

---

# Roztrząsania i rozbiory

---

## Cyrkulacje intensywności

---

Andrzej Skrendo

---

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 3, S. 230–244

DOI: 10.18318/td.2022.3.12 | ORCID: 0000-0002-7402-2048

---

**Z**nakomita książka Marka Zaleskiego *Intensywność i rzeczy pokrewne* będzie tu pretekstem do zadawania pytań, a to z powodu własnej intensywności, czyli wielości myśli, idei, teorii, które zawiera i które odsyła ją dalej – ku innym myślom, ideom, teoriom<sup>1</sup>. Najważniejsze, a może raczej wyjściowe, są trzy: intensywność, afekt i trauma, przy czym dwie pierwsze pochodzą wprost z filozofii Gillesa’a Deleuze’a, a trzecia jest z nią spowinowacana (lub w nią wpisana). W języku Deleuze’a, czy raczej w jednym z zestawów terminologicznych przez niego ustanowionych, można by powiedzieć, że książka Zaleskiego jest miejscem przepływu strumieni energii i że sama sytuuje się w miejscu takiego przepływu (sytuuje się w relacji do zewnątrz i sama staje się zewnętrzem; jest wejściem i ujściem jednocześnie; wywłaszcza i podlega zawłaszczeniu). Ale można też po prostu zacytować Deleuze’a: „Wielości określają się poprzez

---

**Andrzej Skrendo** – historyk i teoretyk literatury. Ostatnie ważniejsze publikacje: wstęp i opracowanie *Wyboru poezji* Tadeusza Różewicza w Bibliotece Narodowej (2017) oraz postłowie do dzieł Jerzego Andrzejewskiego w Państwowym Instytucie Wydawniczym (2019).

---

<sup>1</sup> M. Zaleski, *Intensywność i rzeczy pokrewne*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2021. Cytaty lokalizuję w tekście głównym.

zewnątrze: przez abstrakcyjną linię, linię ujścia lub deterytorializacji, wedle której zmieniają one naturę, łącząc się z innymi rzeczami”<sup>2</sup>.

**I n t e n s y w n o ś ć.** Tytułowe słowo intensywność opalizuje różnymi znaczeniami: nie tylko specyficznie filozoficznymi<sup>3</sup>, ale też potocznymi. Zaleski pisze we *Wstępie*: „Właśnie intensywność istnienia literatura ma na uwadze od zawsze i – począwszy od modernizmu – jest próbą zapisu owej intensywności, a lektura jest szukaniem jej śladów” (s. 7). Zauważmy, co tu zostało powiedziane. Po pierwsze, w zajmowaniu się literaturą nie o literaturę idzie, ale o istnienie, życie, świat. Literatura pozwala nam „przeżywać w sposób zwielokrotniony” intensywność życia (które „wprawia w zachwyt albo poraża”, tamże). Po drugie, istnieje swego rodzaju drabina intensywności: życie i jego intensywność, „próba” zapisu, wreszcie „ślad” w zapisie czytania zapisu (jak widzimy, jest to drabina przypominająca platońską hierarchię bytów: idea krzesła, krzesło, obraz krzesła). Po trzecie, kiedyś myśleliśmy, że rozumienie rzeczywistości wymaga tworzenia jej reprezentacji, ale dziś wiemy, że relacja ze światem polega raczej na wywłaszczaniu nas z poczucia tożsamości, niekoniecznie wyraża się dzięki aktywnościom poznawczym i raczej wymyka reprezentacji – nawet jeśli wymaga jej, aby się ujawnić. Zamiast konstruowania intelektualnego dyskursu pragniemy doświadczać „ulotnych intensywności”, które „nie zawsze znajdują swoje zrozumiałe reprezentacje”

2 G. Deleuze, F. Guattari *Tysiąc plateau*, red. merytoryczna J. Bednarek, przedmowa M. Herer, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 9.

3 Zob. hasła *Affect* oraz *Intensity* w *The Deleuze and Guattari Dictionary*, E.B. Young (Author), G. Genosko (Contributor), J. Watson (Contributor), Bloomsbury Publishing 2013 (pokazujące skomplikowaną genealogię obu terminów) oraz te same hasła w tomie: M. Bont, J. Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, 2004. Ponadto: Gregory J. Seigworth, *From Affection to Soul*, w: *Gilles Deleuze. Key Concepts*, ed. by Charles J. Stivale, McGill-Queen's University Press 2005. Warto może jeszcze zauważyć, że o ile afekt stanowi centrum wykładu filozofii autora *Różnicy i powtórzenia* w książce Claire Colebrook *Gilles Deleuze* (Routledge 2002), o tyle nie występuje w innym popularnym wykładzie, czyli w książce Todda May'a *Gilles Deleuze: An Introduction* (Cambridge University Press 2005). Literatura poświęcona afektowi pojętemu w duchu Deleuze'a jest oczywiście ogromna, podają tytuły, które bardziej opisują niż wykorzystują jego pojęcia. O skali badań nad afektami i emocjami (to rozróżnienie nie zawsze bywa przeprowadzane) świadczy prawie 1000 stronicowy *Handbook of Emotions (Fourth Edition)*, ed. by L. Feldman Barrett, M. Lewis, J.M. Haviland-Jone, The Guilford Press 2016; co ciekawe, wśród około 8000 nazwisk pomieszczonych w indeksie nie ma nazwiska Deleuze'a. Jeszcze ciekawsze, że w niemieckim *Handbuch Literatur & Emotionen*, ed. by M. von Koppenfels and C. Zumbusch, De Gruyter 2016, również nazwisko Deleuze nie pojawia się w indeksie (choć słowo *Affekt* odnotowano ponad 100 razy, a *Gefühl* grubo ponad sto razy).

(s. 8; lub nawet żadnej, trzeba koniecznie dodać). W istocie zakłócenie lub nawet przerwanie relacji między treścią (reprezentacji) a afektem (który ma charakter nieosobowy) jest miejscem ujawniania się afektu<sup>4</sup>.

Każda z tych trzech kwestii sprawia osobne kłopoty. Najpierw można by pytać – i Zaleski napotyka ten problem – czy należy oczekiwać od literatury wzmocnienia intensywności afektywnego doznawania życia, skoro owa intensywność sama w sobie bywa porażająca? Innymi słowy, czy powinniśmy niejako (radośnie? z ulgą?) pogodzić się z naszą afektywną kondycją, która ujawnia nieuchronność swego rodzaju rozbicia obciążającego nas pancerza tożsamości, czy raczej przyjąć, że owo rozbicie przynosi złudną ulgę, osłabia poczucie społecznej odpowiedzialności i rodzi niepożądane konsekwencje etyczne? Ponadto: czy mimo całej swej domniemanej nowoczesności teoria afektów sformułowana przez Deleuze'a nie jest staroświecka w takim zakresie, w jakim wyróżnione miejsce przyznaje literaturze (sprawa kina wymagałaby osobnego namysłu). Wydaje się, że afektywna moc literatury jest obecnie mizerna w porównaniu z potężnymi współczesnymi mediami po rewolucji Internetu oraz wszechobecnymi mechanizmami sprzedaży, które rzeczywiście mają nas w swym posiadaniu.<sup>5</sup> Sytuacja literatury pojętej jako medium w takim kontekście zasadniczo się zmienia, a śledzenie

4 Przejście od reprezentacji do afektu w badaniach literackich Ch. Altieri wyklada następująco (*The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects*, Cornell University Press 2003, s. 1-2): „zawsze nienawidziłem krytyki, która przedkładała kontekst nad tekst i nalegała na usytuowanie dzieła w relacji do historycznych sił i społeczno-politycznych interesów [...] krytyka wydawała się tak spragniona własnej istotności, że potrafiła podporządkować tekst kontekstowi tylko po to, aby przydać mu jakiś rodzaj moralnej mądrości lub etycznie oświeconego podejścia [...] co stworzyło tendencję do poszukującej znaczenia nadinterpretacji i niedointerpretowywania specyficznych trybów afektywnego zaangażowania prezentowanego przez dzieła sztuki. Szukając alternatywy próbuję odwrócić się od nadmiernej wiary w «interpretację» podzielanej przez krytyków sztuki, którzy poza tym niewiele mają ze sobą wspólnego. Zamiast tego ustanawiam [nowy] kontekst zajmując się filozoficznym dyskursem o naturze i znaczeniu różnych wymiarów doświadczenia afektywnego”.

5 Wedle znakomitego określenia Markowskiego, współczesna kultura medialna (a nie ma innej), to „kultura stechnicyzowanego afektu”, który służy „zainstalowaniu się w natychmiastowej bezpośredniości” (M. P. Markowski *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2019, s. 234). Eva Illouze (*Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010,) konstatuje, że żyjemy w epoce kapitalizmu emocjonalnego, w którym „dyskursy emocjonalne i ekonomiczne oraz praktyki kształtują siebie nawzajem” (s.11), w wyniku czego emocje zostają „sprasowane razem ze znaczeniami kulturowymi i stosunkami społecznymi” (s. 8). Kapitalizm „wnosi afekt w samo sedno swoich transakcji” (s. 37).

czegoś, co nazywane bywa jej afektywną składnią (miejsz ujawniania się afektu w tekście), może się wydawać małą częścią szerszego problemu, a co więcej – swego rodzaju odziedziczonym (także po Deleuzie) nawykiem wy-nikającym z uprzywilejowania literatury wysokiego modernizmu oraz awan-gardy. Gdy tymczasem wiele wskazuje, że to raczej kicz (pojęty szeroko jako kategoria estetyczna) i rzeczy pokrewne wydaje się dużo silniejszą maszyną pragnienia. Wreszcie: kolejne stopnie zapośredniczenia, które przedstawia Zaleski, są jakby stopniami osłabienia intensywności, zaś dla kogoś, komu przypadło w udziale bycie komentatorem literatury, pozostają tylko „ślady” intensywności, a nawet nie one same, lecz raczej trud ich „szukania”. To za-pewne nieuchronne, a nawet na pewno, choć... Czyż całego trudu Deleuze’a nie należałoby rozumieć jako bezprecedensowego dążenia do wydobycia się z takiej przykłej pozycji – a całą jego filozofię nazwać ciągiem kolejnych prób nie tyle szukania śladów intensywności, ile poddania się jej i bycia nią? Czyż nie z tego powodu za swą najważniejszą książkę uznał Deleuze pod koniec życia dzieło najbardziej ekscesywne i natchnione, czyli *Tysiąc plateau* (a może trzeba by powiedzieć: najmniej swoje i najmniej czyjekolwiek, i z tego powodu najważniejsze)?

W pewnym momencie niespodziewanie wyskakuje z tej książki (a książka ta ma być, jak wiadomo, następstwem samych niespodziewanych momen-tów) Różowa Pantera (obok krokodyla i kameleona). Czytamy oto, że owa pantera „niczego nie naśladuje, niczego nie odtwarza, maluje ona świat na swój kolor, różowe na różowym; na tym polega jej stawanie-się-światem” (11). W czym rzecz? Otóż, jak się zdaje, znajdujemy tu sugestywne wyjaśnie-nie, co powinno być stawką w zainteresowaniu intensywnością: nie relacja mimetyczna, polegająca na próbach opisu i śledzeniu śladów; nawet nie pytanie o to, jak oddziałuje na nas świat, zamiast pytania co znaczy; i chy-ba nie śledzenie wyrw w dyskursie, zza których przezierają siły afektywne. Chodzi o to, żeby – ni mniej, ni więcej – być intensywnością pośród innych pulsujących intensywności; wielością w wielości; samym stawaniem się ży-cia. Można to nazwać, i nazywano, witalizmem Deleuze’a (o ile słowo to jest mniej mylące niż słowo intensywność). Ale może lepiej powiedzieć: różowe na różowym<sup>6</sup>?

6 Dotykamy tu pewnej dwuznaczności samego Deleuze’a. Jak pisze M. Herer (*Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacja*, Kraków 2006, s. 126 (przypis 27)) w obydwu tomach *Kapitalizmu i schizofrenii* pojęcie intensywności odmienna się. „Inaczej niż we wcześniejszych pracach, nie pełni tu [...] funkcji «przekładni» z porządku transcendentally-genetycznego na porządek empirycznych efektów. Znika wszak problem aktualizacji, ucieleśnienia tego, co wirtualne

## Afekt

Wśród wielu uprawnionych sposobów patrzenia na tak zwany zwrot afektywny jest i ten: patrzenie nań jako na kolejną odpowiedź na odczuwane dużo wcześniej pragnienia (co otwiera drogę do spoglądania na wielość dokonujących się jednocześnie w humanistyce „zwrotów” z punktu widzenia libidynalnej ekonomii afektywnej). Odpowiedź kolejną, czyli w pewnym sensie taką samą jak wcześniejsze, niejako powtarzaną, ale za każdym razem z nieco innym uzasadnieniem (tej różnicy wnoszonej przez powtórzenie nie trzeba jednak nie doceniać). Oczywiście, każda odpowiedź jest zarazem obietnicą. Jaka? Po pierwsze, jest to obietnica powrotu literatury do centrum naszej kultury – ale nie jako rodzaju dyskursu lub reprezentacji, ale raczej z powodu powiązania literatury z czymś większym od niej samej, z samym życiem (oczywiście pogląd taki to powtórzenie afektywnie, by tak rzec, zakrzywione, bo – jak się zdaje – literatura jest po prostu swego rodzaju aktorem wypełniającym pewną relewantną funkcję w społecznej ekonomii przepływów afektów, a jej rola i znaczenie są zmienne historycznie). Pod drugie, obietnica wobec krytyki – że wreszcie pojawia się szansa, by skutecznie przekroczyć podziały dyscyplinarne, wypracować ujęcie transdyscyplinarne, transwersalne i holistyczne, zwłaszcza wobec tak zwanego paradygmatu reprezentacji, który jawić się zaczął jako cząstkowy (co jest o tyle mylące, że reprezentacja, jak dzieje bytu zakrywającego bycie, nie jest po prostu przeszkodą i błędem, lecz medium ujawniania się afektów). Po trzecie, obietnica odzyskania

---

w materii – znika właśnie o tyle, o ile materia na równi z funkcją zostaje ujęta w sposób «abstrakcyjny» i włączona w proces genetyczny. Intensywność stanowi niejako cechę abstrakcyjną materii. [...] Niewykluczone, że rację miał Bergson, mówiąc o intensywności jako o kłopotliwym «kompromisie między czystą jakością i czystą ilością» albo niewytłumaczalnej «oznace jakościowej» ilości [...] W języku *Mille Plateaux* trzeba by raczej mówić o «oznace abstrakcyjnej» materii. Czy kłopoty, jakie sprawia, we wszystkich swoich wersjach, intensywność, powinny skłonić filozofa do odrzucenia tego terminu? Mimo wszystko intuicja rzeczywistości przedindywidualnej, drążącej ciało indywiduum, intuicja materialnych, a zarazem abstrakcyjnych (to znaczy nie odsyłających do żadnej konkretnej formy) cech, odpowiadających za stawanie się form, nie jest niezrozumiała, nawet w przypadku form bardzo złożonych”. Można by tylko zapytać jeszcze o to, czy jeśli coś „nie jest niezrozumiałe”, to czy oznacza to, że „jest zrozumiałe”? Ale być może na tym tylko (i aż) polega właśnie wyższość literatury, że nie ma ona ambicji czynienia rzeczy zrozumiałymi, a jedynie dodaje jedną intensywność (poematu) do innej (życia), zaś filozofia i krytyka to kolejne poetyckie dodatki (*Tysiąc plateau* wypadaloby więc uznać za poemat)... Zatem, bez wątpienia „stanowczo trzeba nieściśłych wyrażać, aby opisać coś w sposób ścisły”, ale nawet to powiedzenie nie jest ścisłe, bo „nieściśłość w ogóle nie jest aproksymacją, przeciwnie, jest to [po prostu] dokładne przejście przez to, co się dzieje” (*Tysiąc plateau*, s. 24).

sprawczości, bo (wreszcie?) literatura ma znaczyć nie przez znaczenie, które przynosi, ale przez działanie, które wywołuje (wiemy jednak, że najpóźniej od czasów Platona kwestia działania literatury tak się zaczęła komplikować, że dziś niezupełnie wiadomo, kto jest czego prekursorem, a kto epigonem<sup>7</sup>). Po czwarte, obietnica „przekroczenia” podmiotu poprzez ideę autonomii afektu (oczywiście względnej, ale istotnej, nawet jeśli ustanowionej na trwającym pół sekundy opóźnieniu, jak przekonywał Massumi; i nawet jeśli od lat nie robimy niczego innego niż „przekraczamy” dualizm podmiotu i przedmiotu). Po piąte, kwestia ciała, które po raz kolejny emancypuje się względem duszy, umysłu lub świadomości – nawet za cenę zatarcia różnicy między sobą a tą drugą, opresyjną częścią. Po szóste, obietnica wydobycia się wreszcie poza błąd intencjonalności – krytyka afektywna chce nas wyprowadzić nie tylko poza intencję, ale także poza samą intencjonalność (pojętą na sposób fenomenologiczny). Po siódme, obietnica bezpośredniości. Odmieniana dziś na różne sposoby, między innymi jako opozycja kultury znaczenia i kultury obecności (Gumbrecht mówi o oscylovaniu pomiędzy efektami obecności a efektami znaczenia, co pozwala mu – w zależności od potrzeby – raz podkreślać nieuchronność wpadnięcia w sidła efektów obecności, a raz konieczność ich unikania lub wydobycia się z nich).

Trzeba przyznać, że Marek Zaleski pewnie i ze swobodą porusza się w tym gąszczu różnego rodzaju zaszłości i obietnic, nie buduje jednolitego frontu, podąża za liniami napięć, nie oglądając się na to, co mogłoby być „wsteczne”, a co „postępowe” – nawet za cenę niekonsekwencji (o czym jeszcze będziemy mówić). Jego sygnatura nie jest tylko miejscem, w którym przecinają się różne heterogeniczne serie energii, ale samoistnym ośrodkiem energii (który jako miejsce reterytorializacji niejako samoczynnie zaczyna podlegać ruchowi kolejnej deterytorializacji). Albo prościej (i poza żargonem Deleuze’a): myśl Zaleskiego znajduje się w miejscu przecięcia się kilku idei, na których sens zwrotnie wpływa. Śledzenie tych relacji bywa zajęciem pouczającym i fascynującym.

Idea najważniejsza to „teraźniejsza historyczność” (s. 100) lub „przeszłość teraźniejsza” (s. 10) – określenia te, jak łatwo zauważyć, są jakby paralelne, i odpowiadają dwóm stronom pewnej dialektycznej relacji. Przywołuje je Zaleski za Lauren Berlant,<sup>8</sup> a każde z tych określeń opisuje podwójny status

7 „Mówić to znaczy działać i robić coś?” – to nie Austin, to Platon (*Eutydem*, XII C).

8 O wadze tych określeń świadczy fakt, że odpowiedni fragment z Berlant pojawia się w dwóch wersjach wziętych z dwóch źródeł, z artykułu i książki (s. 10-11 oraz 40).

językowej reprezentacji przeszłości zawartej w tekście literackim. Chodzi o to, że – jak wyklada Zaleski – każda teraźniejszość osadzona jest w swego rodzaju „sensorycznym *habitus*” (s. 40), co oznacza, że dopiero afekt „czyni podmiot funkcją pola jego własnej historyczności” (s. 39). Dzięki mechanizmowi transmisji – mającej charakter anachronizmu, rządzonej mechanizmem preposteryjnym czy też mechanizmem „retroaktywnej materializacji” (s. 38) – powieściowa reprezentacja przeszłości uzyskuje status, jak powiada Zaleski za Berlant (wyróżniając to sformułowanie), czegoś „bardziej doświadczanego aniżeli ustalonego” (s. 40). Ten moment swego rodzaju uchylonej determinacji jest najistotniejszy – nawet jeśli ostatecznie powieść historyczna zmierza ku „scaleniu” (tamże) obu czasów (charakterystyczne, że ściśle rzecz biorąc w *Cruel Optimism* Berlant mówi o *converging unity of experience*, czyli „zbieżnej jedności doświadczenia”<sup>9</sup>). Tym samym dochodzi do czegoś, co Zaleski nazywa „rehabilitacją prezentyzmu” (s. 42) – i jest to „zwycięski prezentyzm” (s. 80). Jak aprobatywnie stwierdza Zaleski komentując Berlant, uznaje ona „afektywny stosunek do historii nie tylko za uprawiony, ale za jedyny właściwy” (s. 40). A to bardzo ważne o tyle, o ile nasza wiedza o przeszłości nadal „ma pozostać tym, co kiedyś nazywano wiedzą prawdziwą” (s. 100).

Jak widać, ekscesywność czy też intensywność afektu zostaje w takim ujęciu osłabiona. Można by nawet powiedzieć, że dochodzi do pewnego paradoksu, bo w koncepcji historyka literatury afekt przestaje być sygnałem nieciągłości doświadczenia, ale – na odwrót – narzędziem zapewnienia ciągłości historycznej. Jeśli przeszłość ma być dla nas nadal żywa, musimy niejako reaktywować ją wraz z jej całą atmosferą i „ładunkiem afektywnym” (s.10). Dopiero dzięki temu przeszłość będzie mogła wciąż pozostawać „żywym depozytem” (s. 100). Troska o los owego „depozytu” jest zawodową troską historyka literatury, nawet jeśli sam Zaleski wolałby widzieć siebie mniej jako „czytelnika przebywającego tylko w rewirach wyznaczanych przez poetykę historyczną”, a bardziej jako „transdyscyplinarnego hermeneutę” (s. 300). Zresztą zdaje się, że tak właśnie jest – mamy do czynienia ze swego rodzaju hermeneutyką ponownie rozważającą problem dystansu historycznego. Przy czym hermeneutyka afektywna, podobnie jak dekonstrukcyjna, tym się różni od innych jej odmian, że większy nacisk kładzie na dynamiczną i – by tak rzec – nieskłoną do pojednania naturę owej wciąż zbiegającej się i rozbiegającej jedności doświadczenia.

9 L. Berlant *Cruel Optimism*, Duke University Press, s. 66.

W sprawie owej jedności czy też prezentyzmu najciekawszy wydaje się punkt dość słabo w rozważaniach Zaleskiego obecny, mianowicie „perspektywa krytyczna” (s. 42). Ma ona pomagać nam w wydobyciu się z „impasu krytyczności – zmory myślenia postkrytycznego” (s. 99). Gdy Zaleski wypowiada te słowa pośrednio odwołuje się do Hala Fostera, który ową kondycję postkrytyczną ujmuje jako niemal całkowite uzależnienie wartości sztuki od jej pozycji rynkowej.<sup>10</sup> Szansa wyjścia z impasu polegać ma na tym, że transakcja afektywna między przeszłością a terażniejszością niejako samoczynnie rozbija – by tak rzec – kategoryczność wynikającą z wielomownej i często aroganckiej przewagi terażniejszości nad tym, co minione, a ponadto – i co chyba ważniejsze – w transakcji owej zawsze ujawnia się afektywna i nieprzywłaszczalna reszta, która umyka reprezentacji, inicjując proces wytracania przez nią stabilności (jak zwykle wspaniale radykalni Deleuze z Guattarim twierdzą, że po prostu każda maszyna afektywna działa jako „zepsuta”). W rezultacie zaciera się wyraźna granica między obiema stronami transakcji (choć wciąż istnieje i istnieć powinna – dzięki temu prezentyzm „zwycięża”).

Szersze uzasadnienia kwestii krytycyzmu (i prezentyzmu czy też dystansu) dają Georges Didi-Huberman i Harry Harootunian (do którego odwołuje się w *Cruel Optimism* Berlant). Pierwszy, uznając że historia obrazów jest historią obiektów czasowo nieczystych, złożonych, naddeterminowanych (a to znaczy: polichronicznych, heterochronicznych czy anachronicznych) kwestie dystansu sprowadza do kwestii tempa zmiany pozycji<sup>11</sup>. Zauważmy, że nie jest to bynajmniej po prostu obrona prezentyzmu (słowa jednak bardzo mylącego), lecz raczej próba pokazania, że „straszny grzech”

10 I tłumaczy przyczyny takiego stanu rzeczy: „Po pierwsze, nastąpiło odrzucenie osądu, zwłaszcza prawa moralnego, które wydaje się aroganckie w każdym akcie krytycznej oceny. Następnie odmowa autorytetu, zwłaszcza politycznego przywileju, który pozwala krytykowi mówić w imieniu innych. Wreszcie pojawił się sceptycyzm co do dystansu, co do samej możliwości oddzielenia się od kultury, którą krytyk rzekomo bada” (H. Foster, *Post-Critical*, „October” Winter 2012 (139), s. 3).

11 „Jeśli jest się zbyt blisko, powstaje ryzyko, że obiekt będzie nie więcej niż kołkiem, na którym można zawiesić swoje fantazmaty; jeśli jest zbyt daleko, powstaje groźba, że obiekt okaże się martwy, zostanie uśmiercony w swojej «obiektywności» (kolejny fantazmat). Nie trzeba zatem ani ustalać, ani próbować eliminować dystansu, ale sprawić, by działał w zróżnicowanym tempie momentów empatycznych, nieoczekiwanych i nieweryfikowalnych zestawień, z odwrotnymi momentami skrupulatnej krytyki i weryfikacji. Każde pytanie o metodę może sprowadzać się do pytania o tempo” (G. Didi-Huberman, *Before the Image, Before Time: The Sovereignty of Anachronism*, transl. by P. Mason, w: *Compelling Visuality. The Work of Art in and out of History*, ed. by Claire Farago and Robert Zwijnenberg, University of Minnesota Press 2003, s. 41-42).



anachronizmu, wedle wyrażenia Didi-Hubermanna, nie jest odstępstwem od żelaznej reguły, której winniśmy się trzymać, ale codziennym postępowaniem, które wcale nie wyklucza, a owszem – zakłada, „skrupulatną krytykę i weryfikację”.

Z kolei znakomity szkic Harootuniana *Remembering the Historical Present* wyjaśnia polityczny aspekt czegoś, co określone zostaje mianem *noncontemporaneous contemporary*, a co należałoby chyba przełożyć jako „nierównoczesna współczesność”. Prezentyzm jest tu atakowany jako wytwór nowoczesności, projekt skupiony na terażniejszości odciętej od przeszłości i skierowanej w utopijną przyszłość, a zatem *de facto* pusty<sup>12</sup>. Odwołując się do Husserla i jego idei czasu zbudowanego z protencji i retencji, dokonuje Harootunian operacji nazywanej przez siebie rematerializacją Husserlowskiego schematu, dzięki czemu tworzy polityczny model „gęstej terażniejszości”, naznaczonej mieszanymi reżimami temporalnymi, deklarującymi swoją przynależność do różnych czasów, które już minęły, ale które nadal jako istnieją i zgłaszają żądania polityczne. Pozwala mu to zobaczyć terażniejszość jako „nawiedzony dom”, do którego duchy przeszłości przychodzą codziennie wraz z żywymi<sup>13</sup>. Być może zatem na polityczne znaczenie krytyki afektywnej należałoby spojrzeć w perspektywie Harootuniana: „Przez większą część XX wieku istniała stała oscylacja między impulsem definiowania terażniejszości w kategoriach przeszłości, prowadzącym do tego, co zostało nazwane prezentyzmem, a próbami wyobrażenia sobie nowych reżimów jakościowego czasu, które umożliwiłyby ponowne rozważenie tego, jak przeszłość stale interweniuje w terażniejszości”.<sup>14</sup> Jak za chwilę zobaczymy, uwagi te mają spore znaczenie

12 „Prezentyzm ukryty w modernistycznym programie proponował stopniową dewaluację przeszłości i wszystkiego, co było przed nią, aby zagwarantować ostateczne oddzielenie terażniejszości od poprzedników. Podobnie ważne jest rozpoznanie w tym modernistycznym projekcie ideologicznego pragnienia ukrycia i wyparcia historycznych nierówności charakteryzujących terażniejszość; w każdym razie wiary, że nierówności zostaną ostatecznie wyeliminowane” (H. Harootunian, *Remembering the Historical Present*, „Critical Inquiry”, vol. 33, Number 3 Spring 2007, s. 488). Harootunian dodaje też, że historyczna terażniejszość wypełniona mieszanymi czasowościami zawsze była warunkiem kapitalistycznej modernizacji, nawet jeśli jej niesamowitość (*uncanny*) została stłumiona zarówno przez autorytet przyszłej doskonałości, jak i oczekiwania postępu, który miał podnieść wszystkie społeczeństwa na ten sam poziom. Ostatecznie opowiada się za rozumieniem historii naszej terażniejszości jako jedności nierównych temporalizacji różnicujących globalną przestrzeń geopolityczną, a nie tylko afirmujących lub kibicujących projektowi globalizacji, który postrzega świat jedynie jako przestrzeń relacji towarowych.

13 Tamże, s. 478.

14 Tamże, s. 487.

także dla projektu krytyki afektywnej Zaleskiego, w każdym razie w zakresie, w jakim przedstawia on Polskę jako ciężko chorą część nowoczesnej Europy.

### Trauma

Jednym z założeń książki Zaleskiego jest traktowanie zarówno afektu, jak i traumy, jako doświadczeń nie tylko jednostkowych, ale także zbiorowych. Można by nawet powiedzieć, że w trakcie lektury czytelnik stopniowo i z pewnym zaskoczeniem orientuje się, że szkice Zaleskiego mocno związane są z czymś, co nazwać by można traumą polską lub traumą polskości. Pisząc (bardzo sugestywnie!) o prozie Tulli Zaleski rozważa, co to znaczy, że według pisarki powojenna Polska to „pole minowe afektów” (74, przypis 57). W znakomitych rozważaniach o Masłowskiej pyta o „niszczycielską samonienawiść Polaków” (s. 245). Herbertowską figurę Pana Cogito nazywa „melancholijnym klaunem” (s. 207), a umiłowaną przez „<prawdziwych> [...] patriotów” czytających Herberta ojczyznę określa Lacanowskim mianem *objet a* (s. 196). Nawet pisząc o darzonym przez siebie sympatią Błońskim sporządza swego rodzaju historię konfraktyczną, zastanawiając się, czemu Błoński nie został pisarzem uprawiającym lekturę ekstatyczną lub afektywną (jest to historia konfraktyczna, bo Zaleski rozmyślając nad tym, czemu Błoński nie stał się kimś, kim stać się mógł, sugeruje, że kimś takim w jakimś sensie był, lecz jedynie „przydeptał gardło swej pieśni”, s.187). Padające w tym kontekście wyrażenie „autocenzura mądrości” (s. 191) brzmi mimowolnie ironicznie (i można się tylko zastanawiać, czy ironia ta kierowana jest w stronę Błońskiego, czy raczej w stronę mądrości – i co byłoby dla Błońskiego gorsze). Natomiast następująca dalej sugestia, że autocenzura ta wynikała z katolicyzmu, który Błoński wyznawał, daje do myślenia.

W szkicach Zaleskiego kilkakrotnie pada stwierdzenie, że Polska jest od (dwóch dekad) w stanie wojny kulturowej (ss. 131, 195, 240), a od niedawna w trakcie „pełzającej rewolucji ustrojowej” (s.131). Że Polacy kompulsywnie dokonują autowiktyimizacji (s. 109), czerpią rozkosz z obsadzania się w roli ofiary, pozostając „ciągle na uwięzi swej ciemnej *jouissance*” (s. 105). Działają i myślą pod presją „polityki pamięci, jaką defensywnie wybiera zbiorowość za sprawą agresywnej, neurotycznej mniejszości” (s. 110). Kluczowy w kontekście poruszanej problematyki szkic *Natręctwo niepamięci naszej o Zagładzie* – jest świetny i należy do najważniejszych, jakie w Polsce o Zagładzie i o Polsce napisano.

„Czy z sytuacji bez wyjścia istnieje zatem jakieś wyjście?” pyta ostatecznie Zaleski. I odpowiada, że potrzeba „ni mniej, ni więcej tylko <<odwagi>>, z jaką

pacjent gotów jest przeciwstawić się swojej chorobie” oraz, że trzeba podjąć „pracochłonną (nie mówiąc już: kosztowną) terapię” (s. 119). Jak widać, Zaleski wchodzi w rolę swego rodzaju terapeuty – i, jak na terapeutę przystało, za główną przeszkodę w procesie ozdrowieńczym uznaje fakt, że „Mamy dziś do czynienia z odrzuceniem dyskursu jako płaszczyzny uzgadniania perspektyw i argumentacji” (s. 120). Co więcej, najpotężniejszą współczesną maszyną afektywną, media, uznaje za „naszą *nemesis*” (s. 285). Z wyraźną (słabo skrywaną?) moralistyczną werwą (której nie daje się zlekceważyć) stwierdza, że współczesny *Mediascape* „w istocie ogranicza nasza wolność i sprawczość albo oferuje jej uludę” (s. 285), pozostawia nas „w świecie niejasnych aksjologicznych rozstrzygnięć” (s. 286), budzi „niejednoznaczne afekty, które są nie tyle ambiwalentne, co nieokreślone” (tamże).

Kłopot w tym, że ten sam Zaleski z aprobatą zauważa, że w twórczości Tulli „jest akceptacja niepokojącego świata nadmiaru skonfliktowanych znaczących obrazów, metafor, symboli [...]. Tulli skłania nas do pomyślenia, że trzeba raczej godzić się z owym kłopotliwym i dotkliwym nadmiarem, aniżeli go redukować w imię ekonomii samozachowania <ja>” (102). Rozważając dylematy badawcze Ruth Leys konstatuje, że woli ona „zostać przy słabych kategoriach, które umożliwiają spór, aniżeli się ich wyrzec”, ale szybko dodaje, że owe kategorie są być może jedynie „maskami czegoś innego, sygnaturami popędów, które znalazły swoje zmitologizowane inskrypcje” (s. 99; dyskurs byłby w tym kontekście prawdziwie wielkim mitem). Wreszcie – analizując kwestię jedności kategorii terażniejszej historyczności mówi o byciu „między nieokreślonością zdarzenia historycznego a jego niejasnym znaczeniem” (s. 100), co stanowi neutralny opis naszej sytuacji jako czytelników literatury.

Jak te dwie serie wypowiedzi mają się do siebie? Wolno byłoby powiedzieć, zresztą za samym Zaleskim, że są one wyrazem działania „dialektycznego oscylatora” (s. 99), czyli ciągłych negocjacji między traumą a językiem, nieświadomością i świadomością, autonomią afektu i autonomią języka. Albo uznać, że Zaleski jedynie przerzuca się od bieguna schizofrenii do bieguna paranoi, czyli do wielości dodaje wielość i do aporii aporię (ale nigdy nie wydobywa się do poziomu dialektycznej wymiany). Choć chyba właściwie jest na odwrót: kiedy stwierdza, że media tworzą aksjologiczne zamieszanie i że z Polską jest gorzej niż źle, bo Polak „pozostaje chorym człowiekiem Europy” i „będzie z tego czerpał rozkosz” (s. 123), pragnie nas (i siebie?) jakby wyleczyć z kondycji afektywnej. Wyprowadzić poza libidynalną ekonomię afektów. Bo chyba tylko przy tym założeniu można upominać się o dyskurs jako płaszczyznę racjonalnej argumentacji.

Tak oto niejednoznaczność, nieokreśloność, niejasność raz są objawem uzyskiwania wolności, a raz jej ułudą. Dyskurs bywa lekarstwem na afekty albo ich zasłoną. Z jednej strony jest tak, jakby krytyką afektywną można się było posługiwać jako neutralnym językiem opisu, z drugiej – jakby należało wyjść poza nią tak, jak z choroby przechodzi się do zdrowia. W dylematach tych ujawnia się, jak się zdaje, pytanie o krytyczny wymiar lektury afektywnej. Bo chyba jest tak: rozstępowanie wprowadzany przez część nieprzywłaszczoną nie może być sankcją uprawiania krytyki, bo jest jej transcendentalnym warunkiem – i albo nieprzywłaszczona reszta pozostaje nieprzywłaszczona, nie ulega subiektywizacji i nie wchodzi do rachunku emocji, albo zostaje przywłaszczona na rzecz takiej lub innej polityki i krytyki, na przykład tej opartej na normatywnej przesłance odróżniającej zdrowie od choroby. Nawet jednak po wprowadzeniu tej przesłanki wejście w proces terapeutyczny, wtedy gdy mowa o zbiorowym doświadczeniu afektywnym, wymaga nie tylko odwagi, ale też analizy procesu modernizacji i jego związku z dziedziną afektywną (z tego powodu tyle mówiliśmy o Harootunianie). Powodzenie terapii jest uzależnione m.in. od stanu dyskursu publicznego, pozostaje jednak niejasne, czy krytyka afektywna składa obietnicę naprawy tego dyskursu, czyli jakby poluzowania afektywnych obsadzeń, czy raczej mówi o ich nieuchronności.

Podobny kłopot mamy z „dialektycznym oscylatorem”, który okazuje się nie tyle opisem stanów wychyleń, ile przechodzenia tego samego w to, co inne. Najlepiej widać to na przykładzie Jill Bennet, do której Zaleski się odwołuje i która też wychwala „pewną dialektyczną relację”<sup>15</sup>, polegającą na „myśleniu bez podkreślania pierwszeństwa czy to doświadczenia afektywnego (pamięci zmysłowej) czy reprezentacji (pamięci wspólnej)”<sup>16</sup>. Ale rzecz nie w pierwszeństwie, tylko w trudności odróżnienia jednego od drugiego: bo jak odróżnić gest artysty „przyjmującego głos mężczyzny fantazjującego o zgwałceniu matki” lub artystki, która „pozwala sobie na zasiedlenie przez sprawcę gwałtu”<sup>17</sup>, od gestu cynicznego sprzedawcy skandalizującego towaru? Bennet wspomina w tym kontekście o subtelnej sztuce testującej ograniczenia odbiorców i rozważa niebezpieczeństwo „wyprowadzenia nas na zewnątrz, poza siebie”<sup>18</sup> – ale

15 J. Bennet *Wnętrze, zewnątrz: afekt, trauma i sztuka*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik i T. Bilczewski, w: *Pamięć i afekty*, pod red. Z. Budrewicz, R. Sendyki i R. Nycza, Wydawnictwo Instytutu Badań Litrackich PAN, Warszawa 214, s. 151.

16 Tamże, s. 167.

17 Tamże, s. 160, 161.

18 Tamże, s. 163.

być może mamy do czynienia z mało subtelnym mechanizmem wyrabiania marki swojego nazwiska na rynku sztuki i nadal wygodnie pozostajemy „u siebie”? Czyż nie taki mechanizm ma na myśli Foster, gdy mówi o kondycji postkrytycznej? Co więcej, odróżnienie, którego używa Bennet, że artyści myślą w kategoriach doznań, w przeciwieństwie do filozofów (i krytyków), którzy myślą za pomocą pojęć<sup>19</sup>, narażone jest na to samo niebezpieczeństwo, o którym wspomina ona przy okazji kategorii ofiary: że udaremnia wysiłek oceny wielu artystycznych gestów, albowiem nadaje im autorytet moralnej bezapelacyjności, od której nie ma jak się odwołać. Albo inaczej: jeśli nigdy nie mówi sama trauma i zawsze mamy do czynienia z inscenizacją (Zaleski w tym właśnie miejscu wspomina, nawiązując do Bennet, o „zwyczajnym prezentyzmie”, zaś sama Bennet mówi o „iluzji partycypacji”<sup>20</sup>), to lepiej nie zaglądać za kotarę, bo czeka nas nieuchronne rozczarowanie.

Do kwestii krytyczności i dialektyczności dodajmy jeszcze jedną (już ostatnią): pytanie o warunki możliwości dyskursu biorącego za swój przedmiot (albo „biorącego za swój przedmiot”) afekt w tekście literackim. Czy nie jest bowiem tak, że wraz z wypowiedaniem założeń krytyki afektywnej niejako wymazuje się możliwość jej prowadzenia? Tekst literacki w perspektywie afektywnej jawi się jako język wielorako podwójny, wyraz kompromisu między pamięcią zmysłową i pamięcią wspólną, traumą a reprezentacją, amorfnością a formą, nieintencjonalnością a intencjonalnością: i to jest warunek jego możliwości. Ale co z mową krytyka i teoretyka traumy? Jeśli w przypadku tekstu literackiego nie powinniśmy myśleć o reprezentacji w kategoriach „substytucji pierwotnego afektu symbolem, a myśleć bardziej o wytwarzaniu warunków życia afektywnego wewnątrz samego tekstu”<sup>21</sup> – to czy uwagę tę wolno odnieść do tekstu krytyka? Isobel Armstrong wspomina, że jako krytycy „stajemy się świadkami powstawania różnych faz tworzenia języka”<sup>22</sup>, a Jill Bennet, że zostajemy „zaproszeni do bycia świadkami”<sup>23</sup> – ale co to właściwie znaczy w tym wypadku „być świadkiem”?<sup>24</sup>

19 Zob. tamże, s. 168.

20 Tamże, s. 165.

21 I. Armstrong *Myślenie afektu*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik i T. Bilczewski, w: *Pamięć i afekty...*, s. 454.

22 Tamże, s. 455.

23 Tamże, s. 161.

24 Zdaje się, że poetyki afektów przyjmują dość konwencjonalne założenia. Burkhard Meyer-Sickendiek (*Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Königshausen und Neu-

Deleuze i Guattari obracają sprawę w żart i na pytanie, czemu zachowali swoje nazwiska na okładce *Tysiąc plateau* odpowiadają: „Z przyzwyczajenia, wyłącznie z przyzwyczajenia”<sup>25</sup>. Ale w następnym zdaniu potwierdzają, że chcieli w wyniku podjętej pracy „stać się z kolei nierozpoznawalnymi dla samych siebie”. Kathleen Stewart określa samą siebie zaimkiem „ona”, żeby wywikłać się z pułapki<sup>26</sup>. Massumi zapewnia, że choć afekt „nie może być w pełni przedmiotem wiedzy, można go jednak analizować jako pewien efekt”<sup>27</sup>. Gdzie indziej jeszcze dorzuca, że afekt nie jest przedmiotem nauki, ale wymiarem życia – i że nie chodzi o myślenie na temat afektu, ale poprzez afekt (zaś „Myślenie przez afekt to nie jest po prostu refleksja nad nim”<sup>28</sup>). Ostatecznie z pomocą ponownie przychodzi literatura – z bardzo użytecznym pojęciem eksperymentu, który, choć zawiesza bezpośrednie odniesienie do wiedzy, to nadal je podtrzymuje. Chodziłoby zatem być może o to, aby pozwolić wkroczyć „owym wszystkim wybiegom, które naśladują i ujadają pod drzwiami”<sup>29</sup>, skoro nie sposób stać się „podmiotem czystego bezokolicznika”<sup>30</sup>.

---

mann, Würzburg 2005, s. 9) szuka powiązań między określonymi gatunkami a afektami, wychodząc z założenia, że gatunki należy rozumieć jako „formy ukształtowane przez ludzkie afekty i jako formy, które opowiadają o afektach”. Przemysław Czapliński skupia się nie na gatunkach i ich związkach z afektami, ale na konwencjach („konwencje nie są chyba niczym innym niż aparatami do produkowania afektów”, *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, pod red. R. Nycza. A. Łębkowskiej i A. Daukszy, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2015, s. 376).

25 *Tysiąc Plateau*, s. 3.

26 Stewart wyznaje (*Ordinary Affects*, Duke University Press 2005, s. 5): „Piszę nie jako zaufany przewodnik starannie przedstawiający powiązania między kategoriami teoretycznymi a światem rzeczywistym, ale jako punkt oddziaływania, ciekawości i spotkania. Nazywam siebie «ona», aby zaznaczyć różnicę między pisarską tożsamością a rodzajem podmiotu, który pojawia się jako sen na jawie o prostej obecności. «Ona» jest nie tyle pozycją podmiotową lub agentem w gorącym dążeniu do czegoś ostatecznego, co punktem kontaktu; patrzy, wyobraża sobie, wyczuwa, przyjmuje, wykonuje i potwierdza nie płaską i skończoną prawdę, ale pewne możliwości (i zagrożenia), które pojawiły się w wysiłku dostrojenia się do tego, co może zaofiarować konkretna sytuacja”.

27 W nawiasie i w przypisie (B. Massumi, *Autonomia afektu*, przeł. A. Lipszyc, „Teksty Drugie” 2013 nr 6, s. 117 (przypis 3)).

28 *Politics of Affect*, Polity Press 2015, s. 5.

29 M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, w: tenże: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism filozoficznych*, tłumaczenie i wstęp D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 52.

30 *Tysiąc plateau*, s. 44.

Uwaga na koniec: Zaleski powiada, że „Nie istnieje nic takiego jak bez-namiętna wiedza” (s. 12). No dobrze, ale czy istnieje wiedza o namiętności? W tyleż nieoczekiwanym, co wspaniałym, ostatnim szkicu o pięknie Zaleski tłumaczy, że „piękno nie każe nam zapytywać o to, co ono znaczy, wystarczy nam, że ono jest” (s. 421). „Uczy nas bezinteresowności i przez to sposobi do sprawiedliwości” (s. 420). To coś więcej niż spektakularne zamknięcie – to otwarcie drzwi dla stawania się tego, co nieoczekiwane.

## Abstract

---

### Andrzej Skrendo

UNIVERSITY OF SZCZECIN

*Circulation of Intensity*

Review: Marek Zaleski, *Intensywność i rzeczy pokrewne [Intensity and Related Things]*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2021.

## Keywords

---

intensity, affect and trauma