

Teksty Drugie 2006, 1-2, s. 181-204



# Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe.

Richard Rorty

Przeł. Arkadiusz Żychliński

# Prezentacje

## Richard RORTY

### Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe<sup>1</sup>

#### I. Bloomowska autonomia i unikanie komunatów

Harold Bloom to najmądrzejszy, najbardziej uczony i najbardziej pomocny badacz literatury w Ameryce. Opublikował niedawno książkę zatytułowaną *How to Read and Why*<sup>2</sup> (*Jak czytać i dlaczego*). Powiada w niej, że „podstawową odpowiedzią na pytanie «Dlaczego czytać?» jest stwierdzenie, że tylko wnikliwa, ustawiczna lektura w pełni ustanawia i umacnia autonomiczną jednostkę” (s. 195).

Mówiąc „lektura”, Bloom ma na myśli „lekturę powieści, sztuk, opowiadań i wierszy”. Pośród kilkudziesięciu książek, o których sposobie czytania nam mówi, brak dzieł filozoficznych. Najbardziej skuteczną drogą do osiągnięcia autonomii – oto implicytna przesłanka jego pracy – jest raczej literatura imaginatywna aniżeli argumentacyjna. Filozofowie i pisarze religijni, których omawia w innych książkach, to osoby w rodzaju Emmersona czy Josepha Smitha, założyciela wspólnoty religijnej mormonów – pisarze, którzy czynili z argumentów użytek równie niewielki, co Pindar czy Nabokov. Nazywając „lekturą” czytanie książek, które nie przytaczają argumentów, Bloom przyłącza się do praktykowania tego, co w trakcie tych wykładów nazwałem „kulturą literacką”.

---

<sup>1/</sup> Esej *Redemption from Egotism: James and Proust as spiritual exercises* ukazał się pierwotnie w piśmie „Telos” 2001 nr 3, s. 243-263. Richard Rorty podejmuje, rozwija i odnosi się w nim do przemyśleń wyłożonych w artykule *Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej* (przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2003 nr 6, s. 113-130). Wszystkie przypisy od tłumacza.

<sup>2/</sup> H. Bloom *How to Read and Why*, Scribner, New York 2000.

Wiele porad Blooma na temat czytania dotyczy konieczności unikania tego, co nazywa „ideologią”. Kiedy stosuje ten termin, chodzi mu przede wszystkim o próby używania Heideggerowsko-Derridiańskich krytyk metafizyki albo Marksistowsko-Foucaultowskich krytyk kapitalizmu bądź „władzy”, które mają powiedzieć nam, czego należy szukać podczas czytania literatury imaginatywnej. Uważa on – słusznie, jak sędzę – że dominacja po pierwsze „teorii”, a zaraz potem „studiów kulturowych” na amerykańskich wydziałach literatury utrudnia studentom dobre czytanie. A to dlatego, że próby przyznania polityce albo filozofii wyższości nad literaturą zmniejszają wyzwalającą moc (*redemptive power*)<sup>3</sup> utworów imaginatywnych.

Krytyka, jakiej Bloom poddaje przejściowe i lokalne mody akademickie, nie jest sama w sobie szczególnie ważna. Jednak podkreśla ona jego przekonanie, że to raczej imaginatywna nowość, a nie argumentacja najlepiej sprzyja autonomii urzeczonoego czytelnika. Bloom nie musi zaprzeczać, że książki z zakresu ekonomii politycznej w rodzaju dzieł Marksa albo filozofii w rodzaju tekstów Derridy mogą zaoferować taką nowość, czy że obcowanie z nimi może odmienić życie czytelnika. Jednakże ten rodzaj autonomii, który ma na myśli, to autonomia wyzwalająca człowieka z jego własnych uprzednich sposobów myślenia o życiu i losie pojedynczych ludzi.

Literatura imaginatywna pomaga nam zerwać z własną przeszłością przede wszystkim dzięki temu, że skłania nas do ponownego przemyślenia naszych sądów o poszczególnych ludziach. Wynikające stąd wyzwolenie może, rzecz jasna, skłonić kogoś do próby zmiany politycznego, ekonomicznego, religijnego bądź filozoficznego *status quo*. Taka próba może rozpocząć starania o przewyżczenie przyjętych poglądów, które służą uzasadnianiu współczesnych instytucji. Wszakże może ona zaowocować jedynie tym, że ktoś stanie się wrażliwszą, bardziej przenikliwą, mądrzejszą jednostką. Tego rodzaju zmiana zachodzi w *Lamercie Stretcherze* (bohaterze powieści Henry’ego Jamesa *Ambasadorowie*). Kontrastuje ona – będąc raczej wzrostem empatii niż przekształceniem poglądów – ze zmianą, jaka zachodzi w *Tomie Joadzie* (bohaterze *Gron gniewu* Steinbecka), a także ze zmianami opisanymi w tych powieściach, które skupiają się na stracie bądź zyskaniu wiary religijnej.

Teza Blooma o tym, jak osiągnąć wspomnianą autonomię, współgra z moim stwierdzeniem, że zastąpienie religii i filozofii literaturą jest zmianą na lepsze.

3/ O kłopotach związanych z tłumaczeniem przymiotnika *redemptive* pisał już szczegółowo Andrzej Szahaj przy okazji przekładu wspomnianego powyżej eseju Rorty’ego. Zależnie od kontekstu oddają rzeczownik *redemption* przez polskie wybawianie, zbawienie i wyzwolenie, natomiast czasownik *redeem* jako „przynosić spełnienie”. Przymiotnik odrzeczownikowy w wyrażeniu *redemptive power* tłumaczę jako „wyzwalającą moc”, ponieważ chodzi o pozytywne oddziaływanie utworów literackich, wyzwalających wyobraźnię i zdolność kreacji, kiedy zaś mowa o *redemptive truth* piszę za Szahajem o „ostatecznej prawdzie”, w sensie prawdy wyzwalającej, zbawczej, przynoszącej ostateczne spełnienie.

Obaj mówimy, że najlepszą drogą do osiągnięcia Heideggerowskiej autentyczności (*Eigentlichkeit*) – najlepszą drogą, jak powiedział Nietzsche, żeby „stać się tym, kim się jest” – jest nie pytanie: „czym jest prawda?”, lecz raczej pytanie: „jacy ludzie żyją w świecie i jak im się wiedzie?”.

Odpowiedzi na to pytanie dostarczają powieści autorów w rodzaju Steinbecka, Zoli i Stowe’a – powieści, które mówią nam o ludziach przeraźliwie ubogich. Odpowiedzi tych dostarczają także powieści autorów w rodzaju Jamesa i Prousta, które mówią nam o tym, jak ludzie bogaci z kolei poszerzają swoje horyzonty. Czytanie obydwu rodzajów powieści może pomóc czytelnicy wykroczyć poza rodziców, nauczycieli, tradycje i instytucje, które ograniczają jej niezależność, i w ten sposób pozwolić jej osiągnąć większą indywidualność i samodzielność.

Bloom uważa ideologię – w sensie zestawu podstawowych założeń dostarczających kontekstu, w którym czytelniczka umieszcza każdą czytaną książkę – za wroga autonomii. Jeśli odnosi się podejrzliwie do rozpraw teologów i filozofów, czyni to, ponieważ obawia się, iż mogą one stać się źródłem złych nawyków czytelnicy. Jego idealna czytelniczka ma nadzieję, że następna przeczytana książka zrekontekstualizuje wszystkie te, które czytała wcześniej; że spotka silną autorską imaginację, zdolną rzucić ją na kolana i przenieść do świata, o istnieniu którego nie miała dotychczas pojęcia. W tym nowym świecie wszyscy znani uprzednio autorzy i postacie literackie będą wyglądać inaczej – jak Milton, który wygląda inaczej, kiedy spotykamy go u Blake’a; Hegel spotykany u Marksa, czy też Hamlet spotykany u Eliota. Rzeczywiscie przyjaciele czytelnicy, rodzina i sąsiedzi, ukażą się również w innym świetle, podobnie jak kierujące nimi pobudki i dokonywane wybory.

W moim pierwszym wykładzie powiedziałem, że to, co Heidegger nazywa autentycznością, a Bloom autonomią, jest prawie tym samym. Próba osiągnięcia obu streszcza się w maksymie, którą Bloom cytuje za doktorem Johnsonem: „Oczyść swój umysł z komunałów”<sup>4</sup>. „Komunały” oznaczają w tym sensie coś w rodzaju „tego, co ludzie zazwyczaj mówią bez zastanowienia, frazesów, które się zazwyczaj wypowiada”. W terminologii Heideggera chodzi o to, co mówi „Sie” („*das Man*”).

Komunał może być wszystkim – począwszy od zdrowego rozsądku (tak zwanej „mądrości ludowej”) chłopskiej wioski, poprzez bezmyślne przytaczanie cytatów z Pisma Świętego, aż po równie bezmyślne powtarzanie najśłynniejszych sentencji z dzieł Heideggera czy samego Blooma. Tym, co czyni komunał komunałem, jest nie jego treść, ale dostępność i zrozumiałość, jego gotowy charakter. Komunałem stają się imaginatywne próby redeskrpcji, kiedy utracą swą świeżość, a tym samym zdolność do budzenia w nas podejrzliwości względem przyjętych poglądów. Każdy komunał był niegdyś osiągnięciem poetyckim – świeżym i nowatorskim sposobem myślenia o rzeczach. Każde osiągnięcie poetyckie jest narażone na nie-

<sup>4/</sup> „Clear your *mind* of cant”. Por. J. Boswell *Life of Johnson*, ed. by R.W. Chapman; a new edition corrected by J.D. Fleeman, Oxford University Press, London 1970, s. 1235.

bezpieczeństwo przeobrażenia się w komunał. Tego rodzaju transformacja jest niemal nieunikniona w przypadku tych dzieł argumentacyjnych, które stały się kanonem procesu edukacji. Na szczęście przemiana ta nie zachodzi równie łatwo w przypadku dzieł nieargumentacyjnych, a szczególnie beletrystyki.

Podsumowując to, o czym dotychczas mówiłem: pisarstwo, które nie jest tylko przekazem informacji, oferuje, bezpośrednio bądź pośrednio, pewien kontekst. Pozwala tym samym umieścić w nim wiele twierdzeń, w które uprzednio wierzyliśmy, wielu ludzi, których znaliśmy, wiele elementów naszych własnych życiowych historii i wiele książek, które niegdyś przeczytaliśmy. Czynią to wiersze, powieści i dzieła krytyki literackiej autorów w rodzaju Johnsona, Eliota i Blooma, tak samo, jak czynią to systemy filozoficzne albo kompendia mądrości ludowej. Jednak ten pierwszy rodzaj pisarstwa trudniej przeobrazić w komunały. A to dlatego, że raczej daje on coś do zrozumienia, niż głosi, raczej sugeruje, niż argumentuje, i proponuje pośrednie raczej niż bezpośrednie wskazówki. Im bardziej poetyckie i mniej argumentacyjne jest pisarstwo, tym trudniej obciążać je jednoznaczną interpretacją, czyli tym samym zmienić je w to, „co byśmy normalnie powiedzieli”.

Gdyby istniało coś takiego jak ostateczna prawda (*redemptive truth*), taka prawda, jaką tradycyjnie mieli nadzieję zaoferować filozofowie, przynosiłaby ona spełnienie z racji bezpośredniej treści, a nie z powodu swej niepoznawczej relacji do konkretnej publiczności. Pojmowanie treści tego, co słyszymy bądź czytamy, jest kwestią umieszczenia tego, co zostało wypowiedziane w koherentnym systemie inferencyjnych relacji względem innych wypowiedzi. Tak więc ostateczna prawda, gdyby istniała, zostałaby rozpoznana jako taka, gdyż powodowałaby powstawanie maksymalnej jasności i maksymalnej koherencji.

W przeciwieństwie do tego zawarcie znajomości z Dostojewskim czy Iago, Emmą Bovary czy Marcellem Proustem, Szatanem Milтона albo Chrystusem św. Łukasza może znacznie zmienić czyjeś zachowanie względem siebie albo względem innych, a niewykluczone, że nawet względem ogółu spraw i rzeczy. Zmiana ta nie jest jednak kwestią zajęcia przez wszystko grzecznie swego miejsca, doskonałego dopasowania się. Chodzi o zdanie sobie sprawy, że zostało się przemieszczonym, przeniesionym w miejsce, które udostępnia inną perspektywę.

Kontrast między pisarstwem imaginatywnym i argumentacyjnym jest analogiczny do kontrastu, jaki Kierkegaard zarysował między tym, „co się mówi”, a tym, „jak się mówi”. To, co się mówi, jest treścią – to znaczy efektem umieszczenia wypowiedzi wewnątrz znajomego inferencyjnego wzorca. To, jak się mówi, jest kwestią efektu wywartego przez wypowiedź na konkretnej czytelnicze w określonym momencie. Kierkegaard zarysował różnicę pomiędzy „prawdą jako subiektywnością” i prawdą „obiektywną”. Jednak określenie „prawda subiektywna” to oksymoron, który wprowadza więcej zamieszania niż jasności. Lepszym sposobem uchwycenia rozróżnienia, które Kierkegaard pragnął sformułować, jest odwołanie się do różnicy między przyczynami i powodami (*causes and reasons*).

Sposób wyrażania się w rozmowie albo powieści czy wierszu – nowy sposób ujęcia rzeczy, nowatorska metafora albo porównanie – mogą zmienić zupełnie nasze

postrzeganie całego szeregu zjawisk. Tak samo jak spotkanie z nową i silną osobą w realnym życiu albo w powieści czy sztuce. Lecz jesteśmy zazwyczaj w kłopotcie, kiedy zostaniemy poproszeni o wytłumaczenie, w jakież to nowe twierdzenie zaczęliśmy wierzyć w wyniku kontaktu z danym zdaniem czy człowiekiem. Różnica w sposobie myślenia nie jest kwestią dodania nowego przekonania do naszego repertuaru. Dla Kierkegaarda modelowym przypadkiem tego, co nazywał „prawdą jako subiektywnością”, był stosunek chrześcijanina do Chrystusa – stosunek, którego nie można zredukować do wiary w *credo*. Nasz stosunek do Iago czy Dostojewskiego, do naszych rodziców czy do naszej pierwszej miłości jest równie nieredukowalny. Ci ludzie są przyczyną zmiany naszego zachowania, choć niekoniecznie podali nam tego powody.

Rozróżnienie pomiędzy przyczynami i powodami pokrywa się z różnicą pomiędzy odczuwanym przez Blooma pragnieniem otwartości i odczuwanym przez filozofów pragnieniem kompletności. Bloom przytacza słowa rabiego Tarfona: „Nie musisz dokończyć dzieła, wszelako nie wolno ci też w tym ustawać”. Jego komentarz brzmi: „Jeśli ktokolwiek z nas musiałby dokończyć dzieło, musielibyśmy popaść w rozpacz, bo dzieła nie sposób kiedykolwiek dokończyć” (s. 280).

Dzieło, o które chodzi, jest dziełem rozszerzania siebie. Wymaga ono gotowości do tego, aby dać się zachwycić jutrzejszym doświadczeniem – aby pozostać otwartym na możliwość, że kolejna książka, którą czytasz, albo kolejna osoba, którą spotkasz, zmieni twoje życie. Zwiększona racjonalność – zwiększona koherencja wiary i pragnienia – nie może odgrodzić się od możliwości wstrząsu, nie padając zarazem ofiarą komunafu. Jesteś jego ofiarą, o ile wierzysz, że posiadasz już kryteria oceny wartości wszystkich książek i osób, jakie możesz napotkać – kryteria, które dadzą ci do dyspozycji dobre i wystarczające powody, aby wsunąć każdą z nich w którąś ze znanych ci szufladek. Chcąc tego uniknąć, musisz zarzucić jedno z marzeń filozofii – marzenie o kompletności, o niezmaconym spokoju przypisywanym jej przez mędrców, o mistrzostwie posiadanym ponoć przez tych, którzy – raz na zawsze – osiągnęli spełnienie poprzez iluminację.

Nie ma czegoś takiego, Bloom łatwo zgodziłby się z tym stwierdzeniem, jak całkowita autonomia – umysł zupełnie wolny od komunafów, zupełnie własny. (Choć być może Shakespeare był temu bliski.) Jednak wcale nie musi istnieć coś takiego. Ponieważ według Blooma, podobnie jak według rabiego Tarfona, rzecz w tym, że liczy się sama wędrówka. Wymysł jakiegoś miejsca odpoczynku przygotowanego dla nas u jej kresu jest czymś, co powinniśmy potraktować jako tyleż niemożliwe, co niepożądane, nawet jeśli takie wymysły są prawdopodobnie nieuniknione. Kiedy literatura zastępuje religię i filozofię, staje się jasne, że nikt i nic nie mogło przygotować takiego miejsca. Natomiast każda generacja imaginatywnych pisarzy oferuje nowe propozycje, jak może ono wyglądać – jednak po to tylko, aby propozycje te zostały wyśmiane przez kolejną generację. Kpiny staną się słyszalne, gdy tylko wcześniejsza propozycja zacznie brzmieć jak komunaf.

## 2. Powieść

Chciałbym teraz zawęzić obszar zainteresowania: z literatury imaginatywnej w ogóle do powieści – gatunku, który Henry James nazwał słusznie „najbardziej niezależną, najbardziej elastyczną, najbardziej wyjątkową formą literacką”<sup>5/</sup>. Powieść jest najlepszą ilustracją twierdzenia Blooma o efektach ustawicznego i intensywnego czytania. Odgrywała główną rolę w edukacji moralnej młodych intelektualistów na Zachodzie w czasie stulecia, które właśnie dobiegło końca.

Wziąwszy pod uwagę ogromny wpływ, jaki powieść zyskała w ostatnich czasach, łatwo zapomnieć, że tacy pisarze jak Milton i Spinoza, doktor Johnson i Hume, Burke i Kant znali zaledwie kilka raczej prymitywnych przykładów tego gatunku. Rozkwit powieści w dziewiętnastym i dwudziestym wieku odmienił mapę zachodniego świata intelektualnego. Uczynił to w sposób, jakiego filozofowie i krytycy literaccy z siedemnastego i osiemnastego stulecia w żaden sposób nie mogli przewidzieć.

Wyłonienie się powieści przyczyniło się do wzrostu przekonania pośród intelektualistów, że kiedy myślimy o skutkach naszych działań dla innych ludzi, możemy zwyczajnie zignorować wiele pytań, które nasi przodkowie uznawali tradycyjnie za istotne. Należy do nich pytanie Eutyfrona, czy nasze działanie zadawała bogów, pytanie Platona, czy dyktuje nam je jasna wizja dobra, i pytanie Kanta, czy maksymy naszego postępowania mogą stać się uniwersalne. Decyzję o tym, co czynić, powinna za to określać wiedza o innych ludziach, tak bogata i pełna, jak to tylko możliwe – w szczególności wiedza o ich własnych opisach swoich działań i o nich samych. Nasze działania dadzą się uzasadnić tylko wtedy, kiedy będziemy w stanie zobaczyć, jak wyglądają one z punktu widzenia tych wszystkich, których dotyczą.

Jeśli popatrzymy na to w ten sposób, dostrzeżemy, że powieści mówią nam, jak zupełnie niepodobni do nas ludzie myślą o sobie, w jaki sposób udaje im się przedstawić bulwersujące nas postępowanie w dobrym świetle, jak nadają swemu życiu sens. Problem, jak żyć własnym życiem, staje się wówczas problemem, jak rozważyć nasze potrzeby w kontekście ich potrzeb oraz ich samoopisy w kontekście naszych. Posiadanie bardziej wykształconego, bardziej rozwiniętego i bardziej wyrobionego poglądu moralnego oznacza zdolność do pojęcia większej ilości potrzeb i zrozumienia więcej samoopisów.

Powiedziałem wcześniej, że religia, w swej niefilozoficznej postaci, przypomina powieść, jako że próbuje umieścić nas w relacjach do osób, relacjach, które nie są zapośredniczone przez pytania o prawdę. Relacja pomiędzy pobożnym, lecz niewykształconym Ateńczykiem z piątego stulecia i jednym z bóstw olimpijskich, podobnie jak relacja pomiędzy niepiśmiennym chrześcijaninem i Chrystusem jest próbą znalezienia zbawienia poprzez nawiązanie kontaktu ze szczególną, bardzo

<sup>5/</sup> H. James *The Ambassadors*, Garamond Press, New York 1963, s. 15. (W polskim przekładzie *Ambasadorów* brak odautorskiego *Wstępu*, z którego pochodzi niniejszy cytat).

potężną, nieśmiertelną osobą. Jak powiedział Nietzsche w *Narodzinach tragedii*, ten rodzaj poszukiwania zbawienia wypełnia się pytaniami o prawdę dopiero wówczas, kiedy Sokrates, „w swej wierze w możliwość zgłębienia natury rzeczy”, sugeruje, że „mechanizm pojęć, sądów i wniosków [należy] cenić ponad wszystkie inne zdolności”<sup>6</sup>. Wspomniane poszukiwanie stało się filozoficznym dopiero wtedy, kiedy ludzie pokroju Sokratesa i Eurypidesa zajęli sceptyczne stanowisko w stosunku do bogów, stanowisko, którego Homer, i chyba nawet Ajschylos, nie byłiby zdolni zaakceptować.

Jednak wielka różnica między praktykami religijnymi a czytaniem powieści polega na tym, że nieśmiertelni bogowie – inaczej niż ludzie, w których położenie próbujemy wejść – są zazwyczaj obiektem adoracji, wyrzekającej się siebie miłości albo trwożnego posłuszeństwa. Kiedy zapagniemy z r o z u m i e ć bogów albo u z a s a d n i ć r o z u m o w o chrześcijaństwo czy buddyzm, religia zacznie stopniowo gasnąć i zastąpi ją filozofia. Dlatego właśnie Martin Luter opisał tego rodzaju próby rozsądnego podejścia jako diabelskie pokusy, a Kierkegaard jako okazję do grzechu.

Powieści rzadko oferują nam podobnych do bogów herosów i heroiny, wobec których nasza reakcja przypominałaby reakcję wierzącego w stosunku do bóstw. (Chociaż czasem, owszem, się to zdarza – weźmy na przykład komiksy o supermanie i opowieści fantastyczne Ayn Rand). Większość powieści mówi nam, jak to już zostało powiedziane, co inni błędzący śmiertelnicy myślą o sobie, w jaki sposób udaje im się przedstawić bulwersujące nas postępowanie w dobrym świetle, i jak nadają sens swemu marnemu, tragicznemu czy banalnemu życiu. Problem, jak żyć własnym życiem, staje się wówczas problemem, jak rozważyć nasze potrzeby w kontekście potrzeb tego rodzaju ludzi. A w konsekwencji – powtórzmy – jak rozważyć ich zaskakujące opisy samych siebie i nas w kontekście naszych własnych wcześniejszych opisów. Wyrobienie moralne oznacza zdolność wyważenia tych spraw.

Oczywiście, powieść nie jest jedynym gatunkiem literackim, który pomaga nam osiągnąć takie wyrobienie. Eposy Homera, sprawozdania z podróży Herodota, historia Tukidydesa, charakterologia Teofrasta i biografie Plutarcha spełniały tę funkcję w świecie antycznym, uzupełnione tak prymitywnymi opowieściami, jak te autorstwa Petroniusza i Apulejusza. Etnografia, historiografia i dziennikarstwo nadal dziś poszerzają nasze wycucie możliwości stojących przed ludzkim życiem. Jednak powieść jest gatunkiem, który najbardziej pomaga w uchwyceniu różnorodności ludzkiego życia i przygodności naszych własnych słowników moralnych. Powieści są głównym środkiem pomagającym nam wyobrazić sobie, jak to jest być katolikiem od kołyski tracącym swą wiarę, ultrakonserwatywną fundamentalistką kochającą całym sercem Jezusa, ofiarą Pinocheta znoszącą zaginięcie swoich dzieci, pilotem kamikadze z drugiej wojny światowej żyjącym z faktem porażki Japo-

<sup>6/</sup> Por. F. Nietzsche *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 69. (Cytat nieznacznie zmieniony i dostosowany do kontekstu).



nii, pilotem bombowca, który zrzucił bomby na Tokio, znoszącym moralną ceną zwycięstwa Ameryki, czy też politycznym idealistą radzącym sobie z naciskami, jakie międzynarodowe korporacje wywierają na proces polityczny.

Czytanie powieści zwiększa często tolerancję dla obcych i początkowo odpychających ludzi. Mottem powieści nie jest jednak zdanie, że „wszystko zrozumieć, to wszystko przebaczyć”. Raczej już: „Zanim zdecydujesz, że jakieś działanie było niewybaczalne, upewnij się, że wiesz, co sądzi o nim sam działający”. Być może uznasz, że działanie to było faktycznie niewybaczalne, jednak wiedza o tym, d l a c z e g o do niego doszło, może pomóc ci uniknąć zrobienia czegoś, co sam uznasz kiedyś za niewybaczalne. Oto dlaczego czytanie licznych powieści jest procesem, w wyniku którego młodzi intelektualiści naszych czasów mają nadzieję zyskać mądrość. Ta sama nadzieja popychała młodych intelektualistów siedemnastego i osiemnastego stulecia do czytania licznych traktatów religijnych i filozoficznych.

Wcześniejsi czytelnicy byli uwikłani w to, co Heidegger nazwał „tradycją onto-teologiczną”. Poszukiwali prawdy jako czegoś odmiennego od osób ludzkich i boskich. Natomiast czytanie powieści jest sposobem na nawiązanie kontaktu z innymi osobami, tak jak czytanie Hezjoda czy Starego Testamentu było dla ich pierwotnych czytelników sposobem nawiązania kontaktu z innymi osobami. Stwierdzenie, że sposobem na nawiązanie lepszego kontaktu z prawdą jest nawiązanie kontaktu z wieloma różnymi ludźmi, jest naturalną konsekwencją poglądu, że zdania, które mamy prawo nazywać prawdziwymi, są zdaniami, o których sądzimy, że można je uzasadnić wobec tych wszystkich, których opinia ma znaczenie.

Ostatni punkt widzenia, reprezentowany najlepiej przez teorię rozumu komunikacyjnego Habermasa, jest humanistycznym poglądem na prawdę zdecydowanie zrywającym z tradycją onto-teologiczną. Jeśli ktoś przyjmuje ten pogląd na prawdę i równocześnie nie jest w stanie uwierzyć w istnienie istot pozaludzkich, to poszukiwanie prawdy obiektywnej staje się raczej próbą znalezienia intersubiektywnej zgody pośród dzieci swojej epoki niż zgodności z pozaludzką, ahistoryczną rzeczywistością. Gdy tylko ktoś przekształci w ten sposób swoją koncepcję prawdy, następane pytanie brzmi: w stosunku do jakich ludzi mamy uzasadnić nasze przekonania i działania? To z kolei rodzi pytanie: jacy ludzie istnieją i którzy z nich mają znaczenie? Na to ostatnie pytanie pomagają nam odpowiedzieć powieści.

Filozofowie i teolodzy, którzy mają wątpliwości co do pomysłu, że powieści są ważne dla edukacji moralnej, sądzą, że można odpowiedzieć na ten rodzaj pytań, jakie właśnie postawiłem, mówiąc na przykład, że „wszystkie dzieci boże mają znaczenie” albo „każdy racjonalny agens ma znaczenie”, albo „wszyscy, których dotyczą nasze działania, mają znaczenie”. Zawsze pojawiają się jednak pytania, czy także niewiernych uznawać za dzieci boże, zaś tęgich ignorantów i głupców za racjonalne podmioty działania, albo czy mamy słuszne powody, żeby traktować paternalistycznie tych, którzy nie pojmują sami swoich własnych najlepszych interesów. Wzrost poczucia wewnętrznej pustki ogólnych formuł dotyczących podejmowania decyzji w trudnych przypadkach oddala nas od filozofii i prowadzi

ku formom literackim, które mówią nam więcej o tym, jak tacy mąciociele sami się postrzegają.

Znaczną część tego, co do tej pory powiedziałem, można podsumować następująco: ludzie czytają pisma religijne i traktaty filozoficzne, żeby uciec od niewiedzy na temat spraw pozaludzkich, natomiast powieści czytają po to, żeby uciec od egotyizmu. „Egotyzm” w tym sensie, w jakim używam tego słowa, nie oznacza „samolubstwa”. Oznacza coś bliższego raczej „samozadowoleniu”. Jest to gotowość do uznania, że posiada się już całą wiedzę niezbędną do wszelkich analiz, całe konieczne rozumienie następstw rozważanego działania. To wyobrażenie, że jest się w danej chwili w pełni poinformowany, a tym samym w sytuacji najlepiej umożliwiającej dokonanie właściwego wyboru.

Egotyści ze skłonnością do filozofowania mają nadzieję zakłócić potrzebę poznawania tego, co zaprzęta głowy innych osób. Chcieliby dojść wprost do sposobu, w jaki rzeczy są (do woli Boga, prawa moralnego albo ludzkiej natury), bez przechodzenia przez samoopisy innych ludzi. Religia i filozofia były często tarczą i ochroną dla fanatyzmu i nietolerancji, ponieważ sugerowały, że wspomniany typ zakłócania został już faktycznie osiągnięty. W przeciwieństwie do tego czytelnicy powieści poszukują raczej wybawienia od braku wrażliwości niż od bezbożności albo irracjonalizmu. Mogą nie wiedzieć albo nie przejmować się tym, czy jest to sposób, w jaki rzeczy naprawdę są, ale martwią się, czy są dostatecznie świadomi potrzeb innych. Patrząc z tego punktu widzenia, hegemonię powieści można postrzegać jako próbę realizacji sugestii Chrystusa, że miłość jest jedynym prawem.

Bycie egotycznym w sensie, o którym mowa, oznacza bycie zadowolonym z tego, że słownik, używany przy podejmowaniu decyzji, jest dobry taki, jaki jest, i że nie ma potrzeby odkrywania słowników, jakich używają inni celem usprawiedliwienia się we własnych oczach z robienia rzeczy, które uważa się za błędne. Eutyfron był egoistyczny, tak jak i pan Gradgrind. Eutyfron sądził, że ma religijne usprawiedliwienie swego egoizmu, zaś pan Gradgrind, że posiada usprawiedliwienie filozoficzne. Sokrates przypominał Eutyfronowi, że bogowie mają odmienne zdanie na temat tego, co jest istotne z moralnego punktu widzenia. Dickens przypominał swoim nastawionym podobnie jak Gradgrind czytelnikom, że są jeszcze inne sposoby opisywania rezultatów swoich działań, poza tym, jakiego dostarcza słownik utilitaryzmu.

Istotna różnica między Sokratesem i Dickensem polega na tym, że Sokrates, ze swoim upodobaniem do – jak mówi Nietzsche – „mechanizmu pojęć, sądów i wniosków”, miał nadzieję na uzyskanie pewności: zdolności do podejmowania bezsprzecznie właściwych decyzji, gdy tylko znajdzie należytą definicję terminu „zbożny”. Natomiast Dickensa nie interesowało ani definiowanie terminów, ani poprawne wnioskowanie, lecz raczej uświadamianie nam tych form cierpienia, które mogliśmy przeoczyć. Naszkicowany przeze mnie kontrast między poszukiwaniem wybawienia od niewiedzy i poszukiwaniem wybawienia od egotyizmu przebiega równolegle do rozróżnienia między poszukiwaniem większej wiary w siebie i poszukiwaniem większej świadomości tego, co rani innych.

Kontrast ten przebiega równolegle do rozróżnienia między „wiedzą, że” a „wiedzą, jak” oraz między umiejętnościami aksjomatyzującego matematyka a umiejętnościami rzemieślnika. Osoba, która ma nadzieję zaprezentować pewniejsze osądy moralne jako rezultat studiów traktatów religijnych albo filozoficznych, liczy zazwyczaj na znalezienie zasady, która umożliwi zastosowanie w konkretnych przypadkach algorytmu pozwalającego rozwiązać dylematy moralne. Natomiast osoba, która liczy na zwiększenie wrażliwości, chce tylko pogłębić pewną wiedzę praktyczną (*know-how*), która pozwoli jej wybrać najlepsze wyjście w zawsze prawdopodobnie niewesołych okolicznościach – w sytuacji, w której ludzie prawdopodobnie będą cierpieć, niezależnie od podjętej decyzji.

### 3. James i Proust jako paradygmaty powieści

Wróć jeszcze do wspomnianego kontrastu między zasadami i wrażliwością, kiedy będę omawiał próbę Marthy Nussbaum potraktowania powieści Henry’ego Jamesa jako przyczynków do filozofii moralnej. Wpierw jednak chciałbym jeszcze bardziej zawęzić obszar zainteresowania i od generalizacji na temat powieści jako gatunku przejść do kilku uwag na temat dwóch powieściopisarzy, Jamesa i Prousta. Dzieła obydwu odgrywają zazwyczaj szczególną rolę w życiu ich admiratorów.

Dla dużej liczby osób w dzisiejszym świecie poczucie tego, kim są, wiąże się ze wspomnieniami pewnych przeczytanych w młodości powieści. Kiedy osoby te zastanawiają się nad swoim wyobrażeniem doskonałego życia ludzkiego, przypominają sobie światy, w które wprowadziły je te powieści, i zamieszkujących te światy ludzi. Kiedy próbują przywołać doświadczenia, które najbardziej zmieniły ich sposób obcowania z innymi ludźmi, przypominają sobie efekty pierwszej lektury tych powieści. W Europie Zachodniej najczęściej cytowanym przez tego rodzaju ludzi powieściopisarzem jest prawdopodobnie Proust. W krajach anglojęzycznych podobnie często wspomina się Jamesa.

Tradycja literacka i jej wpływ są oczywiście w dużej mierze kwestiami narodowymi. Większość powieści, które mocno zmieniły swych czytelników, napisano w rodzimych językach tychże czytelników, i traktują o warunkach lokalnych – szczególnie problemach rodzinnych i społecznych, które dokuczały odbiorcom literatury w młodości, i o zmianach kulturowych zachodzących w czasie, kiedy dorastali. Jednak pewni powieściopisarze stali się przedmiotem uwielbienia sekt, w których członkostwo nie jest ograniczone do poszczególnych narodów czy regionów. Członkowie tych sekt związani są ze sobą pomimo różnic etnicznych i narodowych, trochę w taki sposób, jak związani są ze sobą chrześcijanie z Japonii i Danii albo mużulmanie z Maroko i Indonezji. Kiedy los rzuci ich razem na obczyźnie, cieszą się, znajdując współwyznawcę, kogoś, kto równie wysoko jak oni ceni te same obrazy (*images*) i teksty. Proust i James są powieściopisarzami, wokół których utworzyły się sekty.

Dla takich członków sekty jak ja pamięć o pierwszej lekturze tych autorów jest kluczowa dla opowieści o własnym dorastaniu. Książki te pomogły nam stać się

takimi ludźmi, jakimi jesteśmy, i odczuwamy za to głęboką wdzięczność. Jeśli w ogóle traktujemy jakieś książki jako święte, należą do nich te właśnie powieści. Uznajemy zatem za rzecz irytującą i mylącą, że znajdujemy je umieszczone pod kategorią „estetyka”, w przeciwieństwie do „moralności” czy „duchowości”. Możemy oczywiście przyznać, że są w tych powieściach piękne fragmenty i stanowią one triumf kunsztu literackiego. Dla naszego stosunku do tych dzieł są to jednak fakty nie bardziej istotne niż proza Biblii Króla Jakuba dla stosunku chrześcijanina do Chrystusa albo architektura Nara i Kioto dla życia religijnego japońskiego budysty.

James i Proust czynią wiele dla uwiarygodnienia sugestii Blooma, że duchową edukację młodzieży lepiej powierzyć literaturze imaginatywnej niż tradycji religijnej czy studiom filozofii moralnej. Albowiem każdy, kogo wciągnęły dzieła obydwu pisarzy, jak można przypuszczać, jest wyjątkowo uwrażliwiony na niebezpieczeństwa egotyzmu. Tacy ludzie są bardziej świadomi, jak łatwo opisywać innych w sposób dostosowany raczej do naszych własnych, aniżeli do ich potrzeb. Czytelnicy Jamesa i Prousta wykazują nie tylko większą świadomość potrzeb innych, lecz mają także większe szanse dążenia do tego rodzaju doświadczenia, które ogólnie nazywa się – nieco mgliście – „wyższym stanem świadomości”. Chwile zrozumienia i objawienia, zdarzające się coraz częściej, w miarę osiągnięcia przez powieści w rodzaju *Ambasadorów* czy *Strony Guermantes* punktu kulminacyjnego, pełnią w życiu ich czytelników funkcje analogiczne do wydarzeń zmieniających życie, które brat Henry'ego Jamesa William opisał w swojej książce *Doświadczenia religijne*.

Analogia do doświadczenia religijnego pomaga odróżnić Jamesa i Prousta od takich powieściopisarzy jak Dickens i Balzak. Ze wszystkich czterech uczyniono figury kultu, jednak dickensianie tworzą inny rodzaj kultu niż proustianie. Obie grupy obejmują ludzi, którzy uwielbiają ponownie odwiedzać ulubione postacie i sceny z powieści, nawiązywać do ulubionych fragmentów oraz dyskutować o relatywnych zaletach i wadach różnych bohaterów. Jednak większość dickensian nie powiedziała by, że Dickens z m i e n i ł ich życie, raczej powiedzieliby, że je w z b o g a c i ł. Dickens (jak Trollope i Wodehouse) potwierdza naszą intuicję, podczas gdy Proust potrafi ją zachwiać.

O Prouście i Jamesie myśli się często jako o tych, którzy k s z t a ł c ą nas tak, jak robili to Sokrates i Shakespeare. Ponieważ nie tylko dają nam wyraziste portrety nieznanych wcześniej osób, lecz ponadto zmuszają także do doznania wyrazistych wątpliwości co do nas samych. Wątpliwości takie mogą nasunąć się oczywiście podczas czytania jakiegokolwiek powieści, gdy napotkamy postać, w której dostrzeżemy pewne najbardziej niemiłe cechy własnego charakteru. Jednak wątpliwości obudzone czytaniem Jamesa i Prousta sięgają głębiej. Są tego samego rodzaju, co wątpliwości, jakie u chrześcijan wywołują na przykład *Wędrowki pielgrzymy* Bunyana. Są to wątpliwości co do tego, czy w ogóle jest w nas coś zdrowego, czy nasz egotyzm nie sięga głębiej, niż sobie to uświadamiamy.

Ci, którzy przeżyli to, co opisują jako doświadczenia religijne, rzadko są w stanie wyjaśnić dokładnie, jakich nowych prawd ich to nauczyło. Tak samo wyznaw-

cy Prousta i Jamesa są zazwyczaj zbici z tropu, kiedy pada pytanie o to, jakie prawdy wynieśli z powieści tych autorów – prawdy, które mogłyby w przeciwnym razie ująć ich uwagi. To właśnie doświadczenie lektury powieści czyni z kogoś nieco inny typ osoby, nie zaś użyteczność jakiegoś przekonania, które ktoś mógł nabyć w rozmaity inny sposób, nawet jeśli nigdy nie wziął do ręki danej książki. Chrześcijanie powiedzą, że ich związek z Jezusem jest nie tyle związkiem z autorem Kazania na Górze, ile raczej z kimś, z kim łączą ich zażyłe stosunki, analogicznie – wielu czytelników Jamesa i Prousta powie, że tym, co się faktycznie liczy, jest raczej ich związek z samymi powieściami, albo może z samym powieściopisarzem, niż z jakimkolwiek zestawem przekonań, dla których powieści te mogą być przywoływane gwoli ich uzasadnienia.

John Bayley pisze we wprowadzeniu do powieści Jamesa *The Wings of the Dove* (*Skrzydła gołębiczy*), że

późniejsza metoda dociekań artystycznych [Jamesa] jest sposobem przezwyciężenia samotności, powiększenia niemal dotykowej intymności z potencjalnym czytelnikiem za pomocą słów [...] wiadomość wydaje się być rozdzielona między autora, postacie i czytelnika, a uczestnictwo tego ostatniego jest źródłem szczególnej satysfakcji i fascynacji, które mogą narodzić się nawet z konsternacji. Intymność nigdy nie jest kwestią usłyszenia od kogoś, co należy myśleć. Jest jak sekretna rozmowa kochanków, której rozumienie nie jest zależne od pojedynczego autorytetu.<sup>7</sup>

Poczucie wciągnięcia w taką sekretną rozmowę z Jamesem albo Proustem jest tym, co wiąże z sobą członków ich sekt.

Podobnie jak czytelników religijnych wchłania coś większego od nich samych, coś co przypomina czasem ekstatyczne uniesienie, tak czytelników Jamesa i Prousta wchłania taka raptownie rozszerzona wspólna wyobraźnia i intensywność świadomości mijającej chwili, jaka pojawia się na przykład wówczas, kiedy kochankowie zdają sobie sprawę, że ich miłość jest odwzajemniona. Proust i James oferują swym czytelnikom wybawienie (*redemption*), lecz nie ostateczną prawdę (*redemptive truth*), tak jak jego czy jej miłość przynosi spełnienie (*redeems*), lecz nie powiększa jego czy jej wiedzy.

#### 4. Martha Nussbaum o Jamesie

Wielu współczesnych pisarzy zrobiło wszystko, co w ich mocy, żeby wyjaśnić, dlaczego James i Proust wywierają tak ogromny wpływ – dlaczego stali się paradygmatami powieściopisarstwa, tak jak Galileo i Newton stali się paradygmatami objaśnień naukowych, albo Locke i Kant paradygmatami refleksji filozoficznej. Jedną z najbardziej wpływowych pisarek jest Martha Nussbaum, której lektura

<sup>7/</sup> H. James *The Wings of the Dove*, ed. and introd. by J. Bayley, notes by P. Crick, Penguin, Harmondsworth 1965.

Jamesa zaproponowana w przełomowej i wyzwalającej książce *Love's Knowledge*<sup>8</sup> (*Wiedza miłosna*), opublikowanej w 1990 roku, zapoczątkowała rozległą dyskusję na temat relacji między filozofią moralną i literaturą.

Nussbaum próbuje połączyć Jamesa z Arystotelesem, w szczególności z filozofią moralną greckiego filozofa. Jej dzieło jest częścią pewnej tendencji, która pojawiła się w ciągu ostatnich dziesięcioleci w obrębie filozofii anglojęzycznej: odwrótu od Kanta, a ogólniej od poglądu, że moralność jest kwestią stosowania pewnych ogólnych reguł. Filozofowie zaczęli mieć dość wahadłowego ruchu między imperatywem kategorycznym Kanta i zasadą największego szczęścia Milla i Benthama. Poczęli przyjmować postawę do-licha-z-wami-obydwoima i rozglądać się za takim sposobem filozofowania o dobru i złu, które nie jest próbą ustanowienia uniwersalnych prawd moralnych. Antyplatońskie obstawanie Arystotelesa przy tym, że cnota moralnej nie da się zredukować do stosowania w praktyce tego rodzaju prawd, wróciło zatem do mody.

Nussbaum traktuje arystotelesowskie podejście do filozofii moralnej jako pomocne w zrozumieniu zmiany we wzorcach edukacji moralnej, zmiany, która zaszła od czasu powstania pism Kanta i Milla, na którą kładę nacisk w tych wykładach i którą Nussbaum, jako jedna z pierwszych spośród filozofów, potraktowała poważnie. Zmiana ta uczyniła lekturę beletrystyki kluczową dla podejmowanej przez młodych intelektualistów próby odnalezienia samych siebie. Jak zauważa Nussbaum, arystotelesowski sposób myślenia o edukacji moralnej osłabia dychotomię między literaturą a filozofią, dychotomię powstałą w wyniku preferowania przez Platona i Kanta klarownych definicji i dedukcyjnego rozumowania moralnego.

Nussbaum definiuje „spostrzegawczość” (*perception*) jako „zdolność rozpoznawania, dotkliwie i żywo, istotnych cech charakterystycznych czyjejś szczególnej sytuacji” (s. 37). Następnie mówi:

Jest zupełnie jasne, zarówno u Arystotelesa, jak u Jamesa, że jednym z celów podkreślenia spostrzegawczości jest pokazanie etycznego prymitywizmu moralności opartych wyłącznie na ogólnych regułach, i żądanie etyk o dużo bardziej subtelnej wrażliwości na konkret – zawierających pewne cechy, których nie dostrzegano wcześniej, i stąd nie można było ich pomieścić w żadnym zbudowanym uprzednio systemie reguł.

Nussbaum upiera się jednak, że sama spostrzegawczość to za mało. Przenikliwość (*perceptiveness*) można okazać po prostu poprzez właściwe działanie, podczas gdy wiedza moralna – odpowiedź na pytanie: „Jak człowiek powinien żyć?” – jest kwestią odkrywania i konstatowania prawd. Niedająca się ująć w słowa umiejętność nie wystarczy. Choć wielu czytelników Arystotelesa interpretowało jego twierdzenie, że cnota etyczna jest raczej kwestią *phronesis* niż *episteme*, mówiąc, iż odkrywanie prawd jest nieistotne dla nabycia cnoty moralnej, Nussbaum nie czyta

<sup>8/</sup> M. Nussbaum *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York & Oxford 1990.

go w ten sposób. Myśli ona bowiem o filozofii moralnej jako nakierowanej na „prawdziwie i precyzyjne przedstawienie rozmaitych elementów życia” (s. 6).

Jej zdaniem, zarówno poezja, jak i filozofia są działaniami służącymi poszukiwaniu prawdy, a znalezione przez nie prawdy pomagają nam odpowiedzieć na niektóre z tych samych pytań. Mówi, że Grecy postrzegali „poezję dramatyczną i to, co nazywamy dziś etycznymi dociekaniem filozoficznymi” jako „sposoby śledzenia jednego zasadniczego pytania, a mianowicie, jak należy żyć” (s. 15). Nussbaum próbuje pogodzić to z grubsza „kognitywistyczne” podejście do filozofii moralnej, i to bardzo nie-nietzscheańskie podejście do greckiej poezji dramatycznej, ze stwierdzeniem, że Proust i James mieliby słuszość zaprzeczając, iż jakiegokolwiek istotne z moralnego punktu widzenia prawdy przekazane za pośrednictwem literatury mogłyby „być w zasadzie ustanowione w sposób właściwy bez literatury i pojęte w tej formie przez dojrzały umysł” (s. 7).

Twierdzi ona, że „w przypadku pewnej interesującej grupy [poglądów na temat natury istotnych fragmentów ludzkiego życia] swoista narracja literacka jest jedynym typem tekstu, który może ustanowić je w pełni i celnie, bez sprzeczności” (s. 7). Nussbaum wyraża to samo innymi słowy, kiedy mówi, że „tylko styl szczególnych narracyjnych artystów może należycie ustanowić pewne istotne prawdy o świecie, wyrażając je w swej formie i wyzwalając w czytelniku działania, które są odpowiednie, aby je pojąć” (s. 6).

W odróżnieniu od Nussbaum nie uważam pomysłu o „ustanawianiu prawd na temat świata” za trafny sposób opisu tego, co James i Proust czynią dla członków swoich sekt. Nie sądzę też, że opisywałoby to fortunnie, co św. Teresa z Ávila i Tomasz a Kempis czynią dla tych, którzy wciąż na nowo ich czytają. Niemniej jednak z całego serca zgadzam się z Nussbaum, że „istnieją cenne aspekty ludzkiego doświadczenia moralnego, których nie udostępniają tradycyjne książki z filozofii moralnej” (s. 143). Oboje zgadzamy się, że „książce filozoficznej byłoby ciężko skonstruować bezpośredni argument” za twierdzeniem, że „niewierność i brak odzewu są mniej lub bardziej nieuniknionymi cechami charakterystycznymi nawet najlepszych przykładów miłości” (s. 139-140). Jednak kiedy autorka prosi nas, żebyśmy potraktowali powieść i traktat filozoficzny jako takie, a dzieła Henry’ego Jamesa i Arystotelesa w szczególności jako współpracę we wspólnym zadaniu – mianowicie określeniu „dobrego życia dla człowieka” – to myślę, że lekceważy zarówno różnicę między naszym światem intelektualnym i Arystotelesa, jak i prze wagę naszego.

Arystoteles mówi nam, że nadzieja na jasno sprecyzowaną procedurę decyzyjną pozwalającą rozwiązywać moralne dylematy, nadzieja, którą przypisuje Platonowi, jest próżna. Ta krytyka Platona wydaje mi się rozsądnym sposobem podważania chybionej próby przekształcenia namysłu moralnego w coś przypominającego bardziej wywód matematyczny. Jednak Arystoteles, który mówi nam, że istnieje pewien naturalny rodzaj (*a natural kind*) zwany „istotą ludzką” i pewne odpowiednie dla niego dobro, jest zbyt platońskim esencjonalistą jak na mój pragmatyczny gust. Mimo że był w stanie zarzucić myśl o moralnej *episteme*, nie był

w stanie zrezygnować z koncepcji, że istoty ludzkie mają pewną wspólną naturę i że filozofia może sporządzić listę prawd dotyczących tego, co się na nią składa – nie tylko prawd z rodzaju tych, które degradujemy do fizjologii, lecz także tych, które dostarczają porady moralnej. Wielu komentatorów zadawało sobie pytanie, czy Arystotelesowi udało się znaleźć zadowalające stanowisko kompromisowe między Platonem i poetami. Nussbaum wydaje się tego pewna, ja jednak pozostaję nieprzekonany.

Moim zdaniem James jest dobry w pokazywaniu nam, jak to jest zauważać rzeczy dotyczące innych ludzi – ich potrzeby, obawy, ich opisy innych – rzeczy, których zazwyczaj jako zbyt wielcy egoiści nie bierzemy pod uwagę. Wydaje mi się, że to właśnie miał na myśli, kiedy mówił w przytoczonym przez Nussbaum zdaniu z przedmowy do *The Golden Bowl* (*Złota czara*), iż czytanie powieści jest „faktycznym zapisem i odzwierciedleniem ogólnej przygody ludzkiej inteligencji” (s. 143). Nie sądzę jednak, żeby pomocne tu było opisywanie tego postrzegającego rodzaju inteligencji jako części procesu odkrywania dobrego życia dla ludzi. Przypomina to traktowanie umiejętności kiperki herbaty – osoby, która zdaje sobie sprawę z subtelnych różnic między herbatą sporządzoną z liści uprawianych w różnych klimatach i okresach – jako części procesu odkrywania dobrego smaku dla herbaty.

Powiedzielibyśmy zazwyczaj, że zmysł obserwacyjny kiperki herbaty jest raczej przykładem „wiedzy jak” niż wiedzy, że pewne zdania są prawdziwe, a inne nieprawdziwe. Możemy oczywiście przekształcić to pierwsze w to drugie, mówiąc, że zna on wiele prawd – na przykład: „Te liście herbaty pochodzą z połowy drogi wodącej ze wzgórza na plantacji herbaty Gopala Mukerji” – których my nie znamy. Jednak znajomość takich faktów nie jest równoznaczna z posiadaniem jakiejś teorii na temat natury herbaty czy ustawienia jej różnych rodzajów w pewnym hierarchicznym porządku. Podobnie dostrzeganie dużo większej ilości rzeczy dotyczących pojedynczych ludzi niż czyni to większość innych nie jest równoznaczne ze zdolnością do rozumienia tego, czym jest bycie istotą ludzką, ani zdolnością do powiedzenia, jaki rodzaj życia jest najlepszy dla istot ludzkich jako takich.

Nie chodzi mi po prostu o to, że „wiedza, jak żyć dobrze” jest lepszym opisem tego, co wynosimy z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa i z *The Golden Bowl* Jamesa niż „wiedza, czym jest dobre życie dla człowieka”. Jest raczej tak, że żadne z tych dwóch zdań nie jest specjalnie użyteczne. Oba są zbyt ogólne – na poziomie „znajomości herbaty”. Tylko jeśli ktoś wierzy w możliwość ostatecznej prawdy – rodzaj rzeczy, którą, moim zdaniem, filozofia miała nadzieję dostarczyć, ale religia i literatura nie – będzie się czuł dobrze z obydwojema. Nussbaum ma większą skłonność do takiej wiary niż ja. Jej pisma na temat literatury i filozofii zdają się dla mnie rozdarte między wiernością idei, że istnieje przedmiot studiów nazywanych „etyką”, definiowaną jako „poszukiwanie specyfikacji dobrego życia dla człowieka”, i podejrzeniem, wywodzącym się z lektury powieści, że istnieje co najwyżej zdolność stania się tym, kogo James nazwał „dogłębnie świadomym i w pełni odpowiedzialnym” (*finely aware and richly responsible*).



Jak dla młodego Greka najskuteczniejszą metodą pozwalającą znaleźć arystotelesowski środek pomiędzy dobranymi w pary skrajnościami było szwendanie się z aktywnymi politycznie próżniakami płci męskiej, którymi Arystoteles się zachwycał, tak dla współczesnego młodzieńca skuteczną metodą pozwalającą stać się głęboko świadomym i w pełni odpowiedzialnym jest czytanie wielu powieści – nie tylko Prousta i Jamesa, lecz także wszystkich tych mniej ważnych pozycji, które pomagają nam pojąć potrzeby i samoopisy naszych współmieszkańców w pewnym czasie i miejscu. Jednak nabyta w ten sposób wiedza praktyczna ma niewiele wspólnego ze specyfikowaniem dobrego życia dla człowieka, może natomiast ostrzec kogoś, kto ma do czynienia z konkretnymi ludźmi, przed bezmyślnym wyrządzeniem niepotrzebnej szkody.

Arystoteles – na poły demi-platoński metafizyk, na poły taksonomiczny biolog – uznał „dobre życia dla człowieka” za odpowiedni opis tematu *Etyki nikomachejskiej*. My, spadkobiercy Herdera i Hegla, którzy postrzegamy Greków jako jedną z wielu kultur, jesteśmy również spadkobiercami Darwina, który traktował nasz gatunek nie jako obdarzony nazwaną „rozumem” umiejętnością tropienia prawdy, lecz raczej jako wspólnotę obdarzoną językiem, a stąd zdolnością włączania się w społeczne współdziałanie. Te dwie spuścizny sprzyściły się, aby uczynić wielu spośród nas bardziej sceptycznymi niż Nussbaum w kwestii ożywienia arystotelesowskiego słownika i potraktowania Arystotelesesa jako kogoś więcej niż tylko kompetentnego interpretatora zdrowego rozsądku jego współczesnych.

Żeby powrócić jeszcze do mojej wcześniejszej uwagi – podczas gdy Nussbaum sądzi, że mówi Jamesowi komplement, opisując go jako osobę wnoszącą coś do filozofii moralnej, ja nie uważam wprawdzie tego opisu za obraźliwy, ale z pewnością za *mal-à-propos*. Zachowałbym ten komplement dla ludzi w rodzaju Kanta, Milla czy Rawlsa. Rawls, tak jak ja go czytam, wniósł coś do filozofii moralnej, formułując „zasadę zróżnicowania” – zasadę, która dobrze podsumowuje wiele intuicji moralnych wspólnych współczesnym socjaldemokratom, tak jak imperatyw kategoriyczny Kanta dobrze podsumowywał wiele intuicji moralnych wspólnych osiemnastowiecznym zwolennikom rewolucji francuskiej. Sensowne jest powiedzenie, że Rawls, występując z zasadą zróżnicowania, oferuje nam pewną prawdę – rozpoznawaną w ten sam sposób, w jaki rozpoznajemy wszystkie pozostałe, kiedy widzimy, że dobrze zgadza się z większością naszych wcześniejszych przekonań.

Natomiast Henry’ego Jamesa postrzegam jako kogoś piszącego dla znacznie mniejszej liczby odbiorców niż Rawls. Czytelnicy Jamesa – ludzie, którzy mają duże szanse stać się członkami sekty jakobitów – nie szukają wiedzy, lecz raczej starają się (albo są nakłaniani przez Jamesa do starania się) o niejaką wirtuozerię moralną. Ta wirtuozeria moralna jest świecką analogią pewnej wirtuozerii religijnej, którą ułatwia lektura *O naśladowaniu Chrystusa*. Próba wciśnięcia Jamesa do tej samej przegródki co Arystotelesesa i Rawlsa wydaje mi się analogiczna do próby wtłoczenia Tomasza à Kempis do tej samej przegródki co Akwinatę i biskupa Butlera. Podobieństwa wydają mi się dużo mniej istotne niż różnice.

Łączenie Jamesa z Arystotelesem to lekceważenie faktu, że głównym przyczynkiem Jamesa do życia jego czytelników jest pewne poczucie możliwości nowego poziomu świadomości – to, co Nabokov nazwał „poczuciem innego świata, gdzie piękno, dobroć i wspaniałomyślność stanowią normę”<sup>9/</sup>. Życie jakobitów nie jest bogatsze w tym sensie, że zdobywanie nowych prawdziwych przekonań wzbogaca, lecz w tym sensie, że czyni to przeblysk nowej formy życia. Śledzenie zmian w sposobie, w jaki Maggie Verver, Charlotte Stant, księżę Amerigo i Fanny Assingham myślą o sobie i traktują się w miarę rozwoju akcji powieści *The Golden Bowl*, to stopniowe wchodzenie w świat tak różny od tego, który zazwyczaj zamieszkujemy, jak trzeci odcinek przeciętej linii Platona jest różny od drugiego, albo życie mistyków od życia zwyczajnych wierzących.

Jednak podobnie jak Platon Nussbaum chce zasymilować każdy tego rodzaju przyrost, aby lepiej pojąć to, co rzeczywiście jest. Dlatego uznaje za ważne odnotowanie, że Jamesowi nie grozi „relatywizm”, ponieważ jest „oddany rzeczywistości” (s. 163), i dlatego proponuje analogię między „wiedzą moralną”, którą daje nam James, i większą ostrością wrażeniową (a stąd większą obiektywnością – s. 164). Sprzeciwiam się tej asymilacji, ponieważ myślę, że zachowuje ona pojęcie ostatecznej prawdy, które jest właściwe dla filozofii, lecz nie dla prefilozoficznej religii bądź postfilozoficznych powieści.

Przekształcę teraz przytoczone wcześniej twierdzenie Nussbaum, że pewnych prawd nie da się wyrazić inaczej niż w sposób sfabularyzowany. Uważam je za równie kuszące, co równie błędne jak twierdzenie, że metafory mają niemożliwe do sparafrazowania znaczenie. Zgadzam się z dokonaną przez Davidsona krytyczną oceną tego ostatniego przekonania i z jego alternatywnym poglądem, że chociaż metafory mogą zmienić ludzkie życie, to jednak nie czynią tego poprzez przekazywanie znaczeń. Powiedziałbym, że narracje mogą zmienić ludzkie życie, jednak nie czynią tego poprzez przekazywanie prawd. Metafory, przekonuje Davidson, są przyczynami, lecz nie powodami. Zgodziłbym się, że tak samo jest z narracjami.

Lektura Rawlsa, Kanta czy Milla daje ci powód do zrobienia czegoś – zasadę moralną, z której możesz spróbować wydedukować konieczność działania w pewien określony sposób. Lektura Jamesa bądź Prousta daje ci wprawę w robieniu czegoś, co może zaprowadzić cię do działania w pewien określony sposób. Chęć przypisywania znaczeń metaforom i aspiracji do prawdy narracjom wydaje mi się zrodzona z racjonalistycznego, platońskiego przekonania, że jedyną rzeczą, której należy pozwolić na zmianę naszego życia, jest wiedza o tym, jak coś jest r z e c z y w i ś c i e. Brak znaczenia to brak intencjonalnej treści, co z kolei wskazuje na brak możliwości zgodności z rzeczywistością. W następstwie takich wniosków

---

9/ Niedokładny cytat, u Nabokova nieco inaczej, por. V. Nabokov *Lolita*, przeł. M. Kłobukowski, Libros, Warszawa 2002, s. 380: „Utwór prozatorski istnieje dla mnie tylko o tyle, o ile daje mi coś, co bez ogródka nazwę rozkoszą estetyczną, czyli poczucie, że zdołam jakoś, którądyś nawiązać łączność z odmiennymi stanami bytu, w których sztuka (ciekawość, czułość, dobroć, ekstaza) stanowi normę”.

racjoniści uznali, że moc metafor musi polegać na udostępnianiu takich kandydatów naprawdę, których nie można by udostępnić innymi sposobami. Powiedzenie, że powieści nie oferują prawdy, byłoby dla racjonalistów jak stwierdzenie, że powieści należy postrzegać z taką samą podejrzliwością jak ta, z którą Platon patrzył na poetów. Zatem racjoniści, którzy sądzą, że powieści nie należy widzieć w ten sposób, muszą znaleźć metodę interpretowania ich jako dostarczających prawdę.

Nussbaum sprzeciwia się, rzecz jasna, sugestii, że jest racjonalistką w tym wąskim sensie, w jakim Platon, lecz nie Arystoteles, zasługuje na to pejoratywne określenie. W eseju *An Aristotelian Conception of Rationality* (*Arystotelesowska koncepcja racjonalności*) Nussbaum rozszerza pojęcia racjonalności dopóty, dopóki nie zacznie się ono pokrywać z praktycznie każdą działalnością umysłową z wyjątkiem ślepego i upartego sprzeciwiania się sugestiom na temat alternatywnych sposobów opisu tego, co się wydarza. Kłopot z takim spłaszczaniem konceptu „rozumu” polega jednak na tym, że pogoń za prawdą zostaje sprowadzona do jakiegokolwiek i każdej próby uczynienia czyichś przekonań i pragnień koherentnymi ze sobą albo przynajmniej z każdą taką próbą, której towarzyszy chęć dialogu, gotowość do wysłuchania drugiej strony.

Ten proces spłaszczania zaciera rozróżnienie między „wiedzą, że” i „wiedzą, jak”. Chcę utrzymać ostrość tego rozróżnienia, aby uwydatnić różnicę między kulturą filozoficzną – zdominowaną przez poszukiwanie ostatecznej wiedzy o tym, jak rzeczy rzeczywiście są – i kulturą literacką. Podczas gdy Nussbaum chce uwypuklić podobieństwa między Arystotelesem i Jamesem, ja chcę akcentować różnice.

Jednym sposobem podkreślenia tych różnic jest zauważenie, że obszar kultury, który nazywamy „filozofią moralną”, nie istniałby nigdy, gdyby ludzie nie zaczęli zgadzać się z Sokratesem, iż refleksyjna równowaga nie wystarczy – gdyby nie upierał się on, że to, co ogólne jest ważniejsze niż to, co szczegółowe oraz że potrzebujemy zatem ogólnych zasad i ustalonych definicji. Kiedy Nussbaum mówi więc, że Arystoteles i James są filozofami moralnymi utrzymującymi, że to, co szczegółowe jest ważniejsze niż to, co ogólne, to nazbyt, jak sądzę, rozciąga termin „filozofia moralna”. Bo w tym rozciągniętym sensie każda rozmowa o tym, co robić – wliczając w to rozmowy tego rodzaju, jakie być może prowadzili ze sobą Kefalos, Perykles, Lizys i Fajdros, zanim spotkali Sokratesa – liczy się jako filozofowanie moralne.

Moje kulturowe przekonania polityczne, a stąd moja wykładnia relacji między filozofią i powieścią, różni się od Nussbaum, ponieważ nie podzielam jej poglądu, iż „... to bogaty i wspaniały okres w teorii moralności”. Mówi ona: „Nie znajdziemy od pokoleń – od czasu Johna Stuarta Milla, jeśli nie wcześniej – takiej epoki, w której powstało równie wiele znakomitych, śmiałych i różnorodnych prac na temat kluczowych etycznych i politycznych zagadnień ludzkiego życia” (s. 159). Utrzymywałbym, że lwia cześć powstających dziś prac na temat tych zagadnień nie powstaje na wydziałach filozofii i że istotne prace powstałe na tych wydziałach za czasów Deweya stały na równi z tymi powstałymi za czasów Rawlsa. Moim zdaniem takie zasady moralne i filozoficzne, jakie zaproponowali Kant, Mill i Rawls,

są podsumowaniem intuicji nabytej w trakcie pewnego okresu doświadczeń historycznych. Filozofia moralna z rodzaju tych formułujących zasady, powstająca dziś często na wydziałach filozofii, pasożytuje na większym moralnym i politycznym doświadczeniu gatunku. Jest to ten rodzaj doświadczenia, które zdobywa się w następstwie przeżycia takich wydarzeń, jak wojny religijne, rewolucja francuska, rozkwit industrialnego kapitalizmu, holokaust, amerykański ruch praw obywatelskich z połowy dwudziestego wieku, koniec imperiów kolonialnych i kolejne fale aktywizmu feministycznego.

Intuicje wytworzone przez namysł nad taki wydarzeniami, a co za tym idzie, zasady będące podsumowaniem tych intuicji można z pewnością postrzeć reprezentacjonalistycznie jako przebłyski trwałej rzeczywistości moralnej. Patrzenie na nie w ten sposób, jak czyni to Nussbaum, prowadzi do traktowania przemian historycznych jako czegoś mówiącego nam raczej o tym, jacy ludzie byli zawsze i jakie były zawsze ich moralne obowiązki, niż o tym, jak zmieniali się z biegiem czasu. Badanie tych intuicji w sposób preferowany przez Nussbaum prowadzi do uznawania przemian historycznych za coś prowadzącego raczej do pojęcia wiecznej prawdy o sądach niż po prostu do spadku społecznego i indywidualnego egotyizmu oraz do zwiększonej elastyczności i wzajemnego zrozumienia w podejmowaniu decyzji moralnych.

Jeśli jednak ktoś, podobnie jak ja, uważa te przemiany nie za przyrost poznawczy, lecz za poszerzenie wyobraźni, to będzie myślał o teorii moralnej z rodzaju tych, które podziwia Nussbaum, jako o czymś przypominającym nadrabianie zalety. Podczas gdy Nussbaum podziela to, co Nietzsche nazwał „teoretycznym optymizmem” Sokratesa, i stąd uznaje najbardziej przez siebie podziwianych współczesnych profesorów filozofii za badaczy tworzących awangardę, ja zgadzam się z Heglem w myśleniu, że kiedy filozofia moralna o szarej godzinie maluje swój świat, jest to znak, że pewien zbiór intuicji moralnych stał się dobrze znany i banalny.

Ta różnica między nami prowadzi Nussbaum do konstatacji, że tacy powieściopisarze jak James czują się w obowiązku „precyzyjnego i wiernego przedstawiania rzeczywistości”, dodając, że „w zadaniu tym bardzo wspierają ich zasady ogólne oraz będące ich internalizacją przyzwyczajenia i więzi” (s. 155). W odróżnieniu od tego stwierdzenia uważam, że wyrażenie „przedstawianie rzeczywistości” w stosunku do Jamesa jest złym komplementem (choć wprawdzie takim, jaki był skłonny samemu sobie mówić). Ilekroć powieściopisarz kreuje postać, która na pewien określony zestaw sposobów samą siebie opisuje i ma takie poglądy moralne, jakie nigdy wcześniej nie przysły nam do głowy, możemy oczywiście, jeśli chcemy, powiedzieć, że uchwyciono pewien aspekt rzeczywistości, którego nigdy uprzednio tak dobrze nie oddano. Jednak naszą pochwałą uzasadnia raczej nowość postaci i użyteczność znajomości z nią, a nie wierność obrazowania. Zanim nie spotkaliśmy Dymitra Karamazowa czy Hyacinty Robinson, nie wiedzieliśmy w ogóle, że ten aspekt rzeczywistości czeka na przedstawienie, tak jak nie wiedzieliśmy, że pewien dylemat moralny można potraktować w taki sposób, jak uczyniła

to Fanny Assingham, zanim nie usłyszeliśmy przypadkiem jej rozmowy z mężem na ten temat.

W analogiczny sposób rozglądamy się za teoriami naukowymi czy propozycjami politycznymi, które powiążą nowość i użyteczność. Jeśli chwalimy je zatem za dobre ujęcie czegoś (natury fizycznej, relacji między państwami i ich obywatelami), to nie dlatego, że możemy porównać teorię albo propozycję z rzeczą dobrze ujętą i stwierdzić, że pasują do siebie. Krótko mówiąc, splot komplementów o „uwieńczonym sukcesem poszukiwaniu prawdy”, „osiągnięciu poznawczym” i „wiernej reprezentacji rzeczywistości” wydaje mi się pozostałością po przestarzałej tradycji filozoficznej, podczas gdy Nussbaum uznaje go za oczywisty i naturalny sposób doceniania powieściopisarskiego dzieła. Tak więc stwierdzenie autorki, że „przyzwyczajenia i więzi” są internalizacjami ogólnych zasad, wydaje mi się znów stawianiem wszystkiego na głowie. Według mnie przyzwyczajenia i więzi wykonują całą pracę, a zasady są próbami teoretyków, żeby znaleźć praktyczny sposób zebrania ich razem.

Kognitywistyczne podejście Nussbaum do kwestii moralności prowadzi w sposób naturalny do myśli, iż „wiedza, że” (znajomość ogólnych zasad) prowadzi do ponadprzeciętnej moralnej „wiedzy, jak”, którą eksponuje James i jego postacie. Moje uparte utrzymywanie ostrego rozróżnienia między tymi dwoma rodzajami wiedzy każe mi myśleć o formułowaniu zasad jako o czymś posiadającym tylko pewne znaczenie pedagogiczne, i o teorii moralnej jako raczej pewnym sposobie prezentacji przeszłości do użytku przyszłości niż jako o zbliżaniu się do odkrycia, w jaki sposób rzeczy rzeczywiście są. Nie mogę więc dostrzec siły stwierdzenia Nussbaum, że James zabezpiecza się przed „relatywizmem” poprzez „bycie w pełni oddanym rzeczywistości” (s. 163). „Relatywizm” wydaje mi się straszakiem wymyślonym po to, żeby zmuszać ludzi do myślenia, że zasady są czymś więcej niż tylko poręcznym podsumowaniem intuicji.

Podczas gdy Nussbaum uważa, że filozofowie moralni próbują osiągnąć refleksyjną równowagę pomiędzy regułami i spostrzeżeniami, ja powiedziałbym, że pomagają nam oni, podobnie jak powieściopisarze, osiągnąć równowagę pomiędzy znanymi nam, odziedziczonymi wskutek wychowania i tradycji spostrzeżeniami (tymi, których wygodnym podsumowaniem są zasady), i nowymi intuicjami odpowiedzialnymi za ostatnie wydarzenia historyczne i nowe (rzeczywiste albo fikcyjne) znajomości. Jeśli zatem Nussbaum faworyzuje to, co nazywa „bardzo prostą arystotelesowską ideą, czyli przekonanie, że etyka jest poszukiwaniem specyfikacji dobrego życia dla człowieka” (s. 139), to według mnie „dobre życie dla człowieka”, tak jak „właściwa reprezentacja rzeczywistości moralnej”, jest pustą, bezużyteczną formułą. Idea „dobrego życia dla człowieka” to raczej słaby i niezgrabny arystotelesowski substytut platońskiej „idei dobra”. Obie formuły przyjmują z góry sokratejską ideę, że postęp moralny jest efektem samowiedzy.

Filozofię moralną można rozciągnąć tak, aby obejmowała powieści takich autorów jak James, tylko poprzez ustanowienie perspektywy „realisty”, stwierdzenie, że cokolwiek przyczynia się do postępu moralnego, czyni to, pomagając nam

wierniej opisać coś wcześniej – jeszcze niewyraźnie – widzianego. Wszystkie powody, które doprowadziły filozofów do odwrotu od takiego postrzegania postępu i do przejścia od platońskiej retoryki odkrywania do nietzscheańskiej retoryki kreacji, działają na niekorzyść tej perspektywy. Jednak oczywiście obydwie retoryki mogą ocalić fenomeny. Nie należy zatem interpretować mojej niezgody z Nussbaum jako sporu na temat tego, co już zawsze było albo czego nie było do odkrycia. Jest to, podobnie jak debaty na temat „realizmu” toczące się obecnie w obrębie filozofii nauki i epistemologii, po prostu spór o to, czy kłaść nacisk na ciągłość, czy na brak ciągłości pomiędzy różnymi ludzkimi działaniami.

Chciałbym uważać sukces powieści w ciągu ostatnich dwóch stuleci za coś nowego pod słońcem, coś, co może pomóc zapoczątkować nową formę życia kulturalnego, wspierając ludzi w stworzeniu pewnego wyobrażenia o sobie, tak różnego od zaproponowanego przez Arystotelesa, jak różna od naszej jest jego kosmologia. Z tego względu próba opisanego przez Nussbaum powieści Jamesa jako przyczynków do filozofii moralnej wydaje mi się analogiczna do działania wielkiej, starej firmy – której towary już od dawna nie cieszą się wielkim wzięciem – kupującej młodsze i lepiej prosperujące przedsiębiorstwo, a potem naklejającej własne logo na jego bardziej pokupne produkty.

### 5. Lektura powieści jako ćwiczenie duchowe

W różnych miejscach tego wykładu proponowałem analogię pomiędzy wykonywaniem przez chrześcijańskich autorów, jak św. Bonawentura, Tomasz à Kempis, św. Ignacy Loyola i John Bunyan, a wykorzystywaniem przez sekularystów Prousta i Jamesa. Zakończę, nieco tę analogię rozwijając.

Określenie „rozwój duchowy” używane jest zazwyczaj tylko w odniesieniu do próby nawiązania kontaktu z Bogiem. Czasem posługujemy się nim jednak w szerszym sensie, a wtedy obejmuje ono każdą próbę przemiany siebie w lepszego człowieka, zmiany poczucia tego, co liczy się najbardziej. Przyjmując ten szerszy sens, upierałbym się, że powieści Prousta i Jamesa pomagają nam osiągnąć duchowy rozwój i tym samym pomagają uczynić to, co lektura religijna pomogła uczynić naszym przodkom.

Używanie określenia „duchowy” w tym sensie pozwala uniknąć wyrażen „estetyczny” i „moralny” przy wyjaśnianiu, dlaczego Proust i James wydają się tak istotni dla tak wielu. Jak powiedziałem wcześniej, pytanie o to, czy ich powieści są „piękne”, nie jawi się członkom ich sekt jako szczególnie sensowne. Jednak powiedzenie, iż powieści te są istotne raczej (albo równie) z moralnego niż (co) z estetycznego punktu widzenia, wydaje się coś pomijać. Jest to, jak sądzę, poczucie uniesienia (*sense of exaltation*), które czytelnicy tych utworów dzielą z ludźmi wierzącymi, kończącymi lekturę literatury religijnej z wrażeniem, że zobaczyli lepszy świat.

Poczucie uniesienia nie jest tym samym, co zachwyty nad czysto retoryczną bądź poetycką siłą ulubionego fragmentu. Fragmenty takie odgrywają rolę analogiczną do tej, jaką mają dla wierzących ich ulubione fragmenty w Piśmie Świę-

tym. Stają się mantrami, a ich recytacja przynosi wszechobejmującą pomoc w biedzie. Stąd świeccy rosyjscy intelektualiści w drodze do gułagu wymieniali się cytami z Puszkina i Byrona albo śpiewali arie Mozarta – żeby nie zapomnieć, że zimno, głód i niedola nie są wszystkim, co istnieje w ludzkim życiu. Wierzący intelektualiści na drugim końcu tego samego wagonu towarowego zaspokajali tę samą potrzebę, recytując ulubione psalmy.

Poczucie uniesienia, które próbuję opisać, jest raczej wynikiem lektury książek jako całości, śledzenia akcji aż do samego końca, niż chwilowego entuzjazmu wynikającego z zaskakującej figury poetyckiej, doskonałego dystychu albo świetnie zrównoważonej antytezy. Może być wynikiem śledzenia losu takich postaci, jak Lambert Strether czy Isabel Archer, tak jak ktoś może śledzić losy chrześcijanina w *Wędrownkach pielgrzyma* albo dążenie do coraz większej czystości serca opisywane przez Loyolę. Obserwowanie takich losów podnosi na duchu, pozwalając czytelniczce mieć nadzieję, że ona sama także może w końcu przezwyciężyć niedojrzałość, chaos i niespójność swoich dni.

Dla religijnej intelektualistki jest to nadzieja na zjednoczenie z Bogiem, z czymś wzniosłym, tajemniczym, bezwarunkowym, należącym do innego świata. Dla intelektualistki, która uważa Jamesa i Prousta za pełnych uniesienia, jest to nadzieja, że będzie w stanie zobaczyć pewnego dnia swoje życie na tym świecie jako dzieło sztuki – że pewnego dnia będzie w stanie popatrzeć wstecz i złożyć wszystko razem w jakiś wzór: swoje miłości i rywalizacje, fantazje i porażki, siebie samą w młodości i na stare lata. Jest to nadzieja, że wszyscy ludzie i wszystkie zdarzenia, które były dla niej istotne, dadzą się połączyć w spójną historię dojrzewania. Jest to nadzieja pełnego domknięcia i samopoznania, bardziej przypominająca gorące pragnienie kształtności niż chęć transcendencji.

Główną postacią, której losy śledzi czytelnik *W poszukiwaniu straconego czasu*, jest narrator Marcel. Wszyscy czytelnicy Prousta uważają tę postać za identyczną z powieściopisarzem, a z jej nadziejami, poczuciem winy i wahaniem się identyfikują. Kiedy więc narrator w ostatnim tomie uświadamia sobie, że może już napisać swoją powieść, jest to w równej mierze ich triumf co jego. Dzielą z nim zaufanie i uniesienie. Pisząc powieść o człowieku nietracącym nadziei na napisanie powieści, którą czyta właśnie czytelnik, i któremu się to w końcu udaje, Proust doprowadza do powstania takiego samego poczucia zażyłości, jakie Bayley opisuje jako doświadczane przez czytelników Jamesa. Dzięki swemu sukcesowi Proust nadaje idei, że życie może być dziełem sztuki – idei znanej z książek Patera, Wilde'a i Nietzschego – taką treść i wiarygodność, jakich nie mogłaby uzyskać w żaden inny sposób.

Ci, którzy uważają powieść Prousta za bezwartościową bądź odpychającą, prawdopodobnie nazwą go egoistą. Jednak dla takich członków sekt jak ja jest on kimś, kto uczynił najwięcej dla zrozumienia niebezpieczeństw egocentryzmu. Zrobił to właśnie poprzez zwrócenie bardziej szczegółowej uwagi na siebie i każdego, kogo spotkał, niż potrafiłaby większość z nas. Portretując tuziny egocentryków oraz siebie samego jako największego z nich, Proust pomógł swym czytelnikom zrozu-

mieć zarówno to, na co powinni zważać i czego się obawiać, jak i na co mogą żywić nadzieję. Użył egocentryzmu przeciwko niemu samemu i w ten sposób dokonał twórczego przewyciężenia samego siebie, które tak sławił Nietzsche.

Nie tylko członkowie sekty Prousta sądzą, że ten świat byłby lepszy, gdybyśmy przeżywali nasze życie w taki sposób, w jaki Proust przeżył swoje. Ponieważ jednak nie sądzimy, że istnieje coś takiego jak „dobre życie dla człowieka”, nie uważamy tego testu na uniwersalność za istotny. Nie sądzimy też, że każdy powinien przeżyć swoje życie tak, jak Sokrates, Chrystus czy Nietzsche swoje. Chcemy tak wiele różnych twórczych przewyciężeń samych siebie, ile tylko możemy dostać, bo im więcej takich przykładów mamy przed sobą, tym więcej możemy zyskać użytecznych rad, jak coś takiego jest możliwe.

Nie sądzimy jednak, że twórcze przewyciężanie samych siebie jest jedynym rodzajem życia, jakie przystoi człowiekowi prowadzić. Ludzkie szczęście z pewnością zdecydowanie by wzrosło, gdyby ten rodzaj życia stał się jedną z możliwości do wyboru dla większej liczby ludzi niż jest obecnie, nie oznacza to jednak, że każdy powinien go spróbować. Członkowie sekty Prousta nie sądzą, że każdy może odnieść korzyść z takiej próby, podobnie jak Kościół katolicki nie uważa, że każdy może odnieść korzyść z próby zostania świętym.

Wielka różnica między proustianami a katolikami, i ogólniej – między kulturą religijną a kulturą literacką – polega na tym, że lektura religijna akcentuje raczej oczyszczenie niż rozszerzanie, raczej pozbywanie się zakłócających spokój elementów niż włączanie ich w większą jedność. Tymczasem lektura powieści dąży raczej do objęcia mnogości niż do eliminacji nadmiaru. Powieść Prousta jest egzemplaryczna między innymi dlatego, że jest ona dostatecznie długa i złożona, ażeby pomieścić większość z tego, co było istotne w życiu autora.

Mimo że nie każdy powinien próbować przewyciężać samego siebie, każdy może i powinien mieć nadzieję na zakończenie swego życia z pewnym poczuciem tego, co właściwie znaczyło, jak było spojone, jaki przybrało kształt. Łatwo to zrobić, jeśli czyjeś życie było tylko bezlitosnym, beznadziejnym znosem od świtu do nocy, albo jeśli ktoś wiodł je w obrębie małej wioski położonej na głębokiej prowincji czy też w granicach wąskiej i niekwestionowanej wiary. Tyle że chodzi wtedy o życie, o którym ludzie wykorzystujący powieści jako wsparcie w rozwoju duchowym myślą jako o narażonym na niebezpieczeństwo „bezznaczeniowości”. (Pomyślcie tu o czytających powieści bohaterkach *Pani Bovary* Flauberta i *Ulicy Głównej* Sinclaira Lewisa.) Używa się tego określenia, ponieważ tacy ludzie sądzą, iż życie ma znaczenie tylko o tyle, o ile przeżywająca je osoba jest w stanie znaleźć pewną jedność i nadać pewien kształt tak wielu różnorodnym osobom, rzeczom i zdarzeniom, jak to tylko możliwe.

Twierdzi się często, że szczególny rodzaj przyjemności, jakiej dostarczają nam piękne przedmioty, wynika z ich zdolności do łączenia w sobie jedności i różnorodności, a zatem może się zdawać, że uznać takie połączenie za cel ludzkiego życia mogą tylko próżnujący esteci, zepsuci, moralnie nieodpowiedzialni *flaneury*. Jednak nadzieja na tego rodzaju połączenie nie jest nie do pogodzenia z mo-



## Prezentacje

ralną stanowczością ani nawet z moralną przedsiębiorczością (*entrepreneurship*). Stwierdzenie, że każdy może i powinien spróbować popatrzeć wstecz na swoje życie oraz odnaleźć w nim kształt i znaczenie, nie jest jeszcze stwierdzeniem czegokolwiek na temat zakresu czyichś zobowiązań względem innych. James i Proust nie oferują, jak mi się wydaje, specjalnie wielu rad co do tych obowiązków w kontekście zobowiązań względem siebie. Mimo to będziemy bezpieczniejsi w rękach ludzi, którzy podziwiają ich powieści, niż w rękach tych czytelników, którzy uważają je za bezwartościowe.

Przełożył Arkadiusz Żychliński