

„Zanik doświadczenia”. Diagnoza antropologiczna.

Joanna Tokarska-Bakir

Joanna TOKARSKA-BAKIR

„Zanik doświadczenia”. Diagnoza antropologiczna

Konstatacja, że doświadczenie zanika, pochodzi z *Rozważań o twórczości Mikołaja Leskowa* Waltera Benjamina:

Wybuch [pierwszej] wojny światowej oznaczał początek procesu, który od tamtej pory nieprzerwanie się toczy. Czy w końcu wojny nie zauważono, że ludzie z pól bitewnych wrócili jak oniemiała? Nie bogatsi, lecz wręcz ubożsi w bezpośrednie doświadczenia. To, co dziesięć lat później rozlało się w postaci powodzi książek o wojnie, było wszystkim innym, tylko nie doświadczeniem, przekazywanym z ust do ust. I nie było to dziwne. Nigdy bowiem niczemu nie zadano kłamu bardziej gruntownie, niż doświadczeniom strategicznym zadała kłam wojna pozycyjna, gospodarczym – inflacja, fizycznym – wygrana w bitwie, o której decydowała przewaga techniki, moralnym – dysponenci władzy. Pokolenie, które jeździło do szkoły tramwajem konnym, znalazło się pod gołym niebem pośród krajobrazu, w którym nic nie pozostało bez zmiany, oprócz chmur, a pod nimi w polu zniszczenia i śladów eksplozji małe, kruche ciało człowieka.¹

Dzisiejsi ludzie, pisał Benjamin, „pragną [raczej] uwolnić się od doświadczeń, tęsknią za otoczeniem, w którym mogliby ujawnić swoje zewnętrzne, a wreszcie i wewnętrzne ubóstwo, oczekując, że przyniosłoby to jakiś pożytek”². Cena do-

1/ W. Benjamin *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, przeł. K. Krzemieniowa, w: tegoż *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i opr. H. Orłowski, przeł. H. Orłowski i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 244.

2/ W. Benjamin *Erfahrung und Armut*, s. 215-216, cyt. za: K. Sauerland *Przeżycie a doświadczenie, czyli jeszcze raz o Walterze Benjaminie*, w: tegoż *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986, s. 149-166.

świadczenia spadła i wygląda na to, że będzie spadała bez końca. Każdy rzut oka na gazetę przekonuje, że osiągnęła ona nowe dno, że przez noc ucierpiał obraz nie tylko zewnętrznego, ale i moralnego świata, że nastąpiły zmiany, których nikt nie uważałby za możliwe. Wybuch wojny oznaczał początek procesu, który od tamtej pory nieprzerwanie się toczy³.

Pytanie, jakie stawiam sobie w tym tekście brzmi następująco: jakie głosy w obrębie szeroko rozumianej antropologii – filozoficznej i kulturowej – wpisują się w Benjaminowskie spostrzeżenie o zaniku doświadczenia⁴ i jaką jego diagnozę formułują? Ograniczę się do trzech nazwisk: filozofów Odo Marquarda i Alaina Finkelkrauta oraz antropolożki, Mary Douglas.

Odo Marquard: przyspieszenie zamiast doświadczenia

Od ponad dwustu lat – pisze Marquard – żyjemy w nowoczesnym świecie, w którym coraz szybciej zmienia się coraz więcej. [...] Uwarunkowana postępami nauki, techniki i wydajności pracy [...] rośnie szybkość wprowadzania innowacji: to zaś znaczy, że coraz liczniejsze rzeczy coraz szybciej stają się przestarzałe. Dotyczy to również naszych doświadczeń. W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu się doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi, tzn. dorosłymi – coraz to bardziej cofamy się stale na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nieznan, nowy, obcy i nieprzejrzysty: do położenia dzieci.⁵

3/ W. Benjamin, *Narrator...*, s. 243-244.

4/ W dalszym ciągu tekstu Benjamin wpisuje doświadczenie w szereg dychotomii, w którym po jednej stronie mamy przyrost, po drugiej zaś zanik doświadczenia (cyfry w nawiasach bez oznaczeń odnoszą się do stron tekstu, cytowanego w poprzednim przypisie). I tak narrację przeciwstawia się tu powieści (245-246); kronikarza, który „historię opowiada” – historykowi, który „historię pisze” (pierwszy mówi „głosem umarłych”, „śmierć uczycza [mu] autorytetu”; drugi, autorytetu śmierci pozbawiony, chce jedynie przeszłość metodycznie wyjaśnić; 255); baśń jako *consolatio* przeciwstawia się mitowi jako *memento* (261); pogłoskę, „wieść docierającą z daleka” – prasie, zamieszczającej weryfikowalne – zdaniem Benjamin – „informacje” (247); powtarzalność, organiczność epiki przeciwstawia się dalej jednorazowości i kontyngencji powieści (245-246); rozluźnienie i głęboką asymilację treści epickich, pogłosek i baśni w stanach nudy, a także we śnie, przeciwstawia napięciu i obronnej reakcji, jaką często wywołuje u ludzi informacja, mieniąca się pragmatyczną esencją jawy (249); „mądrość”, „radę” (241, 244, 245), „ciepło” (262), przyrost doświadczenia po jednej stronie szeregu przeciwstawia jego „zanikowi”, „chłodowi” (260) i w ogóle „niewystarczalności” (246), która jest „jedynym wydarzeniem” po jego drugiej stronie.

5/ O. Marquard *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 84 i n. W dalszym ciągu tekstu opieram się na kolejnych argumentach Marquarda z tego samego miejsca w przywołowanym tekście.

Doświadczenie jest jedynym środkiem przeciwdziałającym zrodzonemu z pospiechu oderwaniu od świata, teraz już jednak środek ten nie wystarcza: doświadczenie coraz szybciej przestaje być aktualne, coraz mniej jest też czasu na jego zdobywanie; ponadto wiąże się z coraz większym ryzykiem. Chcąc go uniknąć, ludzie dorośli zmuszeni są zdawać się na ekspertów – tych, którzy „wiedzą lepiej”. Poleganie na doświadczeniach cudzych przy braku własnych jest typową sytuacją z dzieciństwa; stąd bierze się w naszym życiu wtórne „zdziecinnienie”. Za sprawą technologicznego przyśpieszenia, narastającej specjalizacji i nowych mediów, plotka i pogłoska przeżywają swój renesans. To, co zasłyszane, w nader ograniczony sposób kwalifikuje się do samodzielnego sprawdzania.

Kolejną namiastkę zanikającego doświadczenia stanowi coraz bardziej ekspansywna szkoła, której właściwie nigdy już nie opuszczamy. Bierzymy udział w niezliczonych kursach, począwszy od zawodowych, służących „uzyskiwaniu uprawnień”, poprzez kursy języków obcych, szybkiego czytania, gotowania, głębokiej asertywności i innych umiejętności osobistych, aż po szkołę rodzenia i akademię seniorów. Sytuacja szkolna, będąca faktycznie symulowaniem życia („bycie dorosłym trenuje ona bowiem w warunkach bycia dzieckiem”), stopniowo przechodzi na samą rzeczywistość. Człowiek staje się bez reszty uczniem, dorosłość zostaje odroczone.

„Dzieciństwo”, które w ten sposób trwale nas zagarnia, uprzywilejowuje to, co fikcyjne i wzmacnia podatność na iluzje. („Dlatego tak łatwo jest dziś ignorować rzeczywiste okropności i mieć przekonanie do fikcyjnych pozytywów, a jeszcze łatwiej wierzyć w fikcyjne okropności i być ślepy na to, co rzeczywiście pozytywne”). Wskutek uprzywilejowania fikcyjności jeszcze bardziej rośnie przepaść między doświadczeniem i oczekiwaniem: coraz mniej z doświadczenia przeszłości staje się też doświadczeniem przyszłym. Gdy oczekiwanie trwale rozmija się z doświadczeniem, łatwo stracić umiar i, „ogłaszając niedomogę cnotą”, zadekretować nieodwracalną utratę złudzeń. Naturalnym biegiem rzeczy wzrasta wówczas koniunktura aprioryzmów i wszelkich planów uzdrawiania, które jeszcze utwierdzają ludzi w marzycielstwie. Niepokój, spowodowany oderwaniem od rzeczywistości, osiąga taki pułap, że społeczeństwem zaczynają targać napady paniki.

Tak jak dzieciom, dla których rzeczywistość jest przynajmniej obca, dla wyrównania potrzebna jest codzienna porcja tego, co swojskie, tak samo oderwane od życia, coraz bardziej roszczeniowe społeczeństwo gwałtownie domaga się paruzji: nadzieja zbawionego, w pełni uzdrowionego świata. Wcale nie dlatego, by nadmiernie cierpiało, przeciwnie: „im więcej negatywnych zjawisk się usunie, tym bardziej denerwujące – właśnie dlatego, że maleją – są jeszcze pozostałe”⁶.

Zdaniem Marquarda nowożytność zaczyna się tam, gdzie człowiek uzyskuje na tyle znaczny stopień kontroli nad własnym cierpieniem, że Bóg w roli wybawiciela przestaje mu być potrzebny. Dopiero wtedy pytanie „skąd zło”, którego ostrość od czasu jego pojawienia się w Księdze Hioba była systematycznie ściepiana przez religię, zaczyna zajmować ludzi tak bardzo, że konstruuja klasyczne teodyce:

tam gdzie się cierpi, pod bezpośrednim naciskiem cierpienia, problem ten nigdy nie jest teodyceą; wszędzie tam bowiem ważna jest jedynie zdolność utrzymania się na nogach dzięki *passio* i sympatii; kondycja w utrzymywaniu, pomaganiu, pocieszaniu. Jak mam dożyć następnego roku, następnego dnia, następnej godziny? W obliczu tego pytania teodycea przestaje interesować; tam bowiem kęs chleba, moment oddechu, minimum ulgi, chwila snu są zawsze ważniejsze niż oskarżenia i obrona Boga. Dopiero tam, gdzie ustępuje bezpośrednia presja cierpienia i odczuwania – w warunkach dystansu – dochodzi do teodycei: dlatego jest ona reprezentatywna dla nowożytności. Nowożytność bowiem to epoka dystansu: pierwsza epoka, w której bezsilność i cierpienie nie są dla ludzi czymś oczywistym i normalnym.⁷

Trudno wskazać społeczeństwo, które na skalę porównywalną z zachodnim wdawałoby się w tak liczne i tak szybko następujące po sobie zmiany. By wymienić tylko niektóre: narastający od czasów Rousseau kult dziecka, młodości, bezpośredniości i spontaniczności; emancypacja „tego, co niższe” – mitu, metafory, emocji, tego co egzotyczne, irracjonalne i pierwotne, dziecka, kobiety, trzeciego i czwartego stanu, grup marginesu, a także natury, witalności, niedoskonałości, skończoności czy zmienności⁸. Marquard twierdzi, że właśnie ze względu na tempo zmian, jako cywilizacja bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy dziś wycucia uzusów (*Unsaucen*), utartych praktyk. Są one jedynym sposobem wałki z zanikiem doświadczenia i koniunkturą iluzji:

jako *moeurs*, jako obyczaje, jako zwyczajowe zachowania i tradycje właśnie nowocześnie stają się [one] niezbywalne; im bardziej bowiem [...] wszystko stale się zmienia, tym bardziej potrzeba życiowej rutyny, która jest sterowana przez uzus jako to, co robimy tak właśnie, bo zawsze tak to robiono. Im trudniejsza jest sytuacja życiowa, tym wyższe jest zapotrzebowanie na rutynę [...] bez nich [tj, uzusów], w epoce załamania ciągłości, nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby ciągłości, oraz, w wieku obcości świata, naszej potrzeby zakorzenienia. Nie wytrzymałybyśmy przemian rzeczywistości. Im mniej ciągłości przez utarte zwyczaje, tym więcej ucieczki w iluzję.⁹

Alain Finkelkraut:
pozywienie zamiast doświadczenia

Finkelkrautowska¹⁰ diagnoza zaniku doświadczenia uzupełnia wypowiedź Marquarda o analizie czterech odwróceń, jakie w ostatnim półwieczu dokonały się w kulturze Zachodu.

7/ Tamże.

8/ Tamże, s. 22-23.

9/ Tamże, s. 97.

10/ A. Finkelkraut *Niewdzięczność. Rozmowa o naszych czasach. Rozmawiał Antoine Robitaille*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 104 i nast. Dalsze cytaty lokalizuję w tekście.

Pierwsze: respekt dla doświadczenia starych zastąpiono uwielbieniem dla tych, którzy są po prostu młodzi lub – jako starcy – potrafili pozostać młodzi. To oni są obecnie „mistrzami doświadczenia”. Finkelkraut:

Niezależnie od tego, czy chodzi o Europę, szkołę, kulturę, biznes czy intymność, pragniemy niezmiennie jedynie ruchu. [...] Już nikt nie powołuje się na „to, co było” w przeciwieństwie do „tego, co jeszcze nie” [...] W chwili wkroczenia w trzecie tysiąclecie każdy z nas nie tylko pragnie być nowoczesny, lecz również zachować dla siebie to najwspanialsze z określań. „Reforma” stanowi kluczowe słowo współczesnego języka polityki, a termin „konserwatysta” – obelgę, którą nawzajem rzucają sobie w twarz lewica i prawica.¹¹

Drugie odwrócenie, o którym wspomina Finkelkraut, dotyczy przenicowania tradycyjnej ideologii mieszczańskiej, która bałamutnie porzuciła konserwatywizm. Żaden z modnych, poprawnych dyskursów – twierdzi Finkelkraut – nie problematyzuje nieufności do zmian. We wszystkich językach publicznych, od kapitalizmu do polityki społecznej, a także w tych idiomach myślenia religijnego, które nie chcą uchodzić za obskurancie, „«nowy» oznacza odtąd «lepszy» [...] Współczesne mieszczaństwo składa się niemal całkowicie z anty-mieszczan, którzy ponad rozum przedkładają namiętności, którzy drwią z ducha powagi w imię ducha przygody, którzy ochoczo poświęcają trwanie na rzecz intensywności doznań i którzy już dawno porzucili oschły język cnót na rzecz mieniącego się wieloma językami pluralizmu wartości”. (s. 103) To właśnie o nich Michel Houellebecq napisał:

Po ciężkim dniu pracy zasiadają na miękkiej kanapie o prostej formie (Steiner, Rosset, Cinna), słuchając jazzu, podziwiają wzory na dywanach Dhurries i ściany obite radosną tkaniną (Patrick Frey). W łazienkach czekają na nich ręczniki (Yves Saint-Laurent, Ted Lapidus), gotowe do zabrania na szampańską zabawę na korcie. I jeszcze przed kolacją w gronie przyjaciół, w kuchniach urządzonych przez Daniela Bechtera lub Primrose Bordier, zdążą odmienić świat.¹²

Trzecie i czwarte z Finkelkrautowskich spostrzeżeń dotyczy zmienionej przez media ontologii współczesnego doświadczenia i osobliwego sposobu jego przyswajania.

„Wszystko, co było dotąd przeżywane bezpośrednio, oddaliło się w przedstawienie” – skarżył się kilkadziesiąt lat temu cytowany przez Finkelkrauta Guy Debord¹³, protestujący przeciwko przechwyceniu ludzkiego „głodu życia” przez pułapkę obrazu i fetyszizm towaru. Ale za sprawą telewizji na naszych oczach

11/ Tamże; nieznacznie koryguję przekład polski.

12/ M. Houellebecq *Poszerzenie pola walki*, przeł. E. Wieleżyńska, W.A.B., Warszawa 2005, s. 134.

13/ G. Debord *Spoleczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska przy współpr. L. Brogowskiego, posł. A. Ptaszkowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 11, za: A. Finkelkraut *Niewdzięczność*, s. 121.

społeczeństwo spektaklu pośpiesznie schodzi ze sceny. Spektakl wyparła *telefagia* (określenie Régisa Debraya):

dzięki telewizji wszystko, co oddalilo się w przedstawienie staje się odtąd dostępne, znajome, banalne. Granica oddzielająca scenę i widownię ulega zatarciu: zewnątrz jest wewnątrz, planeta wkracza do wnętrza kuchni, a oko pochłania to, co widzi, zamiast, przez kontemplację móc się od tego oderwać. To telewizja nas tuczy, dlatego oglądając ją skłonni jesteśmy tuczyć się sami. (s. 122)

Wszystko, co pojawia się na ekranie, zostaje bez śladu pochłonięte i unicestwione. „Niezmienny i spójny świat rozprasza się w mnogości obrazów i nadmiarze informacji. W wieku wizualności spojrzenie traci swą dawną przewagę. Oko już nie kontempluje, ani nie obserwuje, raczej pożera, pochłania, syci się, staje się rodzajem otworu gębowego” (122-123).

„Społeczeństwo konsumpcyjne stanowi właśnie tego rodzaju system, w którym wszelka rzeczywistość staje się przedmiotem natychmiastowej degustacji i swego rodzaju pokarmem” (s. 122). Społeczeństwo konsumpcyjne nie jest żadnym „imperium znaków” (R. Barthes), to „spółdzielnia spożywców” (Z. Bauman), wspólnota odżywiania, przyswajania i przetwarzania, która coraz bardziej przeobraża się w apoteozę własnych funkcji organicznych. Przeobrażenie to ma charakter patologicznego „zrównania symbolicznego” (w sensie nadanym temu wyrażeniu przez Hannę Segal), dziwacznej redukcji symbolicznej: pod wpływem nadmiaru informacji nastąpiło przeciążenie i regres systemu. Blokując wyższe funkcje psychiczne i intelekt, na plan pierwszy wysunęła się czysta fizjologia. Nadmiar „pokarmu dla umysłu” i „pokarmu dla oka” przeobraził się w karmę w dosłownym znaczeniu tego słowa. Obrazek, który wedle chińskiego przysłowia miał nam zaoszczędzić tysiąca słów, faktycznie słów nas pozbawił. Niestrawny z powodu Liczby stał się przeciwieństwem namysłu: kompulsywną widzialnością, komercyjnym chwytem, którego poznawczy skutek jest żaden, od kiedy oko, zamiast być narzędziem intelektu, przekształciło się w otwór gębowy.

Mary Douglas: zanik rytuału, zanik doświadczenia

Benjamin ostrzegał przed krytyką zaniku doświadczenia, sprowadzającą zjawisko do nowoczesnego zepsucia¹⁴. Sam wpisywał je w zadawnioną fatalną koniunkturę mądrości, w upadek „epickiej strony prawdy” i sztuki opowieści. Podkreślał jednak, że jest to proces, który „przychodzi z daleka”.

^{14/} W. Benjamin *Narrator...*, s. 245, dc. cytatu: „trudno o coś głupszego, niż widzieć w nim jedynie «zjawisko rozkładu», nie mówiąc już, że «nowoczesnego». Jest to raczej zjawisko towarzyszące historycznym siłom wytwórczym epoki, które powoli usunęło opowieść z obszaru żywej mowy, zarazem dając odczuć nowe piękno rzeczy, które odchodzą”.

Zaryzykujemy jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie, co znaczy owo „z daleka”. W pojęciu antropologa, który przygląda się zanikowi doświadczenia w przejawach opisanych przez Benjamina, Marquarda i Finkelkrauta, „z daleka” oznaczać może: z protestanckiej alergii na rytuał, z chrześcijańskiej wyższości wobec żydowskiego przywiązania do słowa, z przekonania, że siłą woli i dobrych intencji, bez pomocy „pustych rytuałów”, można zmienić świat.

Wszystkie kultury ludzkie – wiedział to dobrze Żyd Emil Durkheim – stosowały rytuał jako środek wytwarzania i kontroli doświadczenia¹⁵. Wszystkie kultury ludzkie – dodawał Zygmunt Freud, skądinąd także wychowany w atmosferze żydowskiego rytuałizmu – odwoływały się w magii i religii do zagadkowej skuteczności rytmów i powtórzeń, niwelujących stany egzystencjalnego niepokoju. Freud podkreślał, że bez tego „opium” człowiek i jego społeczeństwo nie zdołali by przetrwać postępu, który produkują.

Słowniki współczesnych języków europejskich nic jednak nie wiedzą o podobnej funkcjonalności rytuału. Jest on w nich stałe przeciwstawiany „pożytkowi praktycznemu” i kwitowany przymiotnikami „bezduszny”, „martwy”, „komiczny” czy „pusty”. W słownikowych ilustracjach niemal zawsze mówi się tu o „przewadze formy nad treścią”¹⁶, co bardziej niż z krytyką samego rytuału kojarzy się z chrześcijańską krytyką judaizmu z jednej strony i reformacyjnym odrzuceniem rytuałizmu rzymskiego z drugiej. W istocie od czasów reformacyjnych w Europie jesteśmy świadkami rewolty przeciwko formalizmowi, a nawet samej formie¹⁷. Mary Douglas pisze: „Słowo rytuał stało się słowem brzydkim”. „Wielu socjologów, idąc tropem [Roberta M.] Mertona, używa dalej terminu «rytualista» na określenie kogoś, kto wykonuje zewnętrzne gesty bez wewnętrznego przekonania do wyrażanych idei i wartości”. Istnieje pouczająca analogia do używania tego słowa przez zoologów:

Na przykład kiedy mówi się, że zwierzę dokonało rytualnego ataku, to zoolog ma na myśli zapoczątkowanie pewnej sekwencji ruchów, która normalnie zakończyłaby się aktem agresji. Funkcją zwierzęcego rytuału jest komunikacja, ponieważ drugie zwierzę, otrzymawszy sygnał, zmienia swe zachowanie w rytualną uległość i w ten sposób powstrzymuje i hamuje sekwencję działań agresywnych. Jest to całkowicie logiczny sposób różnicowania pomiędzy zachowaniem symbolicznym a zachowaniem innego typu. Zidentyfikowano formę zachowania [zwierzęcego]. Nie zakłada się tu żadnego osądu wartości

15/ Analiza zob.: M. Douglas *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 2002 [1966], s. 80 (dalsze cytaty lokalizuję w tekście po skrócie PD). Przekład polski ukaże się jesienią roku 2006 w Serii Antropologicznej PIW.

16/ Zob. np. *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego, t. 7, PWN, Warszawa 1965, s. 1149. U Doroszewskiego większość pejoratywnych określeń rytuału pochodzi z przykładów odnoszących się do judaizmu i masonerii.

17/ W poniższym omówieniu podążam za M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 41 i nast.

rytuału w porównaniu z innymi formami komunikacji zwierząt. Jednakowoż, kiedy przenosimy się w sferę zachowań ludzkich, rytuał, zdefiniowany jako rutynowe zachowanie, które przybiera funkcję odmienną niż normalnie, staje się nagle pogardzaną formą komunikacji.¹⁸

Deprecjacja rytuału ze względu na jego „bezdusność” albo „czyży formalizm” wynika z niezrozumienia tej jego istoty, którą, jak na ironię, dość precyzyjnie wychwytuje sam zarzut wobec rytuału wysunięty. Co mamy na myśli, gdy ów scenariusz powtarzalnych zachowań, podporządkowanych niejasnej dla obserwatora celowości, nazywamy „czyżym” albo „pustym”? Czy nie stwierdzamy w ten sposób naszego oddalenia od świata, który rozumiał go bez słów? Czy zatem określenie „pusty” istotnie odnosi się do jakiejś wady rytuału, czy raczej do nas samych, z naszym o nim brakiem wiedzy i z naszym rozczarowaniem w zetknięciu z jego całkowicie nieromantyczną e-g-zoteryką? Mówimy o nim: „pusty”, „mechaniczny”, jak gdyby normę działania religijnego stanowiło intensywne przeżycie religijne, pozwalające wszakże – ta sprzeczność wcale nas nie zraża – zachować intelektualną kontrolę nad jego przebiegiem. Oczekując od rytuału, że będzie „żywy”, zajmujący i w pełni dla nas zrozumiały, zachowujemy się jak nieodrodni synowie i córki cywilizacji rozrywki. Nazywając rytuał „pustym” wyznajemy, jak bardzo wyobcowaliśmy się z rytuału.

Rytuał musi być pusty właśnie po to, by spełniał swoje zadanie, aby grupa lub pojedynczy człowiek mogli wpisać się weń i wykorzystać go jako sposób trwania lub kontrolowanej zmiany. „Rytuały społeczne kreują rzeczywistość, która bez nich byłaby niczym. Można wręcz powiedzieć, że rytuał jest dla społeczeństwa czymś jeszcze ważniejszym niż słowa dla myśli”¹⁹. Można bowiem wiedzieć coś i potem dopiero znaleźć słowa, by to wyrazić. Nie można jednak wejść w relacje społeczne bez działań symbolicznych”²⁰. „Bez listów kondolencyjnych, telegramów z gratulacjami czy nawet okazjonalnych pocztówek przyjaźni oddalonego od nas przyjaciela nie jest społecznie rzeczywista”²¹.

Docenienie sposobu, w jaki rytuał modyfikuje doświadczenie zostało do tego stopnia zablokowane przez protestancką i antyjudajstyczną krytykę rytuału i rytualizmu, że dopiero Freud i jego kategoria przeniesienia (niem. *Übertragung*, ang.

18/ Tamże, s. 41-42.

19/ Na marginesie poglądów Mary Douglas dorzuć, że pomiędzy doświadczeniem i rytuałem można by wyobrazić sobie relację podobną do tej, jaka zachodzi między słowami a rzeczami (w Platońskim *Kratylosie*), a także między językiem i świadomością w ujęciu np. K. Kerényiego: „Język sam może być mądry i dokonywać rozróżnień, poprzez które do świadomości wprowadzane jest doświadczenie, aby stać się elementem wspólnej, przedfilozoficznej mądrości mówiących”. K. Kerényi *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 15.

20/ PD, s. 79.

21/ Tamże.

transference), odnosząca się do ram w psychoanalizie i psychodramie, wyposażyła nas w język problematyzujący rytuał, ową percepcyjną iluzję, dającą zupełnie realne skutki. Oto jak tłumaczy ją Douglas:

Rytuał ogniskuje [...] naszą uwagę, tworząc ramy, ożywia pamięć i wiąże teraźniejszość z odpowiednią przeszłością. W ten sposób wspomaga on postrzeganie, czy raczej zmienia sposób postrzegania, ponieważ zmienia zasady selekcji. Nie wystarczy zatem powiedzieć, że rytuał pozwala nam doświadczać w sposób bardziej żywy niż gdyby go nie było. To nie tylko coś w rodzaju rysunczków, które pomagają otwierać puszkę i pudełko, ilustrując instrukcje słowne. Gdyby był on tylko rodzajem dramatycznego diagramu czy mapy czegoś, co jest znane, rytuał zawsze postępowałby o krok za doświadczeniem. Jednak w istocie rytuał nie pełni jedynie takiej wtórnej roli. W formułowaniu doświadczeń może on wstępować na pierwsze miejsce. Może czynić dostępną wiedzę, której w inny sposób nie można by uzyskać. Nie tylko eksternalizuje on doświadczenie, wydobywając je na światło dzienne, lecz również wyrażając w ten sposób doświadczenie, zarazem je modyfikuje. Tak działa język. Mogą być myśli, które nigdy nie zostały ujęte w słowa. Skoro zakreślono ramy słów, sama myśl zmienia się i ulega ograniczeniu mocą samego doboru słów. Zatem język coś stworzył – myśl, która mogła nie być ta sama. (PD, s. 79).

Pewnych rzeczy nie można doświadczyć bez rytuału – pisze Douglas. Gdy zastanawiam się nad przykładami, na myśl przychodzą najpierw podstawowe gesty oczyszczenia²²: przebaczenie i żałoba. Przebaczenie, jak w żydowskiej modlitwie na Jom Kipur, kiedy głośną prośbę, wygłoszoną w synagodze pod adresem żywych i umarłych, każdy skrzywdzony może odrzucić, jeśli zaś jego głos nie zabrzmiał, prośbę uważa się za przyjętą, choć wina nie zostaje wymazana. Zbliżonym rytuałem, na powrót włączającym grzesznika do wspólnoty, acz niewymazującym jego winy, jest katolicka spowiedź. Przykład drugi to żałoba. Pomyślmy o uldze, odczuwanej przez ludzi osieroconych na widok nawet symbolicznego nagrobka zaginionych bliskich, a także o samym pogrzebie i jego ważności dla perspektyw żałoby. Pomyślmy też o sprawach mniej abstrakcyjnych: o niekończącej się żałobie tych ocalonych z Zagłady, do których polska wspólnota symboliczna wciąż nie zaadresowała jednoznacznego gestu solidarności, a także o niezdolności samej tej wspólnoty do żałoby po zabitych polskich Żydach. Przyczyną blokady jest nie tyle czyjaś zła wola (choć tej całkiem wykluczyć nie można), co bezradność, w którą wtrąca nas nasz własny antyrytualizm.

Różne bywają rytuały. W zależności od tego, jak w określonej kulturze traktuje się zło, to znaczy czy włącza je do systemu, czy usiłuje je poza system wyrzucić, rytuał może zaprzeczać rzeczywistości (jak wówczas, gdy myśliwy przekonuje zabite przez siebie zwierzę, że nie jest wcale martwe), ale może też włączać trudne do zaakceptowania elementy rzeczywistości w obręb zbiorowego doświadczenia (jak w tych rytuałach plemiennych, które w centrum obrzędu umieszczają naj-

22/ Pojęcia nieczystość używam w neutralnym znaczeniu, jakie nadaje mu Mary Douglas: „Brud to w istocie zaburzenie porządku. Nie ma czegoś takiego jak «brud absolutny». Brud istnieje tylko w oku patrzącego” (PD, s. 2).

większe tabu kulturowe, w tym seks i śmierć). Śmierć i zło są wyzwaniem dla każdego systemu metafizycznego, nie trzeba jednak koniecznie stawiać jej czoła otwarcie²³. To, co w naszym liberalnym myśleniu piętnowane jest jako hipokryzja, w kulturach plemiennych, takich jak kultura afrykańskich Lele, traktujących śmierć jako akt indywidualnej zdrady czy złośliwości²⁴, bywa wyrazem skromności. Sprowadza się ona do wyznania, że kultura chce uniknąć filozoficznych implikacji zagadnień, które ją przerastają, albo że ceni sobie nawyk unikania konfrontacji poglądów, których zweryfikować nie może²⁵.

Dzisiaj nagminnie pogardzamy rytuałem, a potem dziwimy się powszechnemu odwrotowi od doświadczenia i ucieczce w to, co Stanisław Lem nazywał „fantomatycznym rajem”²⁶. Dlatego warto raz jeszcze rozważyć słowa Douglasa: „Ostatecznym celem rytuału nie jest oszukanie Boga, lecz przeformułowanie doświadczenia z przeszłości. Rytuał i mowa pozwalają ponownie stwierdzić, co się wydarzyło, dzięki temu zaś to, co być powinno, może przeważać nad tym, co było”²⁷. Rytuały sprawiają, że mimo wrodzonej skłonności do zła, której nie udało się wykorzenić ogniem, siarką i potopem, ludzie zostali wyposażeni w szansę, by tradycyjnie wątpliwe dobre intencje przeważały nad tradycyjnie silniejszymi występkami. Rytuały wyprowadzają świat z permanentnego kryzysu, w którym pogrąża się on, gdy perspektyw naprawy brakuje. O kurczeniu się doświadczenia w świecie bez złudzeń następująco pisał Henryk Grynberg:

Czy naprawdę zapamiętujemy? I czy naprawdę chcemy się uczyć? A może jesteśmy rodem złoczyńców i skurwysynów, który tylko do czasu zachowuje pozory, czekając na okazję, kiedy je można odrzucić. Może nie należy głośno tego mówić, bo zło przestanie się kryć. Może trzeba wmawiać ludziom, że są dobrzy. Może dlatego ważną misję spełnia chrześcijaństwo i nie należy obalać jego mitów²⁸.

23/ PD, s. 113.

24/ Tamże.

25/ „Człowiek głupi nazywa hipokryzją to, co jest po prostu konieczne dla utrzymania świata w równowadze, jedynej znanej pauzy w szybko postępującym rozpadzie”. G. Ceronetti *Milczenie ciała. Materiały do studiów medycznych*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 10. Zob. też konkluzje dotyczące perspektyw publicznej debaty o seksualności w artykule Marthy C. Nussbaum *Era zakrywania*, „Gazeta Wyborcza”, 1-2 kwietnia 2006, s. 27.

26/ *Summa Technologiae*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964. Lem opisuje tu „fantomatyczny generator”, w którym doświadczać można, czego dusza zapagnie, od alpinizmu do zmartwychwstania. Lem: „Fantomatyka zdaje się stanowić swoisty szczyt, ku któremu zmierzają liczne techniki rozrywkowe współczesności” [...] Fantomatyka oznacza stworzenie sytuacji, w której nie da się już opuścić stworzonej fikcji i powrócić do rzeczywistego świata”.

27/ PD, s. 83.

28/ H. Grynberg *Życie jako dezintegracja*, w: tegoż *Prawda nieartystyczna*, Czarne, Wołowiec 2002, s. 41.

W eseju *Bitburg* Geoffrey Hartmann napisał o ceremoniach i rytuałach, że „wykonywane są, aby odciążyć pamięć, «skonstruować» zapomnienie i w ten sposób, niestety, udaremnić prawdziwą i nieprzerwaną refleksję nad katastroficznymi wydarzeniami, które znaczą naszą niedawną przeszłość”²⁹. Zgadzam się, i zarazem zupełnie nie zgadzam z tą opinią. Mechanizmy upamiętniania istotnie stanowią postać zapomnienia, ale zarazem są jedyną formą asymilacji doświadczenia, jaka jest dana człowiekowi. Idąc za Nietzschem (*O pożytku i szkodzie z nauki historii*)³⁰: podczas gdy historyzm implikuje wizję pamięci jako niekończącego się czuwania, rzeczywiste pamiętanie musi mieć postać dwutaktu zapomnienie-rekołekcja (*lethe-mneme*). Pamięć, która nigdy nie usypia, w istocie niczego nie przyswaja, „nic [bowiem] nie wstępuje do podświadomości, ciągle przeżuwa się przeszłość świadomie, umyślnie i wprost natrętnie, a skutkiem tego nie pamięta się niczego naprawdę, głęboko, organicznie”³¹. Prawdziwie zapamiętane jest dopiero to, co pograżywszy się najpierw w zapomnieniu (*lethe*), następnie, już bez udziału woli, odnałzło się w przypomnieniu-rekołekcji (*mneme*)³². Z tak pojowanym pamiętaniem rytuał pozostawałby w dwojakiej relacji. Byłby on sposobem przepracowywania doświadczenia poprzez – po pierwsze – ceremonialne żeganie się z tym, co jest w nim najbardziej traumatyczne³³, odsyłanie doświadczenia w przejściowe zapomnienie, a także równie ceremonialne odnajdowanie tego, co zostało przez nas zapamiętane. Rytuał taki byłby zatem r e p r e z e n t a c j ą pamięci faktycznie przyswojonej. Jeśli zaś byłby taką reprezentacją, to choć sam racjonalności pozbawiony, na dłuższą metę stanowiłby owej racjonalności narzędzie, jako że umożliwiałyby rozróżnienie, co w obrębie naszego doświadczenia uzyskało już prawdziwą, a co zaledwie zwodniczą i powierzchowną reprezentację³⁴.

29/ G. Hartmann *Bitburg*, przeł. T. Łysak, „Literatura na Świecie” 2004 nr 1-2, s. 329.

30/ Szerzej problem pamięci, na przykładzie przechowywania treści folklorystycznych w ujęciu Stanisława Vincenza, omawiam w mojej książce *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków 2000, s. 389-390.

31/ S. Vincenz *Mała Itaka. Uwagi o kulturze ludowej*, w: tegoż, *Po stronie dialogu*, t. 1, PIW, Warszawa 1983, s. 177.

32/ O podobnej idei mowa jest w ewangelicznej przypowieści o ziarnie, a także w przypowieści Jehudy Halewiego, które przytacza Franz Rosenzweig (*Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 587): „Bóg ma wobec nas swój tajemniczy plan, podobny do planu wobec nasienia, które pada w ziemię i pozornie przemienia się w ziemię, wodę i błoto, i nie pozostaje z niego nic po czym oko mogłoby je rozpoznać. A jednak jest na odwrót. To właśnie ono samo przemienia ziemię [...] przekształcając ją w korę i wypuszczając liście. Wyrasta jako drzewo, a wówczas wychwalać je będą i czcić jego korzenie będą wszyscy, którzy nim wzgardzili”.

33/ Por. ceremonie pogrzebowe, rytuały wybaczenia, zmywania, oczyszczania, takie jak np. opisuje A. Van Gennep w klasycznych *Obrzędach przejścia* z 1908 roku.

34/ Jako przykład można w tym miejscu rozważyć mszę pokutną biskupów katolickich po Jedwabnem, odprawioną w kościele p.w. Wszystkich Świętych w Warszawie w maju roku 2002.

Próbna antropologiczna konkluzja jest więc następująca. Pokolenie, które wróciło oniemiale z pół pierwszej wojny światowej nie dlatego odwróciło się od doświadczenia, że wokół „nic prócz chmur nie pozostało bez zmiany”, ale dlatego, że w roku 1918, po trzystu latach krytyki, nikt o zdrowych zmysłach nie wierzył już w naprawczą siłę rytuału. Wraz z odejściem gramatyki, która nadawała formę doświadczeniu, poważnie uszczuplona została nie tylko możliwość przyswajania tego, co trudne, ale też komunikacji i samopoznania. Jest to paradoksalne tym bardziej, że to właśnie ideał samopoznania leży u podstaw dwudziestowiecznej rewolty przeciw rytuałom.