


Tadeusz Sławek  <https://orcid.org/0000-0002-7148-5063>
Uniwersytet Śląski

„Ja”, „my”, „oni” – gramatyka opowieści o sobie. Rozważania w czasie pandemii

“I,” “We,” “They” – The Grammar of Self-Narrative: Reflections from the Times of Pandemic

Abstract: With the use of journals by Samuel Pepys written during the 17th-century plague epidemic in London, we discuss the issue of weak and strong evaluation discourses which create the subjectivity of an individual in its relation to a group. Our fundamental goal is therefore to discover the conditions indispensable for the emergence of a “person” whose life retains the ability to refer to “strong” moral concepts, which is necessarily connected with a phase of critical approach to hegemonic discourses. In our analysis of the text by Pypus, we postulate the emergence of a “we” phase which allows for critical reflection and temporarily frees a “person” from petrifying discourses imposed by the social “they.” This makes it possible for the “person” to come into existence and critically approach the “understanding of everyday estimations”; this takes place by referring to the strong value of opposition against “cruelty,” but this reference is fleeting and does not endure in further questioning.

Keywords: “I”, “we”, “they”, cruelty, values

Streszczenie: Wykorzystując zapis dziennikowy Samuela Pepysa z czasów zarazy panującej w Londynie w połowie XVII wieku, zadajemy pytanie o słabo i mocno wartościujące dyskursy tworzące podmiotowość jednostki w relacji do grupy. W istocie pytamy więc o warunki zaistnienia „osoby”, której życie zachowuje możliwość odwoływania się do „mocnych” pojęć moralnych, co wiąże się z konieczną fazą krytyczną wobec dyskursów hegemonicznych. Podczas analizy tekstu Pepysa postulujemy pojawienie się fazy „my”, umożliwiającej krytyczną refleksję i ocalającej nietrwale „osobę”, wydobywając ją spod petryfikujących dyskursów narzuconych przez społeczne „oni”. Pozwala to „osobie” zaistnieć, odnieść się krytycznie do „wszechrozumienia powszedniego mniemania”; dzieje się to za sprawą odwołania do silnej wartości, jaką jest sprzeciw wobec „okrucieństwa”, ale odwołanie to nie utrzymuje się długo i nie kontynuuje się w dalszych pytaniach.

Słowa kluczowe: „ja”, „my”, „oni”, okrucieństwo, wartość

1

Chciałbym skupić się na jednym zdaniu wyjętym z lektury dzieła odległego historycznie, a przecież czytając je w trudnym czasie, w którym czujemy się osaczeni przez niewidzialnego, lecz skutecznego w swym destruktywnym i zastraszającym działaniu przeciwnika, nie możemy oprzeć się wrażeniu, że ów tekst bezpośrednio dotyka naszego tu i teraz. To byłaby uwaga pierwsza: konstytuujemy siebie niechybnie w czasie, ale i **ponad** czasem. Podmiot żyje w **swaim** czasie, ale ten czas jest również czasem obcym, który nagle zespała się z naszym. Jesteśmy podmiotem **ponad** czasem, a więc i **ponad** podmiotem. David Parker wspomina o roli Michaiła Bachtina głoszącego powtarzaną przez Charlesa Taylora tezę, że „podmiotem” możemy być tylko w obrębie „sieci rozmowy”. W tych rozmowach **ponad** czasem odnajdujemy języki rozumienia siebie zbudowane wokół pewnych silnych kategorii, takich jak „miłość”, „uczciwość”, „odwaga” czy „okrucieństwo”. Krótka rzecz ujmując: „ja” kształtuje się poprzez pewne **oni**, które to **oni** wnosi pojęcia być może na co dzień przez „ja” nieuświadomiane, a jednak to one właśnie oddziałują na „ja” z nadzwyczajną mocą, ustanawiając powszechnie akceptowane kryteria „dobrego życia”.

2

Taylor pragnie dowieść, że aby ukonstytuować się w „rzadkich” językach teoretycznych, trzeba:

oderwać się myślowo od konstytutywnego dla nas pierwszoosobowego zainteresowania tym, co dla nas ważne i znaczące, i zobrazować nas sobie z trzecioosobowej perspektywy jako część większego systemu, która jest w pewnej mierze przez ów system determinowana – powiedzmy, przez system znaków językowych, praktyk dyskursu czy układu sił¹.

Wydaje się to obserwacją trafną, ale pomijającą pewną istotną fazę procesu kształtowania się „ja”, którą nazwałbym krytyczno-refleksyjną, a która wymaga silnych języków wartościujących.

¹ D. Parker, *Narracja autobiograficzna i języki dobra*, tłum. A. Skucińska, „Konteksty Kultury” 2021, t. 18, z. 1, s. 12.

3

Przywołamy za chwilę zdanie, o którym była mowa na początku tej krótkiej próby. Wyjęte jest z *Dziennika* Samuela Pepysa, niezwykle interesującej osobowości, poniekąd wzoru wczesnonowoczesnego podmiotu. Skromnego pochodzenia społecznego, wytrwałą pracą i zdolnościami towarzysko-dyplomatycznymi doszedł do wysokich stanowisk w królewskiej marynarce wojennej. Niezawodny zmysł ekonomiczny pozwolił mu dorobić się znacznego majątku, a satysfakcji z tego powodu daje często wyraz w dziennikowych zapisach. Ów siedemnastowieczny *self-made man* był także wytrawnym czytelnikiem Kartezjusza, grał i śpiewał, a przyjemności zmysłów nie były mu zgoła obojętne. Nie ulega wątpliwości, że Pepys kształtuje siebie, co podkreśla w *Dzienniku*, w zgodzie z dominującymi praktykami społecznych zachowań i wzorów, a jego „ja” pozostaje pod przemożnym wpływem, by nie rzec naciskiem, przyjętych i akceptowanych przezeń modeli „dobrego życia”. Stąd nasza uwaga druga: „ja” legitymizuje siebie poprzez dyskursy i zachowania „onych” reprezentujących hegemoniczne układy sił życiowych społeczeństwa, a co za tym idzie – wytyczających pożądane ścieżki kariery osobistej. Mniej lub bardziej świadome swoich pragnień „ja” niejako „przesiaka” przez pokłady owych powszechnie uznanych dyskursów wytyczających modele życiowej kariery. „Ja” może marzyć o „sobie”, odrębnym, jednostkowym bycie modelującym się wedle „swojego” wzoru, ale na dłuższą metę musi zapłacić za to (świadomie lub nie) wysoką cenę: ostateczne dopasowuje się do owych programów legitymizujących, które w dużej mierze jednostkowość redukują, sprowadzając ją do „wspólnego mianownika” wyznaczonych wzorów.

4

Przejdźmy zatem wreszcie (przepraszając za zwłokę) do interesującego nas zdania. Rzecz dotyczy czasu plagi czarnej śmierci, która spadła na Anglię w połowie lat sześćdziesiątych XVII wieku, a zatem poniekąd na nas samych, nas, którzy żyjemy, należąc do takich kategorii, jak „podatni na zarażenie”, „już zainfekowani”, „hospitalizowani”, „przebywający na kwarantannie”, „zaszczepieni”, czy wreszcie „ozdrowiali”. Wielokrotnie odnajdujemy u Pepysa sceny dobrze znane z naszych dzisiejszych obserwacji: puste ulice, zamknięte sklepy, opustoszałe urzędy, niedostatek leków i lekarzy. Ale szczególnie zainteresuje nas krótki zapis z 22 sierpnia 1665 roku. Pepys opowiada, jak bardzo wstrząsnął nim widok zwłok leżących przed cmentarzem, bowiem lęk parafian przed zarazą był tak wielki, że nie dopuszczali oni do żadnych pochówków ludzi „obcych”, a zakazu tego pilnował postawiony przed bramą

strażnik. Konkluzja Pepysa jest porażająca w swej lakonicznej bezwzględności: „owa zaraza czyni nas bardziej okrutnymi wzajem dla siebie, niż gdybyśmy byli psami” (*this disease making us more cruel to one another than if we are dogs*)².

Lekcja zarazy: człowiek jest zwierzęciem łatwo posuwającym się do okrucieństwa i na okrutny sposób organizuje świat wokół siebie. Nie widzi tego jednak na co dzień, już to uznając okrucieństwo za normę gwarantującą przetrwanie i sukces, już to osłaniając je działaniem instytucji, czy też systemów łagodzenia okrucieństwa, z których najważniejszym jest kultura.

Pepys wędruje do Greenwich i dostrzega to, co robią „oni”. „Oni”, którzy dotychczas ustanawiali wyznaczniki właściwego postępowania, teraz okazują się bezwzględni. Ten, który dotychczas myślał, żył i kształtował swoje „ja” wedle tychże wyznaczników, nagle dostrzega, że jego poprzednia zgoda była w istocie zgodą na coś, czego nie może zaakceptować. Bogacił się jak „oni”, jak „oni” zabiegał o intratne kontrakty, jak „oni” uczestniczył w koncertach i bywał w księgarniach, wszystko to uważając za **dobro**, ale teraz doznaje nagłego wstrząsu: w gruncie rzeczy wszystko to okazało się początkiem drogi, po której kroczy okrucieństwo, a przecież „okrucieństwo” to termin wyjątkowo silnie wartościujący. „Ja” odrywa się od „oni” w akcie przenikliwej, momentalnej oceny i konstytuuje się na nowo. Ale to zerwanie będące wyrazem gniewu jest nieodzowne. Przecina ono więzi łączące jednostkę z macierzyńskim łonem, które dotychczas chroniło ją i żywiło energią swych wzorów życiowych i istotnych dla nich pojęć. Moment, o którym mówimy, to chwila odżegnania się od rodzicielstwa powszechnie obowiązującego porządku rzeczy. To nasza uwaga trzecia.

5

Dalszy bieg tego procesu prowadzi w stronę ciekawej konstrukcji: „ja”, które oderwało się od „oni”, od ojcowskiej siły „onych”, „ja” krytyczno-refleksyjne, wzmacniając ów dystans, a zarazem tworząc coś w rodzaju zaczynu nowej tożsamości, powołuje do życia pewne „my”. Jak czytamy: „owa zaraza czyni nas bardziej okrutnymi wzajem dla siebie, niż gdybyśmy byli psami”. Taka pozycja „ja” zarazem dystansuje je od zbiorowości reprezentowanej przez „oni” i pozwala zobaczyć krytycznie siebie jako uczestnika owego społecznego ciała. Pepys wie, że jest i nie jest jednym z nich i w ten sposób może w nagłym rozbłysku dać początek innemu „siebie”. To zdanie nie tylko zapowiada

² S. Pepys, *Dziennik*, tłum. M. Dąbrowska, Warszawa 1952, t. 1, s. 393. Dalej oznaczone jako *D* z numerem tomu i strony.

sporządzenie jakiegoś życiowego bilansu, ale można powiedzieć, że go dokonuje. Jakby w tym, co wynikało ze spojrzenia na scenę przed cmentarzem w czasie zarazy, dokonało się w jednym rzucie spojrzenia, w jednym *Augenblick*, przewartościowanie całego życia i jego dokonań, z których duma widoczna jest niemal na każdej stronie *Dziennika*. Moglibyśmy nazwać ten moment momentem „aporetycznym”, ale wolałbym znaleźć dla niego inną nazwę. To źródłowe doświadczenie Koheleta, a jest ono trzyczęściowe. Najpierw doznanie smutku jako fundamentalnej bazy życiowej człowieka („Zacząłem więc ulegać zwątpieniu z powodu wszystkich trudów, jakie podjąłem pod słońcem”, Koh 2, 20³), następnie praca jako istotny moralnie „dobry” sposób ratowania egzystencji („Zobaczyłem więc, że nie ma nic lepszego nad to, że się człowiek cieszy ze swych dzieł, gdyż taki jego udział. Bo któż mu pozwoli widzieć, co stanie się potem?”, Koh 3, 22) i wreszcie pogodzenie się z absurdem istnienia jako takiego („Zobaczyłem też, że wszelki trud i wszelkie powodzenie w pracy rodzi u bliźniego zazdrość. I to jest marność i pogoń za wiatrem”, Koh 2, 26).

Takie jest „my” Pepysa: „owa zaraza czyni nas bardziej okrutnymi wzajem dla siebie, niż gdybyśmy byli psami”. „Nas” – już nie „oni” i nie „ja”, ale „my”, a zaimek ten odnosi się do dwóch możliwych, i faktycznie oddziałujących na nas przynależności. Jedna to wspólnota tych, którzy dostrzegli „okrucieństwo” i przewartościują swoje życie wiedzeni chęcią wymknięcia się tej silnej kategorii w imię innej silnej kategorii, takiej jak „miłosierdzie”. Druga stanowi wspólnotę tych, którzy dochodzą do wniosku, że owo przewartościowanie, czyli radykalna zmiana modelu życia, jest zbyt trudne, a jego konsekwencje załamują dotychczasowy życiowy program, i w związku z tym wycofują się na powrót w świat dotychczasowych wzorów „dobrego życia”. Godzą się w ten sposób na ich „okrucieństwo”, nie proponują przemiany, ale pozostaje w nich coś w rodzaju „blizny” po tym, jak „okrucieństwo” przyjętego dotąd modelu „dobrego życia” dotknęło ich spojrzenie i sumienie.

To nasza uwaga czwarta: „ja” nie może wydostać się całkowicie z modeli „dobrego życia” proponowanych przez słabo wartościujące trzecioosobowe narracje „onych”, służące głównie dostosowywaniu się do obowiązującego stanu rzeczy (odpowiadałyby one narracjom Heideggerowskiego „się”), ale może konstytuować się w miejscach, w których na krótki choćby czas może wymknąć się ich władzy. To momenty „zranienia”, a właściwie „autookaleczenia”, w których „ja” dostrzega, w jak wielkim stopniu należy do pewnego „my” – czyli grupy oceniającej krytycznie ograniczenia „onych” i tym samym stojącej na rozdrożu pytania: „co dalej?”.

³ Cytaty według *Biblii Tysiąclecia*, zob. na przykład *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań 1991.

6

Takie doświadczenie „my” jako nie tyle teoretycznego „stanowiska”, co praktycznego i faktycznego **przeżycia** rzeczywistej sytuacji w sposób, który nas z niej wydobywa i umożliwia krytyczne na nią spojrzenie, warunkuje pojawienie się pytania: „co dalej?”. Nie pojawi się ono, gdy stanowimy z daną sytuacją jedno, gdy oceniamy ją niejako mechanicznie i mechanicystycznie w zgodzie z dotychczasowymi przyzwyczajeniami. Nie pytamy: „co dalej?”, bo przecież wiemy, że dalej będzie to samo, co do tej pory. Dopiero teraz, w tym nagłym rozbłyску, otwiera się perspektywa zmiany. „My” w zdaniu Pepysa jest takim sposobem osobowego doświadczenia świata; jest ukrytą w pierwszej osobie liczby mnogiej osobistą, pierwszoosobową relacją z tym, co mnie już nie „otacza”, lecz co mną **wstrząsa** i dotyka **do żywego**. O takim doświadczeniu mówi Friedrich Nietzsche jako o „osobistym stosunku do problemów”, a przymiotnik „osobisty” zasługuje tu na szczególny akcent, bowiem „brak osoby” jest punktem wyjścia kulturowej diagnozy filozofa: „Brak osoby mści się na każdym kroku, osłabła, wątła, zgaszona, zapierająca się samej siebie i zakłamująca samą siebie osobowość nie nadaje się już do niczego – a zwłaszcza do filozofii”⁴.

To prowadzi do następnego kroku, w którym pojawiają się dwie drogi doznawania rzeczywistości: „Zachodzi poważna różnica, czy myśliciel ma osobisty stosunek do problemów, które go zaprzatają, czy traktuje je jako swój los, swoją niedolę i swoje największe szczęście, czy też odnosi się do nich ‘bezosobście’, a więc potrafi je tylko obmacać i uchwycić czułkami chłodnej zaciękawionej myśli” (WR, s. 232). Charakterystyczne, że uruchomienie tego procesu odczuwania świata jako „**osobistej** niedoli, udręki, rozkoszy”, o którym Nietzsche pisze w pierwszej osobie („nie spotkałem jeszcze nikogo, kto znałby moralność jako problem”, „nie widzę nikogo, kto odważyłby się na krytykę ocen moralnych”, „doszukałem się zaledwie kilku mizernych prób opracowania historii powstania odczuć i ocen moralnych”), zostaje powierzone jakiemuś „my”. To właśnie konkluzja zamykająca akapit 345, z którego zacytowaliśmy wszystkie cytaty: „Dobrze! To będzie właśnie naszym dziełem” (WR, s. 234).

Stąd nasza uwaga piąta: „my” jest pewną formą istnienia „ja”, formą jakby ekstazy, w której dostrzega ono zarówno dotychczasowe błędy w przeżywaniu świata, jak i pilną potrzebę tychże błędów naprawy. Stąd owo szczególnie przeplatane się wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej i mnogiej.

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 232. Dalej oznaczone jako WR z numerem strony.

7

Zacytujmy w całości ów zapis, z którego pochodzi wybrane przez nas zdanie:

22 sierpnia [1665 r.]. Z Woolwich pieszo do Greenwich, a po drodze widziałem zwłoki zmarłego na zarazę na farmie Coome, których zwłok parafia nie przyjęła na cmentarz; i postawili stróża, żeby nikogo do cmentarza nie dopuścić, co jest rzeczą bardzo niemiłosierną; owa zaraza czyni nas bardziej okrutnymi wzajem dla siebie, niż gdybyśmy byli psami [podkr. moje – T.S.]. Z lordem Broucknerem i sir W. Battenem na nasze nowe lokum, które mi się dziś lepiej podobało. Potem do pani Bagwell, z którą użyłem rozkoszy, ilem tylko zapragnął. Potem do Redriffe: okrutnie bałem się iść wąską uliczką, gdzie zaraza, alem przeszedł. Do domu, dokąd pan Andrews przyniósł mi moje należności z interesów tangerskich. Kiedy poszedł, grałem jeszcze na wioli, a potem spać (*D*, 1, s. 393).

Pepys pisze o sobie w gramatyce dwóch zaimków. Dominuje pierwsza osoba liczby pojedynczej, kreująca Pepysa jako uczestnika codziennych zatrudnień, które nie tylko nie budzą jego wątpliwości, ale także sprawiają mu przyjemność, a nawet wręcz „rozkosz”. Narracja pierwszoosobowa konstytuuje podmiot poddający się mocy dyskursów porządkujących życie społeczne (jak troska o interes finansowy czy budowa nowego domu) oraz umieszczających jednostkę i jej pragnienia w miejscu uprzywilejowanym („Potem do pani Bagwell, z którą użyłem rozkoszy, ilem tylko zapragnął”). „Ja” godzi tutaj w jakiś sposób dwie tendencje, jeśli nie jawnie, to przynajmniej potencjalnie, sprzeczne: akceptację ogólnych praw i zasad uznanych przez społeczeństwo jako kształtujące „dobre życie” oraz anarchiczne dążenia jednostki do zaspokajania swych pragnień i skłonności także uznawanych jako „dobre”.

Liczne fragmenty *Dziennika* dowodnie wykazują, że wysiłki nowoczesnego podmiotu kierują się w stronę kompromisu godzącego te dwie pozostające na konfliktowym kursie tendencje. Wedle opinii Nietzschego z przywołanego wyżej 345. akapitu *Wiedzy radosnej* tak kształtujące się „ja”, pomimo akcentu, jaki kładzie jego dyskurs na zaimek pierwszej osoby liczby pojedynczej, w istocie dowodzi „braku osoby”; takie „ja” zdaniem Nietzschego „zakłamuje samo siebie”. Filozof ujmie swą krytykę zaniku osoby w retorycznym pytaniu: „Jakże to się więc dzieje, że nie spotkałem jeszcze nikogo, nawet w książkach, kto odnosiłby się do moralności jako osoba, kto znałby moralność jako problem i uznawałby ten problem za swoją osobistą niedolę, udrękę, rozkosz, pasję?” (*WR*, s. 233).

W tej sytuacji „ja” byłoby niczym więcej jak zapisywaniem dziejów tego zakłamania, a dyskurs, choć dobitnie akcentujący rolę „ja”, faktycznie dopasowywałby je do „słabo wartościującego” dyskursu praktykowanego przez

„onych” i właściwe mu ortodoksyjne poglądy na to, czym jest *vita beata*, „dobre życie”. To nasza uwaga szósta.

8

Ale wydobyte przez nas zdanie o tym, iż jesteśmy dla siebie okrutniejsi niż psy, sformułowane w pierwszej osobie liczby mnogiej i operuje silnie nacechowanym pojęciem okrucieństwa. Topograficzna uwaga Pepysa ma tu szczególne znaczenie; opuścił miasto, idąc pieszo do Greenwich, a wędrówka ta, w intencji Pepysa mająca być nie więcej, jak przejściem od-do pośród dobrze znanych i ustalonych reguł porządku rzeczy, z którym „ja” pozostaje w doskonałej harmonii, nagle okazuje się czymś nieoczekiwanym: to, co ewidentne, zostaje **prze-**nicowane wrażeniem **wstrząsającym**, a tektonika tego wstrząsu burzy wszelką oczywistość. Ten moment przypomina o zdaniu Parkera, w którym określa on mianem „dreszczu” to, co wiąże się z czymś, co Barthes ujmuje jako „moralność znaku”, a co daje się odczuć, gdy oczywistość dyskursu uzgadniającego „ja” i „oni” „kruszy się i łuszczy”. Widok niepochowanych zwłok jest **wstrząsający**. Nie tylko dlatego, że narusza pozornie silne zasady przyjęte przez świat „onych” (szacunek dla zmarłych nieodwołalnie nakazuje pogrzebanie zwłok), ale ukazuje, że wszelkie znaki mające być zapisem owych silnie „wartościujących” zasad okazały się bałamutne. Oczywistość ładu, którego wyrazem jest dyskurs w porządku „oni”, zostaje zachwiana, a wstrząs ów ma tak wielką siłę, że burzy dotychczasową gramatykę zaimków. „Ja” i „oni” okazuje się niewystarczające; powstaje owo chwilowe, *augenblickowe* „my”, zdolne do radykalnie krytycznej oceny sytuacji. To „my” jest znakiem sprzeciwu moralnego, a także znakiem moralnym, bowiem wywikleje się ze stanu nazwanego przez Parkera w analizie Barthes’owskiego podmiotu – stanem reifikującej ortodoksji bezwzględnie przywołującym wszystkich do posłuszeństwa wobec obowiązującego stanu rzeczy. Posługując się terminem historii prawa i teologii, można powiedzieć, że to gest „antyretyczny”, rodzaj „mowy oskarżycielskiej” zwalczającej polemicznie „złe skłonności”⁵ odkryte w badanym tekście czy zjawisku.

Owo „antyretycznie” skierowane „my” nagle znajduje się poza „miastem” i poza przyjętymi poglądami na to, co kształtowało rzeczywistość jako realizowanie pewnego *dobra*. „Poza Londynem” to także poza dobrem i złem, a przynajmniej poza tym, co zostało podane do praktykowania jako dobro, a co polegało jedynie na zabieganiu o swoje własne sprawy i tłumieniu ukrytego pod tym „okrucieństwa”. Wędrowiec, o którym wspomina Nietzsche w akapicie 380. *Wiedzy*

⁵ Posługuję się tym pojęciem, korzystając z pracy Antona Schütza (zob. tenże, *Synowie pisma, synowie gniewu. Pierre’a Legendre’a krytyka racjonalnego prawodawstwa*, tłum. K. Rosiński, M. Rychter, „Kronos” 2010, nr 3, s. 69) oraz zawartych tam komentarzy tłumaczy.

radosnej, jest tym, który „opuszcza miasto” i spogląda na zasady moralne „z jakiegoś stanowiska poza dobrem i złem” (*WR*, s. 281). Dyskurs nagle pojawiającego się *deus ex machina* „my” próbuje uchwycić ten stan bycia **poza** – tak sformułowałibyśmy naszą uwagę siódmą.

9

Nie możemy nie troszczyć się o owo „my”. Tym bardziej że wiemy (i wynika to jasno z tego, co następuje po interesującym nas zdaniu), iż Pepys nie zrywa ze swymi przyzwyczajeniami i zapisawszy to niepokojące zdanie rejestrujące niszczący powszechne mniemania o „dobrym życiu” **wstrząs**, powróci do zabiegania o fortunę i zaspokajanie namiętności. Zadajemy więc pytanie, co to za „my” nagle ujawnia się w tym sejsmicznym zdaniu. Skorzystajmy z odpowiedzi Martina Heideggera:

My to znaczy kto? My, ludzie dzisiejsi, ludzie jakiegoś dzisiaj, którzy długo już trwają i długo jeszcze będą trwać w dłużyźnie, dla której żaden rachunek czasu historii nie wprowadzi nigdy miary. W tym samym hymnie *Mnemozyne* czytamy: „Długi jest/ Czas” – ten mianowicie, w którym jesteśmy niewytłumaczonym znakiem⁶.

„Niewytłumaczalny znak” Friedricha Hölderlina w wypadku zdarzenia opisanego przez Pepysa to (1) nieoprzebane zwłoki pozostawione przed cmentarzem (znak jest „niewytłumaczalny”, gdyż łamie podstawowe pryncypia człowieczeństwa, które uznajemy za „dobre”), ale to także (2) sam Pepys, który **wstrząśnięty dreszczem** tego znaku zdaje sobie sprawę jak **niewytłumaczalne** okazują się w swym okrucieństwie zdarzenia zachodzące w ramach obowiązującego porządku rzeczy uznanego za „dobry”. Heidegger pojmuje „niewytłumaczalne” jako odniesienie do tego, co „najbardziej wymaga przemyślenia: tego, że jeszcze nie myślimy” (*OR*, s. 121). W swym zapisie, w którym **wstrząśnięte** „ja” opuszcza dyskurs w porządku „oni”, Pepys zaczyna **myśleć**, to znaczy porzuca dotychczasowe wartości „dobrego życia” (wygoda, ekonomiczna prosperity, kariera urzędowa, satysfakcjonowanie erotycznych potrzeb), widząc w nagłym przeblysku, że są one (jak pisze Heidegger w innym eseju) „tanim wszechrozumieniem powszedniego mniemania, które chętnie ogłasza się miernikiem wszelkiego myślenia i namysłu” (*OR*, s. 175).

„My” okazuje się miarą odnoszącą człowieka do człowieczeństwa; dodajmy – miarą odmierzającą inaczej niż dotychczasowa „słaba” miara bezkonfliktowo

⁶ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 121. Dalej oznaczone jako *OR* z numerem strony.

uzgadniająca porządek „ja” z porządkiem „oni”. Takie „my” byłoby więc wyblyskiem „silnego” wartościowania możliwego jednak jedynie w wyjątkowych momentach wstrząsu, po których – jak dowodnie wykazuje lektura *Dziennika* – powraca władza „słabo” wartościującego dyskursu „onych”. Taki kształt mogłaby przyjąć nasza uwaga ósma.

10

Być może taką właśnie **ekstacyczną** naturę silnego wartościowania ma na myśli Nietzsche, kiedy mówi o konieczności „przewycięzenia własnego czasu” przez każdego, kto chciałby dążyć do „przyjrzenia się moralności europejskiej z daleka” (WR, s. 280). W tonacji podobnej do krytycznej pieśni Zaratustry o „duchu ciężkości” Nietzsche mówi, że owo wzniesienie się **ponad** swój czas wymaga „lekkości”: „Trzeba być bardzo lekkim, by wola poznania popchnęła nas aż tak daleko i niejako poza własny czas, by mieć oczy zdolne do ogarnięcia stuleci, a w tych czasach czyste niebo!” (WR, s. 281). Gdy Pepys notuje: „owa zaraza czyni nas bardziej okrutnymi wzajem dla siebie, niż gdybyśmy byli psami”, wznosi się „poza swój czas”, a jego uwaga odnosi się do całego ciągu zdarzeń rozciągniętych przez dziesięciolecia, jeśli nie stulecia, których rezultatem jest nagłe odsłonięcie ukrytego w nich przez cały czas „okrucieństwa”. Jak wynika z dalszego przebiegu 380. akapitu *Wiedzy radosnej*, takie wzniesienie się **ponad** swój czas oznacza „dotarcie do nadrzędnych miar wartości swego czasu”, jego „przewycięzenie”, a w dalszym ciągu przewycięzenie owego przewycięzenia. Wiemy, że człowiek taki „musi przede wszystkim w samym sobie »przewyciężyć« ten czas (...), a następnie nie tylko swój czas, ale i swoją dotychczasową niechęć i sprzeciw wobec tego czasu, swoje cierpienie z powodu tego czasu” (WR, s. 281). Tego drugiego elementu brakuje doświadczeniu Pepysa: przewycięża swój czas i jego wzory „dobrego życia”, ale (1) możliwe to jest jedynie w *augenblickowym* rozbłyску i myślenia będącego jego rezultatem, natomiast (2) Pepys nie potrafi dokonać przewycięzenia swego sprzeciwu i cierpienia, w zamian powraca do ustabilizowanej koleiny porządku „onych”. Gdyby tego nie uczynił, musiałby pozostawać pod wpływem ciągłego wstrząsu, który wymagałby od niego gotowości nie tylko do krytycznego zwrotu wobec hegemonicznego dyskursu określającego ideał „dobrego życia”, ale także musiałby uznać nietrwałość, prowizoryczność takiej pozycji otwierającej jednostkę na nieograniczone zmiany, a tego właśnie Pepys nie może uczynić.

Jeśli więc, jak twierdzi Parker, zdaniem Taylora nie można żyć bez odniesienia do silnie nacechowanych wartości, które definiują, kim jesteśmy, trzeba zauważyć, że owo odniesienie ma charakter NICujący materię rzeczywistości. To nie tyle trwałe nawiązanie, co nagłe doznanie, „dreszcz” uzmysławiający oddziaływanie owych wartości, który należałoby w sobie podtrzymać tak, by świat

otaczający był poddawany stałym wstrząsom. Tylko wtedy mogłaby w nim zajść zmiana **na lepsze**. Píše Parker:

Taylor stara się pokazać, że nie można żyć bez uciekania się do takich silnie wartościowanych dóbr. Argumentuje, że jeżeli jest się stosunkowo normalną osobą, to zna się swoje stanowisko wobec szeregu nieuniknionych pytań o to, co jest dobre, a co złe, co godne podziwu, a co pogardy, co warto robić, czego nie warto, co ma znaczenie, co zaś jest banalne i drugorzędne. Odpowiedzi na te pytania definiują, kim jesteśmy, i nieuchronnie dotyczą dóbr silnie wartościowanych – tego, co postrzegamy jako ważne czy znaczące w swoim życiu⁷.

Otóż, i będzie to nasza ostatnia, dziewiąta, uwaga, dramat Pepysa i człowieka nowoczesnego zdaje się polegać na niezdolności nie tylko do zadawania „nieuniknionych pytań” (przypomnijmy Eliotowskie *overwhelming question*), ale wręcz chęci ich uniknięcia. „My” zapisane w interesującym nas „sejsmicznym” zdaniu z 22 sierpnia 1665 roku ukazuje możliwość zadawania takich pytań, których „ja” uzgodnione z „oni” nie zadawało, ale możliwość ta nie zostaje w pełni wykorzystana. Tak rozumiane „my” ocala chwilowo osobę, wydobywa ją spod pokładów oczywistości dyskursów porządku „onych”, pozwala osobie zaistnieć, odnieść się krytycznie do „wszechrozumienia powszedniego mniemania”; dzieje się to za sprawą odwołania do silnej wartości, jaką jest sprzeciw wobec „okrucieństwa”, ale odwołanie to nie utrzymuje się długo i nie jest początkiem zadawania dalszych pytań.

11

Lęk przed chorobą jest w nocy Pepysa symbolicznym wyrazem zablokowania „nieuniknionych pytań”. Wiemy, że przygnębia go „zaraza” i że „okru nie boi się” wąskiej ocienionej zarazą ulicy, przez którą musi przejść. Czytając Nietzschego, możemy wyprowadzić stąd wniosek, że Pepys chce zachować zdrowie, ów wyznacznik „dobrego życia”, dobrostan organizmu, ale czyni to za cenę uniknięcia pytań o istotę tego „zdrowia”, osobistego powodzenia w relacji do systemu zorganizowanego „okrucieństwa” zakodowanego w trzecioosobowym dyskursie „onych”. Pepys po doznaniu **wstrząsu**, wraca do dawnego porządku, to znaczy – do dawnego siebie, do dawnego imienia, do dawnych „okrutnych” celów swego działania. Tymczasem, wywodzi Nietzsche, by osiągnąć zmianę, by świat był mniej „okrutny”, trzeba „beziemności” i zdrowia, lecz zdrowie to jest „wielkim zdrowiem”, co oznacza, że jest „zdrowiem nowym” (*WR*, s. 283). Ludzie „nowi”, tworzą Nietzscheańskie „my”, są „beziemni”

⁷ D. Parker, dz. cyt., s. 9.

(„My, ludzie nowi, bezimienni, mało zrozumieli...”, *WR*, s. 283) i zarys owego silnie wartościującego „my” widzimy także w „my” Pepysowskiego zdania. Ale to jedynie „zarys” i przeblysk, bowiem w przeciwieństwie do Nietzschego Pepys nie zamierza niczego „trwonić”. Gdy „wielkie zdrowie” Nietzschego to takie, „które się nie tylko ma, ale które się jeszcze stale zyskuje i trzeba je zyskiwać, bo się je wciąż trwoni i trzeba trwonić!” (*WR*, s. 283), by „odkrywać świat tchnący pięknem, obcością, znakami zapytania” (*WR*, s. 284), Pepys powraca do swych dawnych dóbr i idei. Przyjmuje to, co powszechnie „uchodziło za święte, dobre, nietykalne” i co „lud uznaje za najwyższą miarę wartości” (*WR*, s. 284). „Najlepsze Objaśnienie”, które Taylor nazywa najwyższą siłą osądu moralnego łączącego „wartości” z „faktami”, jest dla Pepysa opowieścią o sobie samym, której główne wątki zostały mu dostarczone przez trzecioosobową narrację „onych”. Jedynie krótkotrwałe, rozblyskowe „my” jest przejawem możliwości opowieści o sobie samym, opowieści innej niż ta, której ramy przygotował dyskurs porządku „onych”. Kieruje się ostatecznie ku dobrom określonym jako „dobro” przez tenże dyskurs, będąc świadomym „okrucieństwa” w tymże „dobru” ukrytego.

Bibliografia

- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?* [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008.
- Parker D., *Narracja autobiograficzna i języki dobra*, tłum. A. Skucińska, „Konteksty Kultury” 2021, t. 18, z. 1.
- Pepys S., *Dziennik*, tłum. M. Dąbrowska, Warszawa 1952.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań 1991.
- Schütz A., *Synowie pisma, synowie gniewu. Pierre’a Legendre’a krytyka racjonalnego prawodawstwa*, tłum. K. Rosiński, M. Rychter, „Kronos” 2010, nr 3.