przebiegać z nieszczęścia w szczęście, lecz przeciwnie, ze szczęścia w nieszczęście, i to nie z powodu nikczemności, ale ze względu na jakieś wielkie zbłądzenie (hamartia) takiego bohatera, o jakim była mowa, i raczej lepszego niż gorszego<sup>19</sup>. Jak wiadomo, pojęcie hamartii jest przedmiotem wielu interpretacji, które różnią się przede wszystkim w ocenie stopnia, w jakim wina tragiczna jest zawiniona, a w jakim pozostaje ona zrzędzeniem losu<sup>20</sup>. Zdaniem Nancy Sherman hamartia jest błędem czy nawet winą, jaką zaciągnąć może każdy z nas ze względu na to właśnie, że jesteśmy istotami ludzkimi. „W przeanalizowanych przez nas przykładach występki czy też zło na pewno nie są wewnętrznymi elementami hamartii. Wszystkie te przykłady ukazują, że bohater tragedii może błędzić z powodu niewiedzy, której jest w jakimś stopniu winny. Gdyby tylko Fedra była bardziej ostrożna w tym, kogo wybiera na powiernika, Dejanira mniej zazdrośna o Herkulesa, a Kreon nie tak bardzo przywiązany do niezmiennych zasad politycznych. Taka jest nasza reakcja na te postacie. Nie musi ona jednak budzić w nas mniejszej litości. Jest raczej wyrazem dostrzeżenia przez nas ludzkiego charakteru protagonistów oraz ich naturalności, choć też niedoskonałości pewnych ich skłonności czy wyborów. Nie jest to jednak wyraz potępienia”<sup>21</sup>.

Życie Marchera z *Bestii w dżungli* jest przykładem hamartii właśnie ze względu na nierozpoznanie przez niego jego własnej sytuacji, jego prawdziwego życia. Zarazem jednak hamartia pozostaje w pewnym sensie wpisana w jego los, staje się znakiem jego egzystencji. Jeśli Marcher jest ikoniczną postacią nowoczesności, to hamartia jest ikoną życia nowoczesnego. W nowoczesności hamartia się demokratyzuje, staje się udziałem setek tysięcy, milionów ludzi.

Taki jest skutek samej struktury nowoczesności. Jednym z głównych jej odkryć okazało się bowiem ujawnienie codzienności jako szczególnej sfery ludzkiej egzystencji<sup>22</sup>. Odkrycie tego, że żyjemy w codzienności, miało daleko idące konsekwencje dla funkcjonowania jednostek. Jeśli miejscem egzystencji jednostek staje się codzienność, to muszą one odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie, czy codzienność jest rzeczywiście jedynym wymiarem świata egzystencji, czy też istnieje „coś” poza nią, coś, co mogłoby dostarczyć odpo-

<sup>19</sup> A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, 1452 b-1453 a, tłum. H. Podbielski, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 6, *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, tłum. L. Piotrowicz i in., PWN, Warszawa 2001, s. 592n.

<sup>20</sup> Zob. N. S h e r m a n, *Hamartia and Virtue*, w: *Aristotle's Poetics*, red. A. Oksenberg Rorty, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, s. 177-196.

<sup>21</sup> Tamże, s. 189.

<sup>22</sup> Por. L. K o c z a n o w i c z, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 74-94.

wiedzi na pytanie o jej naturę. Aby jednak móc poradzić sobie z tym pytaniem, musimy najpierw zastanowić się nad naturą codzienności.

Badacze wskazują, że w pojęciu codzienności zawiera się pewna ambiwalencja. Życie codzienne to „z jednej strony te czynności, które powtarzamy najczęściej, te podróże, które najczęściej odbywamy, te przestrzenie, w których najczęściej przebywamy, wszystko to, co składa się w sensie dosłownym na nasze przejście w kolejny dzień. Jest to krajobraz nam najbliższy, świat, z którym mamy najbardziej bezpośredni kontakt. Za tym ilościowym sensem skrada się jednak inny, nigdy niepozostający zbyt daleko: to, co wykonujemy codziennie, jako wartość i jakość – codzienność. To w tym właśnie sensie najczęściej odbywane podróże mogą nieść ze sobą ciężar śmiertelnej nudy, przestrzenie, w których najczęściej przebywamy, okazywać się więzieniem, a najczęściej powtarzane czynności – przytłaczającą rutyną. To w tym właśnie sensie codzienność życia codziennego może być doświadczana jako schronienie, może zadziwiać, dostarczać przyjemności, zachwycać lub też przygnębiać. A być może jej szczególną jakością jest właśnie brak jakości. Być może jest ona właśnie tym, co niedostrzegane, niepozorne, nierzucające się w oczy”<sup>23</sup>. Owa ambiwalencja codzienności sprawia, że istnieć mogą i w istocie istnieją różne sposoby jej „zamieszkiwania”, w których odzwierciedlają się sposoby jej istnienia-dla-nas. Najciekawszym spośród nich wydaje się przezroczystość codzienności. Na temat tego, że jest ona jedynie pozorna, że kryje się pod nią głębia „innej rzeczywistości”, która domaga się od nas określenia naszej drogi życia, powiedziano już wiele. Przez wieki kultura Zachodu, w szczególności filozofia, próbowała uchwycić, co dzieje się pod powierzchnią zjawisk. Uważano, że chaos wielu głosów kryje głębsze sensy, które dostrzec mogą jedynie wybrani. Na dzieje kultury można zatem patrzeć jako na nieustanną konfrontację głębi z powierzchnią. Nigdy nie udało się uzgodnić wspólnego stanowiska dotyczącego opisu tego, co się w owej głębi kryje, i podawano różne, na ogół sprzeczne diagnozy. Współcześnie jednak w traktowaniu tego problemu dokonał się pewien zwrot. Chociaż wiele można by mówić na temat jego podłoża i przyczyn, istotny pozostaje jego wynik, który jest pewny: istnieje jedynie powierzchnia, głębi nie ma, a jej poszukiwanie jest nie tylko pogonią za iluzją, ale co więcej, jest niebezpieczne społecznie, ponieważ może prowadzić do jakiejś postaci ideologii wykluczenia. Najbardziej chyba znanej eksplikacji tego stanowiska dostarcza filozofia Ludwiga Wittgensteina. W słynnym fragmencie *Dociekań filozoficznych* wskazuje on, że w próbach poszukiwania uzasadnień dla naszego działania musimy się w jakimś momencie zatrzymać. „Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel

<sup>23</sup> B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, Routledge, London–New York 2002, s. 1.

zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: «Po prostu tak właśnie postępuję»<sup>24</sup>. „Po prostu tak właśnie postępuję” – słowa te mogłyby stać się wyzwaniem dla tych, którzy za wszelką cenę poszukują wyjaśnień zakorzenionych w czymś innym niż dostępna nam w działaniu rzeczywistość. Filozofia Wittgensteina, jak wiadomo, jest terapią, jedną z wielu kuracji, jakie na przestrzeni dziejów filozofowie proponowali ludzkim istotom. Terapie te na ogół miały na celu opanowanie własnego życia, pozbycie się fałszywych przekonań, które utrudniają im zrozumienie ich prawdziwej sytuacji. Terapia proponowana przez Wittgensteina jest w tym szeregu przypadkiem szczególnym. Nie kieruje ona naszego wzroku ku ukrytym rzeczywistościom, ale proponuje raczej pozbycie się problemów, które narzuca filozofia klasyczna<sup>25</sup>.

Jeżeli spojrzymy na nowoczesną codzienność z perspektywy tej filozofii, to może się nam ona jawić jako płątanina niepowiązanych z sobą gier językowych, w które się wikłamy, starając się bezskutecznie zrozumieć, co może za nimi stać. Owo pragnienie zrozumienia własnej sytuacji w ambiwalencji codzienności stanowi właśnie wyzwanie dla nowoczesnej hamartii. Dobitny jej przykład stanowi opowiadanie Alberta Camusa *Jonas albo artysta przy pracy*<sup>26</sup>. Opowiadanie jest historią życia Gilberta Jonasa, wziętego malarza, który wierzy w swoją szczęśliwą gwiazdę. Obserwujemy jego dzieje, które zdają się potwierdzać to przekonanie: jego karierę, uznanie, jakim się cieszy, szczęśliwą rodzinę. W jakimś momencie jednak wszystko zaczyna się niepostrzeżenie zmieniać, załamuje się kariera, rodzina zajmuje się sobą, dla bohatera nie ma już w niej miejsca. Jonas wycofuje się na ciemną antresolę, gdzie – jak z uporem twierdzi – pracuje nad nowym obrazem. W końcu zaniepokojona jego stanem żona wzywa lekarza, który stwierdza, że artysta przyjdzie wkrótce do siebie, a jego choroba to efekt przepracowania. Najbliższy mu człowiek, przyjaciel z dzieciństwa Rateau, patrzy na obraz, który Jonas malował przez cały czas, kiedy żył w odosobnieniu: „W drugim pokoju Rateau patrzył na płótno całkowicie białe, pośrodku którego Jonas napisał małymi literami jedno słowo; można je było odcyfrować, ale nie wiadomo, jak należało je czytać: «solitaire» czy «solidaire»<sup>27</sup>.

Samotność i solidarność – to właśnie między tymi biegunami oscyluje nowoczesna hamartia. Jonas, bohater opowiadania Camusa, angażował się w wiele akcji politycznych, podpisując niezliczone protesty przeciwko ła-

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 217, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 125.

<sup>25</sup> Zob. P. Dehnel, *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filozoficznych” – studia*, PWN, Warszawa 2014.

<sup>26</sup> Zob. A. Camus, *Jonas albo artysta przy pracy*, w: tenże, *Wygnanie i królestwo*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1992, s. 79-113.

<sup>27</sup> Tamże, s. 113.

manii praw człowieka, i w pomoc dla prześladowanych. Można sądzić, że jego wina tragiczna tkwiła w tym, iż nie potrafił dostrzec, jak bardzo pozorną była owa solidarność, jak dalece nie rozpoznawał swojej sytuacji, jak bardzo potrzebował samotności, której też straszliwie się bał. Marcher, główna postać opowiadania Jamesa, pieczołowicie buduje swą samotność, ale jego wina tragiczna nie jest mniejsza. Całkowite odcięcie się od świata zewnętrznego prowadzi go do bolesnej, nieodwracalnej porażki, której źródłem jest lęk przed najbardziej elementarną solidarnością. Zbyt późno orientuje się, że nie dostrzegł w niej szansy na odmianę swojego losu. Obaj, i Jonas, i Marcher, nie są złymi ludźmi, „chcą dobrze”, ale w ich życiu tkwi gdzieś błąd.

Jeśli pytamy teraz, skąd wziął się ów błąd, ale też, czym on jest, czy jest w istocie błędem, winą czy zaniedbaniem, a może po prostu nieuwagą, to musimy powrócić do natury nowoczesnej codzienności. Autor przywoływanej już książki na jej temat powołuje się na postać słynnego detektywa Sherlocka Holmesa jako wybitnego badacza codzienności, odsłaniającego jej tajemnice<sup>28</sup>. Detektyw ów, jak zapewne pamiętamy, znudzony jest codziennym życiem, ucieka od niego w narkotyki i rozwiązywanie zagadek kryminalnych, które stanowią wyzwanie dla jego inteligencji, tłamszonej przez przerażającą nudę codzienności. Jak jednak podkreśla Ben Highmore, to właśnie w codzienności zawiązują się wszelkie intrygi, które prowadzą do zbrodni. W samym centrum nużącego świata życia codziennego Holmes odkrywa niezwykle wydarzenia i odczytuje przerażające tajemnice. Paradoks polega na tym, że w ostatecznym rachunku genialny detektyw powraca do banalnej codzienności – ujawnia, że to, co wydaje się cudowne i tajemnicze, jeśli zostaje prawidłowo rozszyfrowane, okazuje się po prostu rozszerzeniem życia codziennego. Narzędziem pozwalającym dokonać tej operacji jest metoda, którą Holmes stosuje w prowadzonych śledztwach. „Metoda ta powinna, zdaniem Holmesa, być przedmiotem właściwych traktatów naukowych, nie zaś błahej i melodramatycznej powieści kryminalnej. Do tajemnicy codzienności Holmes przykłada kategorię odczarowania charakterystyczną dla racjonalizmu. Jego «dar» jest ni mniej, ni więcej, tylko zastosowaniem racjonalistycznych i naukowych zasad do pozornie nierozwiązywalnych przypadków, które bada. Jeśli zachwyca się dziwną i tajemniczą stroną codzienności, to jeszcze bardziej zachwyca go jej odczarowanie dzięki racjonalizmowi. Ale to właśnie ów racjonalizm przekształca to, co nieznaczące i codzienne, w szyfry niezwykłości. Podejście Holmesa do codzienności tworzy tajemnicę, ale jednocześnie ją demistyfikuje”<sup>29</sup>.

Jeżeli spojrzeć na życie codzienne z tej perspektywy, to jawi się ono jako miejsce szczególne. Miejsce, w którym nakłada się i przenika to, co zwykłe

<sup>28</sup> Por. Highmore, dz. cyt., s. 2-5.

<sup>29</sup> Tamże, s. 4.

i przewidywalne, z tym, co tajemnicze i wymykające się racjonalnemu ujęciu. Bezpieczeństwo codzienności jawi się wtedy jako pozór, a nawet iluzja, która w każdej chwili może zniknąć, otwierając wrota katastrofie.

### ŻYCIE NA KRAWĘDZI OTCHŁANI SPOŁECZEŃSTWO RYZYKA I KULTURA LĘKU

Charlesa Baudelaire'a często określa się poetą nowoczesności. W jego utworach nabiera ona dramatycznego wymiaru: poprzez jej codzienność przezierna inna rzeczywistość, która w swoim chwilowym istnieniu ujawnia tajemnicę i ukryte możliwości. Słynna fraza „Błyskawica... i noc!”<sup>30</sup> z wiersza *Do przechodzącej* w najbardziej skondensowany sposób przedstawia dramat nowoczesności. Spotkana w tłumie miejskim Paryża piękna i tajemnicza kobieta jest kontrapunktem dla codzienności, stanowi obietnicę innego życia, która znika, przesłonięta mrokiem codzienności. Twórczość Baudelaire'a odnosi się do stosunkowo wczesnej fazy nowoczesności, w której jednak wyraźnie można już zauważyć wiele spośród jej sprzeczności i ambiwalencji. Przecucie katastrofy – wpisane w samo pojęcie nowoczesności – znalazło swą poetycką transformację w wierszu *Otchłań*:

Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie.  
Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie,  
Słowo! I nieraz czuję, gdy mi Przerazenie  
Podnosi włos na głowie, jej wichru powianie.

W górze i w dole, zewsząd pustka i milczenie,  
Przestrzeń straszliwa, w której czujemy spętanie...  
Bóg palcem mądrym w nocy mych mglistym tumanie  
Kreśli wielokształtnego koszmaru widzenie.

Boje się snu, jak można bać się wielkiej dziury,  
Pełnej trwóg, prowadzącej w świat nie wiedzieć który.  
Już tylko nieskończoność widzę z wszystkich okien,

I mój duch nawiedzany ciągłymi zawroty  
Zazdrośnie tęskni za nicości snem głębokim.  
Ach! Nigdy nie wyjść poza Liczby i Istoty!<sup>31</sup>

Postać Blaise'a Pascala Baudelaire z genialną intuicją odnosi do problemów, z którymi zmagają się nowoczesność. W swoich pismach, przede wszystkim w *Myślach*, Pascal dostrzegł coś, co później stało się głównym problemem

<sup>30</sup> Ch. Baudelaire, *Do przechodzącej*, tłum. M. Jasturn, w: tenże, *Kwiaty zła*, tłum. M. Jasturn i in., oprac. M. Jasturn, PIW, Warszawa 1981, s. 89.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Otchłań*, tłum. M. Jasturn, w: tenże, *Kwiaty zła*, s. 116.

nowoczesności, czyli istotę racjonalizmu oraz jego ograniczenia. Biograficzna anegdota o przepaści, której obecność Pascal wyczuwał przez cały czas obok siebie, łączy się z metaforyką przepaści egzystencjalnej i próżni życia ludzkiego bez Boga, tworząc sugestywny obraz. Przynosi on gorzką wiedzę o tym, że pragnienie pozostania w bezpiecznym świecie policzalnych przedmiotów nigdy nie zostanie zaspokojone – i nie przestanie być źródłem lęku.

Podobnie jak hamartia, odczucia skryształizowane w poetyckich obrazach Baudelaire'a demokratyzują się, a Pascalowska otchłań staje się zjawiskiem społecznym, odkrywanym i opisywanym przez socjologów. W swojej książce o powieści detektywistycznej Luc Boltanski stawia tezę, że samo powstanie tego gatunku literackiego było możliwe jedynie dzięki odsłonięciu niestabilnej natury rzeczywistości w nowoczesności. Rzeczywistość jest przez francuskiego socjologa definiowana jako poczucie, że można liczyć na istnienie pewnych regularności, które przejawiają się niezależnie od pojedynczych i niepowtarzalnych sytuacji czy zdarzeń<sup>32</sup>. Podejście do rzeczywistości charakterystyczne dla epoki nowoczesności – twierdzi Boltanski – charakteryzuje szczególna ambiwalencja: z jednej strony nigdy wcześniej nie przedstawiano rzeczywistości jako tak wydajnej, tak dobrze zorganizowanej i tak przewidywalnej, z drugiej zaś oczywista dla wszystkich jest jej kruchość. Ambiwalencja ta stanowi źródło lęku, który nigdy wcześniej nie występował tak intensywnie i na taką skalę. Ów lęk, owa niepewność co do realności rzeczywistości, to – zdaniem Boltanskiego – podstawa sukcesu powieści kryminalnej, która lęki tego rodzaju transformuje i w jakimś sensie oswaja. Przez pryzmat powieści kryminalnej Boltanski ujawnia zatem lęki nowoczesności, szczególnie te, które ukryte są w pozornie neutralnej i niewzruszonej codzienności. Z perspektywy tej można bowiem bez trudu utożsamić rzeczywistość z codziennością, z jej regularnością i przewidywalnością. Powieść kryminalna odsłania pozorną strukturę codzienności, ale jednocześnie w konkluzji na ogół ponownie ją normalizuje. Powieść kryminalna ujawnia obawę wypływającą z nieprzewidywalności życia codziennego, ale jednocześnie łagodzi ten lęk przez przywołanie instytucji, które stoją na straży prawidłowego przebiegu zdarzeń. Funkcję tę powieść kryminalna pełniła już u początku nowoczesności. Nieprzypadkowo zapewne ulubionym pisarzem Baudelaire'a był Edgar Allan Poe, którego można uznać za twórcę nowoczesnej powieści kryminalnej.

Najbardziej jednak systematycznego opisu niestabilnej natury nowoczesności dostarczają prace Ulricha Becka, przede wszystkim *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*<sup>33</sup>. W rozdziale przedstawiającym ogólną

<sup>32</sup> Zob. L. Boltanski, *Énigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes*, Gallimard, Paris 2012.

<sup>33</sup> Zob. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.

charakterystykę społeczeństwa ryzyka Beck pisze: „W społeczeństwie ryzyka, stopniowo albo skokowo [...] powstaje polityczny potencjał katastrof. Obrona przed nimi i sprawowanie kontroli mogą obejmować reorganizację władzy i kompetencji. Społeczeństwo ryzyka jest społeczeństwem katastrof. Zagroźa mu to, że stany wyjątkowe stają się normalnymi”<sup>34</sup>. W tej oraz w innych pracach Beck ukazuje wpływ życia w cieniu katastrofy na relacje władzy w społeczeństwie demokratycznym, ale też na relacje między ludźmi w życiu codziennym<sup>35</sup>. Społeczeństwo ryzyka może, jego zdaniem, mieć ożywcze skutki dla relacji intymnych, gdyż uwalnia od serwitutów narzucanych w poprzednich epokach przez strukturę społeczną i systemy wartości w nich obowiązujące. Posługując się kategorią wprowadzoną przez bliskiego Ulrichowi Beckowi Anthony’ego Giddensa, można powiedzieć, że w ten sposób pojawiają się warunki dla zaistnienia „czystych relacji”<sup>36</sup>. Czyste relacje oparte na uczuciu stwarzają po raz pierwszy szansę na demokratyzację życia codziennego, w którym będziemy mogli realizować swoje autentyczne pasje i potrzeby. Życie na krawędzi otchłani ukazuje zatem pozytywne oblicze. Staje się szansą na ujawnienie potencjału emancypacyjnego, na odnowę relacji międzyludzkich. Giddens kończy swe rozważania o przemianach intymności w ostrożnie optymistycznym tonie: „Nie wiadomo, czy instytucje demokratyczne rozwiną się na poziomie globalnym, czy też świat polityki będzie zmierzał w kierunku groźnej dla całej planety autodestrukcji. Nie wiadomo, czy relacje seksualne staną się ziemią jałową przelotnych znajomości, naznaczoną tyleż miłością, co antypatią, i napiętnowaną przemocą. W obu kwestiach są zasadne podstawy do optymizmu, ale należymy do kultury, która odrzuciła koncepcję przeznaczenia, gdzie na przyszłość trzeba pracować, mając świadomość ryzyka, jakie niosą nasze wybory. Wynik otwartego, globalnego projektu nowoczesności jest uzależniony od naszych codziennych eksperymentów, które były przedmiotem tej książki”<sup>37</sup>.

Filozoficzne analizy tego samego zjawiska są na ogół dużo bardziej dramatyczne i nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że katastrofa już się dokonała i że żyjemy w społeczeństwie stanu wyjątkowego. Najbardziej znanym zwolennikiem takiej tezy jest Giorgio Agamben, który stwierdza wręcz, że „obóz, a nie państwo, jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”<sup>38</sup>. Nie

<sup>34</sup> Tamże, s. 33.

<sup>35</sup> Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; c i ż, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.

<sup>36</sup> Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.

<sup>37</sup> Tamże, s. 231.

<sup>38</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 247.

ma wątpliwości, na co zresztą zwracają uwagę krytycy, że teza ta, rozumiana dosłownie, jest absurdalna<sup>39</sup>. Sądzę jednak, że wypowiedź ta ujawnia raczej skondensowany lęk, jaki stał się udziałem ludzi w późnej nowoczesności, niż realną ocenę stanu polityki. Kultura lęku, kultura angor animi, musi znaleźć swój wyraz nie tylko w rozproszonych analizach życia codziennego, ale też w dramatycznych, wszechobjmujących konstatacjach.

Obie wizje teraźniejszości i przyszłości, nawet jeśli są tak samo motywowane, różnią się znacznie sposobami ekspresji lęku. Nie ma jednak przepaści między ostrożnym optymizmem Becka czy Giddensa a apokaliptycznym katastrofizmem Agambena. W obu przypadkach mamy wszak do czynienia z obawą, że świat, który znaliśmy, skończył się, a przyszłość jest „bestią w dżungli”, by odwołać się do metaforyki opowiadania Jamesa. Jeśli opowiadanie to ma jakiś morał, to jest nim odwołanie do straconej przez bohatera szansy na solidarność na poziomie najbardziej elementarnym. Bohater, sparaliżowany lękiem, szansy tej nie był w stanie wykorzystać, ale czytelnik wciąż zdolny jest do zmiany swojego życia.

---

<sup>39</sup> Por. E. L a c l a u, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, w: *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, California, 2007, s. 22.