

Ireneusz Gielata
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
ireneusz1@poczta.onet.pl

Wspólnota jutra. O „polityce dojmującej bliskości”

1.

Pytanie o jutro odnosi się do tego, co nadchodzi, a zarazem do tego, co już zaszło. Myśląc o jutrze, zwracam się ku przeszłości, ku temu, co zaistniało kiedyś, do czegoś, co zasadniczo określa sposób widzenia tego, co przed nami. Jutro sytuuje mnie zawsze wobec wczoraj. A to oznacza, że kierując dziś moją uwagę na to, co przed nami, pytając o wspólnotę jutra, o jej możliwy kształt w przyszłości, muszę odnieść się i do tego, co za nami – do wcześniejszych prób myślenia o formach bycia razem. Ten, kto próbuje pomyśleć jutro, przegląda się w Derridiańskiej „figurze dziedzica”, która dziedziczenie bezwarunkowo wiąże z nakazem zobowiązania. „Tylko byt skończony dziedziczy – podkreśla Jacques Derrida – a jego skończoność *zobowiązuje go*” i „podwójnie zadłuża”:

Jesteśmy odpowiedzialni wobec czegoś, co przyszło przed nami, ale i wobec czegoś, co dopiero ma nadejść, a więc jest jeszcze *przed nami*. Dwa razy *przed*, *przed* tym, co *jest winny* raz na zawsze, dziedzic jest zadłużony podwójnie. Zawsze chodzi tu o jakąś anachronię: wyprzedzać coś, co nas wyprzedza, i wyprzedzać nawet samo imię!¹

Pytanie o jutro... o jutro wspólnoty jest więc zobowiązaniem wobec zbliżającego się czasu i czasu minionego. Nośność tego zobowiązania ujawnia

¹ Zob. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016, s. 15–16.

nia jednak dopiero pytanie o jutro, które nie pyta o to, jakie ono będzie, lecz „z czego zrobione będzie”. W takiej postaci pojawia się to pytanie w tytule książki-dialogu Elizabeth Roudinesco z Jacquesem Derridą. W jej *Przedmowie* czytamy:

„Z czego zrobione będzie jutro” – pyta Victor Hugo w jednym z poematów ze zbioru *Pieśni zmierzchu*. I podkreśla we wstępie: „wszystko jest dzisiaj w stanie schyłku, idee i rzeczy, w społeczeństwie, jak i w jednostce. Jaką naturę ma ten schyłek? Co będzie później?”²

Pytając o to: „z czego zrobione będzie jutro”, nie patrzę zatem na przyszłość jako na coś, co ma nadejść w całej swojej przypadkowości i nieodgadnioności, ale jak na coś, co można już dziś zacząć chcieć budować albo przynajmniej obmyślać. Jutro wspólnoty staje się więc zobowiązaniem wobec teraz. Nadchodzące formy życia razem, to, z czego ostatecznie zostaną one zrobione, a więc na jakich opierać się będą fundamentach czy podstawach, mogą już dziś przyjmować swą niepewną postać – zgoda, często utopijną, ale utopia to projekt, który poprzez niepodobieństwo jego urzeczywistnienia wyostreza rzeczywisty obraz świata, pokazuje coś, czego inaczej zobaczyć się nie daje; nie można więc poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, „z czego będzie zrobione jutro”, nie włączając w to pracę myśli utopijnej.

Pytanie, które stawia Hugo: „co będzie później?”, zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz. Otóż jest to pytanie zrodzone z poczucia kresu dotąd obowiązujących idei i rzeczy, które utraciły swą moc scalania jednostek i wiązania ich w społeczne wspólnoty. A takie pytanie zgodnie z intencją pisarza należy uznać za głos „pieśni zmierzchu”, który wieńcząc schyłek, jednocześnie próbuje przeniknąć jego istotę. Tym samym taki głos staje się ostatecznie diagnozą jakiegoś *dzisiaj* i tego wszystkiego, co nadało mu taki a nie inny wymiar, a zarazem poszukiwaniem pośród minionych idei i rzeczy czegoś, co może stanowić budulec jutra.

2.

„Jak żyć wspólnie?” to tytuł cyklu wykładów, które wygłosił Roland Barthes w Collège de France w 1977 roku. Pytanie to zapożycza Michał Herer w pierwszym rozdziale książki *Pochwała przyjaźni*, która ukazała się zaledwie parę miesięcy temu w ramach konkursu o nazwie „*Pomyśleć wspólnotę*”³. Ten ważny głos jest próbą określenia nowej formy międzyludzkiego

² Tamże, s. 7.

³ Zob. M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 12–13.

współ-życia, „pomyślenia” możliwości zaistnienia jakiejś społecznie jednoczącej zasady, niwelującej życie obok. Herer wielokrotnie powtarza, że:

Chodzi wszak o samą zasadę społecznej spójności, to, co „trzyma razem” ludzi żyjących w danym społeczeństwie, i to nie tylko tych, którzy przybywają z zewnątrz, uciekając przed wojną, głodem itp. Każda jednostka integruje się ze społeczeństwem w procesie socjalizacji – pytanie, według jakiego wzoru, i czy model ten będzie efektywny również w sytuacji napływu ludzi, którzy wcześniej socjalizowali się w innych warunkach⁴.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o możliwość stworzenia „innej zasady integracji”, Herer wskazuje na przyjaźń, a ta według niego „oznacza poszanowanie, ale nie tożsamości, lecz autonomii innego, przyznanie mu prawa do stania się kimś innym, niż jest, widzenia w nim zawsze więcej niż to, co się da sprowadzić do bycia «mułzumaninem», «prawicowcem», «kobietą» itd.”⁵. „Kultura przyjaźni”, której zarys odnajdujemy w „pochwalę” Herera, mierzy się z dzisiejszą dominacją twardych prawideł rynku i odradzaniem się w Europie, jak i w innych częściach świata, nastrojów nacjonalistycznych. Herer, jak dwa wieki wcześniej Hugo, wie, że formułuje swe pytanie o wspólnotę jutra w chwili schyłku, w momencie wyłaniania się wspólnot opartych na regułach zaprzeczających idei bycia razem.

Moja rodzina, nasz naród – podkreśla Herer – dbamy o interesy naszej rodziny i naszego narodu, a z resztą świata możemy co najwyżej zawierać taktyczne sojusze, by interes ten był tym lepiej zabezpieczony. Właśnie to mają na myśli socjologowie i psychologowie społeczni, gdy w odniesieniu do rodziny mówią o «amoralnym familizmie». Wobec tego, co nie-nasze, nie mamy żadnych zobowiązań⁶.

Egoizm wspólnot rodzinnych, zaprzątniętych troską jedynie o to, co nasze, grzęźnięcie wspólnot państwowych w narodowej swojskości, odgradzającej szczelnym murem od tego, co obce i inne, ogołaca dzisiejsze formy wspólnotowe z tego, co stanowi o ich istocie: z bycia razem, a przez to skazuje człowieka na życie obok, pomiędzy albo – co chyba najgorsze – naprzeciw. Ów brak Herer chce zapęłnić przez dążenie do „wykształcenia nowej formy wspólnego życia” – formy opartej „na potrzebie odnowienia *kultury przyjaźni*”⁷. Zaznacza od razu, że jest to tylko hipoteza, a może bardziej coś w rodzaju intuicyjnego namysłu nad nowoczesną anomią, dla której

⁴ Tamże, s. 87.

⁵ Tamże, s. 88.

⁶ Tamże, s. 18.

⁷ Tamże, s. 21.

przeciwwą stać się ma wspólnota jutra osadzona na podstawie „powrotu do etosu przyjaźni i nasycenia nią naszych wzajemnych, ludzkich, a być może także pozaludzkich stosunków”⁸. To ostatnie stwierdzenie sugeruje, że obszar wspólnotowej „kultury przyjaźni” można rozciągnąć też na inne żywe organizmy – zwierzęta i rośliny, a może nawet i na nieorganiczne: góry czy rzeki?

Ostatecznie pytanie o możliwość stworzenia „kultury przyjaźni” prowadzi Herera do pytania o możliwość zaistnienia innej polityki, a mianowicie takiej, która poprzez praktykowanie przyjaźni budowałaby przestrzeń do życia razem. Jest to miejsce w *Pochwale przyjaźni* szczególnie ważne, wskazuje bowiem na to, że każda próba przekształcenia idei życia wspólnotowego w praktykę politycznego działania nieuchronnie wikła nas w aporię wyznaczoną przez Carla Schmitta. Przypominam, w *Pojęciu polityczności* bezwzględnie stwierdził, że „specyficzne polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie *przyjaciela* i *wroga*”⁹. A zatem jak wpisać praktykę polityki przyjaźni w rozróżnienie: na tych, co są swoi, i na tych innych, będących od zawsze i na zawsze naszymi wrogami? W związku z tym Herer pyta:

Czy jednak nie dałoby się, przynajmniej na próbę, odwrócić tego schematu i zaproponować – zgoła nieostrożnie, a w każdym razie dużo bardziej wprost – innego rozumienia przyjaźni, które jednocześnie nie czyniłoby z niej czegoś nie-z-tego-świata?¹⁰

I udziela odpowiedzi:

Próba tego rodzaju powinna polegać przede wszystkim na radykalnym odejściu od Schmitta i jego rozumienia polityki, na zastąpieniu go całkiem odmiennym, w pewnym sensie przeciwstawnym rozumieniem. Miejsce transcendentalnej zasady wrogości, wyprzedzającej nawet samo rozróżnienie na wroga i przyjaciela i dopiero je umożliwiającej jako zasada wojny czy konfliktu, musi zająć wyższa zasada przyjaźni. Ona również powinna być transcendentalną podstawą zarówno politycznych aliansów, jak i sporów czy walk. Bez tych ostatnich społeczeństwo przyjaciół okazałoby się w najlepszym razie fikcją, w najgorszym zaś – przestrzenią, w której konflikt jest sztucznie tłumiony w imię niezakłóconej harmonii¹¹.

⁸ Zob. tamże, s. 21–22.

⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. i wstęp M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 254.

¹⁰ M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, s. 82–83.

¹¹ Tamże, s. 83.

Myśląc o jakiejś innej wspólnotcie, o stworzeniu politycznych warunków umożliwiających jej powstanie, należy wykraczać poza twardą logikę Schmitta, według której cała rzeczywistość polityczna zasadza się na nieredukowalnym rozróżnieniu na „*przyjaciela i wroga*”. Herer nie ukrywa, że jest to rzecz trudna, być może niewykonalna; nie można jednak zaprzestać podejmowania tego rodzaju prób. Każda z nich, jak chociażby próba stworzenia polityki przyjaźni, nawet gdy ociera się o utopię, podważa zasadę wrogości, a przez to czyni w niej jakiś wyłom, rozstęp, otwierając prześwit na istnienie innych możliwości. Powtórzmy raz jeszcze za Michałem Hererem – „czy jednak nie dałoby się, przynajmniej na próbę, odwrócić bezwzględne rozróżnienie Schmitta i zaproponować, zgoła nieostrożnie...”.

3.

Zacznijmy od Rilkego, a dokładnie od jednej z uwag z *Notatek o melodii rzeczy*:

Gdy dwie albo trzy osoby przybliżają się do siebie, nie stają się sobie jeszcze w ten sposób bliskie. Są jak marionetki, których sznurki tkwią w różnych rękach. Dopiero gdy wszystkich poprowadzi *jedna i ta sama* ręka, powstanie wspólnota, a postacie zaczną się sobie kłaniać lub okładać pięściami. Podobnie i siła człowieka tkwi we władnej i wszechmocnej ręce lalkarza pociągającego za jego sznurki¹².

A zatem wspólnota bycia razem to życie w bliskości. Nie doświadcza się jej jednak poprzez fizyczny kontakt. To, że jednostki „przybliżają się do siebie”, łącząc w mniejsze bądź większe grupy, wcale nie oznacza życia w zażyłym sąsiedztwie. Żyjąc wokół innych, każda z nich nadal żyje osobno, obok drugiego, a nie z nim. Dlaczego?

Odpowiedź zawarł Rilke w figurze marionetki. Bycie człowieka określa „władna i wszechmocna” ręka lalkarza pociągająca za sznurki. Jakiekolwiek więzi społeczne zawiązują się zatem pomiędzy marionetkami, z których każdą kieruje jej własna ręka. Z tego powodu ludzie, mieszając się ze sobą, nie mogą jednak się zjednoczyć. Wspólnota powstaje dopiero wówczas, gdy „wszystkich poprowadzi *jedna i ta sama* ręka”, a więc gdy człowiek wykracza poza siebie, niejako wychyla się z uścisku ręki swojego lalkarza. Jednakże moc *jednej i tej samej* ręki może prowadzić do bliskości lub – wręcz przeciwnie – do obcości, która wiedzie nieuchronnie do wykluczenia, „okładania się pięściami”, całkowicie rujnując życie razem.

¹²R.M. Rilke, *Notatki o melodii rzeczy*, [w:] *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*, przekł. i komentarze T. Ososiński, Warszawa 2010, s. 52–53.

Rilke każe nam myśleć o wspólnocie, wciąż mając na względzie, że rzeczywistość społeczną tworzą pojedyncze ludzkie marionetki ulegające zewnętrzny wobec niej mocom *jednej i tej samej* ręki. Nie ma wspólnoty bez jakiejś zasady spajającej, owej zewnętrznej ręki, choć niekoniecznie jednej. Ale nie można też budować wspólnoty, zapominając o prawie człowieka do własnej integralności. Ręka jednocząca poszczególne jednostki w całość, nie może stać się oznaką sił kolonizujących ludzkie umysły, zwłaszcza takich, które bezwarunkowo opierają się na rozróżnieniu wróg – przyjaciel, obcy – swój. Taka ręka musi wskazywać na kogoś innego, ale w taki sposób, aby nie widzieć w nim wroga, lecz kogoś, kto pomimo swojej odmienności, to znaczy nieprzekraczalnego dystansu kulturowego, religijnego, narodowego czy społecznego, jest kimś, takim samym jak ja – a mówiąc dokładniej, kimś, kto doświadcza tego samego, co ja.

Nic nas o tym bardziej nie przekonuje niż scena z Szekspirowskiej *Burzy*. Wiarołomny Król Neapolu stał się więźniem Prospera, którego wcześniej podstępnie pozbawił władzy i skazał na udrękę życia wraz z córką z dala od świata na wyspie zamieszkałej przez dzikiego Kalibana. Nad jego losem i pozostałych więźniów lituje się jedynie Ariel, istota niecielesna, ukształtowana z materii powietrza, która skłania targanego furiją gniewu Prospera do zaniechania zemsty. Ariel udziela lekcji przebaczenia, odwołując się do tego, co dla niego jest nieosiągalne – nie jest, albowiem jest tylko ulotnym duchem, a nie kimś „z krwi i kości”:

ARIEL
Gdybyś ich zobaczył,
Toby ci serce zmięкло.

PROSPERO
Czyżby, duchu?

ARIEL
Moje by zmięкло, gdybym był człowiekiem.

PROSPERO
Zmięknie i moje. Skoro im współczujesz
Ty, duch z powietrza, czyż ja, z krwi i kości,
Równie żarliwie czujący jak oni,
Mógłbym od ciebie mniej być poruszony?¹³

¹³ W. Shakespeare, *Burza*, przeł. P. Kamiński, wstęp i komentarze A. Cetera, Warszawa 2012, s. 164 (akt V, scena 1).

Tadeusz Sławek, wnikliwy i czuły komentator „zdań z Szekspira”, podkreśla, że doniosłość formuły „czyż ja, z krwi i kości”, która otwiera Prosperowi drogę do przebaczenia, tkwi w tym, iż „wyzwała działania rzucające wyzwanie stanowi, w jakim znajduje się świat, a jednocześnie zapobiega wszelkiemu poczuciu wyższości”; w istocie więc „przebudowuje świat, zmieniając go, korygując jego błędy, ustanawiając przyszłość kreśloną z innej niż dotychczas perspektywy”¹⁴. A więc jest to formuła, która zupełnie przemienia optykę patrzenia, przenicowuje obraz świata, bo uczy widzieć w drugim, nie wroga czy kogoś zupełnie innego, obcego, lecz kogoś takiego jak ja, przynależnego do tego samego rodzaju, czy – jak w przekładzie Stanisława Barańczaka – „ulepionego z tej samej gliny”¹⁵.

Zwróćmy uwagę, że słowa Prospera eksponują najpierw cielesny, a następnie dopiero uczuciowy aspekt równości z innym. Ową cielesność wystrza też sama postać Ariela, która choć wie, czym są ludzkie afekty i jakie mogą one wywoływać skutki, to nie posiada jakiegokolwiek wiedzy o ludzkich doznaniach cielesnych. Jest tylko duchem, sferycznym tworem, kimś, kto nigdy nie doświadczy bliskości bycia „jak oni” – „jak oni” bo są, jak Prospero, „z krwi i kości”. Ta niezwykła scena wskazuje nie tylko na miejsce, otwierające człowieka na możliwość przebaczenia, ale też i na miejsce rodzenia się bliskości, bez której nie ma mowy o jakimkolwiek życiu razem.

4.

Formuła „czyż ja, z krwi i kości” odmienia ogląd świata, wyzwała inne myślenie, uwalnia od przesądów podszytych strachem bądź lękiem, a więc przenicowuje ludzkie spojrzenie i przez to pozwala doświadczyć bliskości bycia z tym, kto stoi obok lub – manifestując swoją wrogość – naprzeciw. Jej mocą jest to, że osłabia bezwarunkowość politycznego rozróżnienia na *przyjaciół i wrogów*. Tym samym stwarza możliwość powstania wspólnoty, gdzie ludzie z serdecznością „zaczynają się sobie kłaniać”, a nie z nienawiścią „okładać pięściami”. Ten, kto patrzy na drugiego, widząc w nim kogoś jak ja „z krwi i kości”, doświadcza bliskości poprzez ciało i to na wiele różnych sposobów. A spośród nich najbardziej dojmującą jest bliskość, którą odsłania choroba.

Wyjdźmy od pytania Julii Kristevy: „A co z dzisiejszym *homo sapiens*, który zachęcany jest do «osiągania celów» i do «konsumowania», i który nie

¹⁴ Zob. T. Sławek, *NICowanie świata. Zdania z Szekspira*, Katowice 2012, s. 259.

¹⁵ A dokładnie: „Skoro ty, złożony/ Z powietrza tylko, potrafisz im współczuć,/ To ja, z tej samej ulepiony gliny,/ Tymi samymi co oni pasjami/ Targany – miałbym pozostać nieczuły?”. Zob. W. Shakespeare, *Burza. Opowieść zimowa*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1991, s. 114 (akt V, scena 1).

chce uznać, że jest kruchy i podatny na zranienia?”¹⁶. To pytanie zwraca nas ku ciału, ku czemuś, co z natury jest delikatne i słabowite, podatne na nieodwracalne metamorfozy, często prowadzące – jak to określiła – Catherine Malabou – do „destrukcyjnej plastyczności”, przemieniając na przykład chorego na Alzheimera w „ontologicznego apatrydę”, tj. „w nową osobę, której nowość nie wpisuje się wszakże w żadną temporalność”¹⁷, w jakiegokolwiek tu i teraz, skazując ją na jakąś niewyobrażalną obcość bycia poza życiem. Taka osoba, jak tytułowa bohaterka *Lali* Jacka Dehnela, przypomina „pustą skorupę, w której od dawna nie mieszka”, a przecież – jak zaznacza narrator – „od czasu do czasu jakiś przeblysłk świadczył o tym, że owszem, to ta sama osoba, która opowiadała mi mity greckie, kłóciła się z...”¹⁸.

Kristeva, pytając o dzisiejsze *conditio humana*, domaga się, aby „otworzyć nasze umysły i nasze serca na granice życia biologicznego, którym wszyscy jesteśmy”, na to, czego ostatecznie doświadczają wszyscy „w postaci ataku choroby – i czego doświadczyc mogą wszyscy ludzie w pewnej chwili swego życia lub w życiu swoich bliskich”¹⁹. Taką rolę na pewno wypełnia literatura, która – jak Dehnel w *Lali* – każe nam spojrzeć na kogoś, kto żyje obok nas, jak na osobę „z tej samej gliny”, która przez właśnie ową „materię” została skazana na bytowanie na rubieżach życia biologicznego:

Kiedy tak siedzi jak stara chińska cesarzowa, niepomna władzy ani powinności, okutana w jakieś pledy i wielkie kamizele, w końcu taka chudziutka, lekka i drobna, trudno ją połączyć z naszą pamięcią, w której nie ma miejsca na wycieranie nosa, pampersy i ciągłe milczenie. Tyle tylko, że się uśmiecha – dlatego możemy się pocieszać, że jest na swój sposób szczęśliwa, ale to jak mówienie o uczuciach ukwiału albo rafy koralowej²⁰.

Uśmiech *Lali* wskazuje na bliskość wspólnoty losu każdego z nas. Za tym uśmiechem skrywa się chorujące ciało, które inaczej niż Kartezjusz określa to, czym jest ludzkie „ja” – przesuwa bowiem akcent z myślącego *cogito* na „ja, z krwi i kości”, to znaczy, na ja, które przez doświadczenie choroby niejako zwraca się do nas: i ty jesteś „z krwi i kości”. Skoro choroba udziela nam lekcji dojmującej bliskości, to dlaczego dotąd nie udało nam się stworzyć wspólnot opartych na tej twardej podstawie? – mówię

¹⁶ J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K., P. Wierzechostawscy, Poznań 2012, s. 21.

¹⁷ C. Malabou, *Ontologia przypadku. Esej o plastyczności destrukcyjnej*, przekł., posłowie P. Skalski, Warszawa 2017, s. 44–45.

¹⁸ Zob. J. Dehnel, *Lala*, Warszawa 2006, s. 379.

¹⁹ Zob. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości*, s. 21.

²⁰ J. Dehnel, *Lala*, s. 5.

twardej, bo fizycznej, organicznej, cielesnej...aż do bólu! Inaczej pytając, co sprawia, że choroba, której potęgi oddziaływania doświadcza każdy, okazuje swą polityczną słabość; w końcu większość patrzy na drugiego, nie widząc w nim kogoś jak „ja, z krwi i kości”, lecz jak na wroga lub przyjaciela, równie szybko przypisując wrogość wczorajszym przyjaciołom.

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, ale bez niej nigdy nie uda nam się przekuć bliskości, która powstaje wraz ze świadomością „czyż ja, z krwi i kości”, w pojęcie polityczne. Musimy więc próbować szukać odpowiedzi na to pytanie. Gdzie ich szukać? Na pewno w głosach osób zmagających się z chorobą. Oto jeden z nich, głos walczącego z chorobą Parkinsona Jerzego Pilcha:

Weźmy epifanię zapinania koszuli. Dawniej, jak człowiek nie wiedział, jakim jest wirtuozem, ileż to trwało? Sekundy. Teraz jak forma dobra – kwadrans. Bez cienia wątpliwości – kwadrans na zapięcie koszuli to jest wystarczający powód do popełnienia samobójstwa. Chyba że trywialne zapinanie koszuli uwzniośliśmy i nazwiemy smakowaniem zapinania. Wtedy kwadrans może być za mało. Wtedy – to nie jest szamaństwo – parkinson ustąpi. Jąłem smakować i znów zapinam po staremu. Ta tradycja w Polsce nie wyszła, tym ambitniej ją podejmuję: śmiertelnemu wrogowi – ani guzika²¹.

Choroba przemienia zwykłą czynność w mozolną walkę, wydłuża codzienną chwilę zapinania guzika w wielominutową mękę. Bolesna ironia Pilcha pozwala mu w tych momentach odkryć w sobie (żeby nie oszaleć i...) – „smakosza zapinania”, delektującego się wrażeniami, jakie czerpie z przedłużania się kilku sekund w ciężkie minuty, które to, co trywialne, przekształcają w coś, co staje się niezwykle, wręcz epifaniczne. Nadto umieszcza jeszcze ów rodzaj smakoszostwa w polskiej historii rodem z sierpnia 1939 roku. Ironia, do której ciągle ucieka się chory, okazuje się więc rodzajem retorycznego lekarstwa – jak podkreśla Anna Janus-Sitarz: „nadzieją, że ironicznym dystansem do choroby można osłabić jej moc wpędzania chorego w depresję”²². Podobną rolę wypełnia zabieg zapisywania jej nazwy małą literą. „Epifania zapinania koszuli” objawia więc moc, jaką odnajduje człowiek zmagający się z „destrukcyjną plastycznością” własnego ciała. Ale nie tylko. Ten fragment dziennika objawia coś więcej, coś, co nie mówi jedynie o chorobie i umniejszaniu jej siły poprzez ironię.

²¹ J. Pilch, *Parkinson nie istnieje. Drugi dziennik albo autobiografia w sensie ścisłym*. Cyt. za: A. Janus-Sitarz, *Walka z guzikami, czyli literackie osvajanie „parkinsona”*, [w:] *Literatura piękna i medycyna*, red. M. Ganczar, P. Wilczek, Kraków 2015, s. 331–332.

²² Zob. A. Janus-Sitarz, *Walka z guzikami, czyli literackie osvajanie „parkinsona”*, s. 323.

Pilch zaczyna od pytania: „Dawniej, jak człowiek nie wiedział, jakim jest wirtuozem, ileż to trwało sekund?” „Dawniej” – był wirtuozem, nic a nic o tym nie wiedząc; okolicznik czasu wskazuje więc na coś, co zdaje się być zakryte, na co dzień niewidoczne. Ową skrytość szczególnie uwydatnia elipsa – figura, która uwypukla „brak”. Skandal choroby Parkinsona (a właściwie „parkinsona,„) pozwala choremu odkryć to, z czego nie zdawał sobie wcześniej sprawy, a to dlatego, że był zdrowy. Pilch sięga po figurę elipsy i z niezwykłą intuicją objawia prawdę o istocie zdrowia. Jaką?

Aby uchwycić wagę tej odpowiedzi, sięgnijmy jeszcze po wypowiedź Emila Ciorana, który esej o chorobie zaczyna dość przewrotnie od przedstawienia natury „człowieka dobrze się mającego”:

Człowiek dobrze się mający, niezależnie od swych zalet, zawsze rozczarowuje. Nie sposób brać poważnie tego, co mówi, widzieć w tym cokolwiek innego niż preteksty bądź myślowe łamańce. Doświadczenia okropności, jedyne, jakie przydaje naszym słowom wagi, nie zna, tak jak nie ma też żadnego pojęcia o nieszczęściu, bez czego niepodobna komunikować się z istotami o d z i e l o n y m i, którymi są chorzy. Bo w istocie sam przestałby być zdrowy, gdyby je posiadał. Nie mając nic do przekazania, neutralny aż do utraty tożsamości, tonie w swoim zdrowiu – nic nie znaczącym stanie doskonałości, szczelnego zamknięcia na śmierć i w ogóle wszystko, braku uwagi dla siebie i świata. Dopóki w nim tkwi, jest jak przedmiot; gdy go zeń wyrwać, otwiera się na wszystko i zaczyna wszystko rozumieć. Oto wszechwiedza trwogi²³.

Cioran potwierdza to, na co wskazuje elipsa w epifanii Pilcha, a mianowicie, że zdrowie skrywa to wszystko, co objawia choroba. „Człowiek dobrze się mający”, „tonąc w swoim zdrowiu”, nic nie wie o swojej fizycznej kondycji; zdrowie sprawia, że taki człowiek niejako traci swą cielesną tożsamość i ostatecznie tkwi w „nic nie znaczącym stanie doskonałości, szczelnego zamknięcia na śmierć i w ogóle na wszystko...” – a więc i na to, że sam jest „z krwi i kości” i że żyje pośród innych „z krwi i kości”. A zatem choroba ujawnia nie tylko kruchość ludzkiego ciała, ale też – by posłużyć się formułą Hansa-Georga Gadamera – skrytość zdrowia²⁴, obnażając równocześnie swą polityczną słabość. No bo jak mówić o doświadczeniu dojmującej bliskości do tych, co „dobrze się mają”? Jak ich przekonać, że warto budować wspólnotę jutra nie z kimś, kto jest *wrogiem* albo *przyjacielem*, ale z kimś, kto został „ulepiony z tej samej gliny”?

²³ E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 113.

²⁴ Zob. H-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2011.

„Humanizm, który miał ambicję wyniesienia Człowieka na poziom Boga, utwierdzał się przez odrzucenie tej właściwej dla ludzkiego gatunku kruchości, eliminując problem jej istnienia z publicznej debaty. Do problemu tej kruchości trzeba nam powrócić...” – apeluje Kristeva, jednocześnie pytając: „Czy znajdzie się ktoś zdolny do stworzenia filozofii, w której będzie miejsce na to, co ograniczone, na to, co niemożliwe do pokonania, na przypisaną naszej naturze kruchość?”²⁵.

W efekcie rozwoju nauk przyrodniczych człowiek wyzbył się przekonania o własnej wyjątkowości, o tym, że zajmuje szczególne miejsce w świecie natury. Ale spośród rozlicznych innych istot organicznych, wyróżnia go to – zauważa Gadamer – że odnosi się on do własnego ciała²⁶; Kristeva by dodała: „kruchoego ciała”. I do tej kruchości trzeba się wreszcie zwrócić, aby wzmocnić polityczną nie-moc choroby w jej walce ze skrytością zdrowia. Inaczej nie będziemy doświadczać dojmującej bliskości i budować zdrowych form życia razem.

Ireneusz Gielata

Community of Tomorrow: On the “Policy of Dominating Closeness”

The article is an attempt to answer the question regarding the possible establishment of the future community – the community of people who live “next to one another” instead of “against one another”. Seeking the opportunities to establish “a different mode of human integration”, the author, quoting the phrase from Shakespeare’s *The Tempest* (“flesh and blood”, Act V, scene 4), suggests the possibility of basing the future community on the experience of closeness. This sense of closeness arises from the experience of corporeal fragility which forces us to perceive the other person not as an *enemy*, but as a *friend* (C. Schmitt), as someone made of “flesh and blood”. The analyses of prose by Jerzy Pilch and Jacek Dehnel show that this kind of closeness is most fully revealed in the experience of illness.

Key words: community of tomorrow, closeness, corporeal fragility, illness

Słowa kluczowe: wspólnota jutra, bliskość, cielesna kruchość, choroba

²⁵ J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości*, s. 19–20.

²⁶ Zob. H-G. Gadamer, *Skrytość zdrowia*, s. 25.

