

zachodniej i rosyjskiej, ale jest to interpretacja niezwykle pociągająca i z tego powodu niebezpieczna. Próbuje bowiem ona wyjaśniać wszystkie sprzeczności w spuściznie ideowej Bachtina i tym samym rości sobie pretensję do ostatecznej wizji całości, czyli właściwie chce uśmiercić i zreifikować żywe idee, które występują w dorobku myśliciela.²

KARNAWALIZACJA A DESTRUKCJA PODMIOTU

Na postmodernizm jako prąd umysłowy zaczynający się w latach 60. XX wieku i trwający do dzisiaj można patrzeć z kilku perspektyw: wąskiej, szerszej i najszerszej. W wąskim, formalnym ujęciu, od innych prądów umysłowych XX wieku postmodernizm odróżnia się przede wszystkim metodą dekonstrukcji, czyli demaskatorską krytyką idei Boga, religii, człowieka, humanizmu, prawdy absolutnej, filozofii i nauki. Za tą dekonstrukcją następuje konsekwentnie likwidacja „wielkich narracji”, posiadających totalizujące skłonności do uniwersalizowania określonych prawd i wartości, jakimi jawiły się dotychczasowe systemy filozoficzne i ideologie, a w to miejsce wkracza dążenie do uprawiania „myśli słabej”. Ten typ myślenia to myśl niepewna własnej „prawdy”, stąd unikająca prezentowania opcji jednoznacznych i skryzalizowanych i dzięki temu zdecydowaniu – silnych. Ów nowy rodzaj kultury filozoficznej jest określany jako kultura postfilozoficzna. Nie zajmuje ona jakiegóżby wyróżnionej pozycji, na przykład strażniczki prawdy i racjonalności, zbliża się raczej do sztuki, jest grą, rodzajem pisarstwa.³ Nowa, nieabsolutystyczna postawa intelektualna sprzyja apologiom alternatyw w kulturze, tolerancji dla wszelkiej odmienności i peryferyjności, dotąd pomijanym milczeniem.

W szerszym natomiast ujęciu postmodernizm kojarzony jest z krytyką obiektywizmu, z antykartezjanizmem, antyfundamentalizmem i historyzmem. Z tej per-

nowskiej krytyce hegemonii tej metody poznania, która wyjaśnia wszelkie zjawiska jedynie w kategoriach prawd ogólnych. Por. J. Mizińska, *Między anonimowym „MY” a wyrażonym „Ja”* (Michała Bachtina antropologia dialogu); T. Szkołut, *Aksjologia estetyczna M. Bachtina; przesłanie dla współczesności* [w:] *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin 1992. Bardziej całościowej interpretacji propostmodernistycznej dokonuje natomiast L. Witkowski w pracy: *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.

² Por. m.in. następujące publikacje: G. S. Morson, K. Emerson, *Pierieosmyśliwaja Bachtina*; M. A. Bernstein, *Poetika riessientimienta*; D. Patterson, *Bachtin i Foucault. Śmiech, nieświadomość, literatura*; M. Holquist, *The Surd Head: Bakhtin and Derrida*; R. B. Kershner, *Joyce, Bakhtin and Popular Fiction. Chronicles of Disorder*; D. Carrol, *The Alterity of Discourse*; J. Kristeva, *Słowo, dialog, powieść*; F. Gwattari, *Język, świadomość i społeczeństwo*; B. Grojs, *Problema awtorstwa u Bachtina i ruskąją filosojskąją tradycją*; Ł. A. Gogotiszwili, *Warianty i inwarianty M. M. Bachtina*; D. Kujundzicz, *Śmiech kak „Drugoj” u Bachtina i Derrida* [w:] *Bachtinskij Sbornik I*, Moskwa 1990.

³ Por. ks. A. Wierzbicki, *Postmodernizm czyli kłopoty z moderną* [w:] *Wokół postmodernizmu*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 116.

spektywy postmodernistami są filozofowie–hermeneuci, przedstawiciele szkoły frankfurckiej i amerykańskiego neopragmatyzmu. W najszerszym ujęciu zaś odróżnia się postmodernizm poststrukturalistyczny (Derrida, Lyotard), negujący najważniejsze idee nowożytności: ideę rozumu, wolności i postępu oraz postmodernizm neokonserwatywny (D. Bell), dążący do odrodzenia kultury, przewyciężenia relatywizmu poprzez powrót do tradycyjnych i niepowtarzalnych wartości, np. do religii, do tzw. „małych ojczyzn” (lokalnych wspólnot i ich wartości).

Na początek, w tej próbie udowodnienia naszej pierwotnej intuicji (wypływającej z lektury poszerzonego zestawu prac Bachtina, dostępnego w ostatnich paru latach i uzupełnionego nie tylko o traktat *W stronę filozofii czynu*, ale też o wykłady z filozofii zatytułowane przez wydawcę jako: *Lekcyi i wystupienija M. M. Bachtina 1924–1925 gg. w zapisach Ł. W. Pumpianskiego*), bezpośredniego przekonania, iż **Bachtin nie jest postmodernistą**, należałoby porównać dzisiejszy kształt myśli rosyjskiego myśliciela z wąsko pojętym postmodernizmem. Zdaje się, że z tej właśnie, a nie szerszej perspektywy oceniany jest dorobek ideowy Bachtina. Na tej płaszczyźnie szuka się w nim sprzymierzeńca w walce z paradygmatem kartezjańskim i hegemonią naukowego wzorca racjonalności. Otóż dla zwolenników tak ujmowanego postmodernizmu „kryzys autorstwa”, uwidaczniający się w powieści polifonicznej, odkrytej i opisanej przez Bachtina w pracy *Problemy poetyki Dostojewskiego* (1929), „karnawalizacja” (ośmieszanie i podważanie) tego autorstwa, a także i kryzys formy estetycznej, wyrażający się w niedomknięciu powieści – w imię wolności „ja” bohaterów – to inaczej foucauldiańska wersja śmierci, destrukcji monologicznego podmiotu poznawczego, zajmującego dotychczas (w paradygmacie kartezjańskim) wyróżnioną pozycję w kosmosie, a przedstawiona tak obrazowo przez rosyjskiego myśliciela w dziedzinie estetyki. Refleksja M. Foucaulta i innych przedstawicieli postmodernizmu skierowana jest mianowicie przeciwko wszelkim próbom ustawienia w centrum kultury jakiegoś dyskursu, jego roszczeń do ostatecznej prawdy i całkowitej pewności po to, by ukazać pluralizm dyskursów, opcję bardziej prawdziwą i sprawiedliwą niż myślenie w kategoriach jednej świadomości gnoseologicznej.⁴ Odrzucenie przez F. Dostojewskiego (a nazwanie tego zjawiska przez Bachtina) uprzywilejowanej, genialnej pozycji artysty, który w dotychczasowych gatunkach powieści, zwanych ogólnie typem „powieści homofonicznej”, dokonywał wszechwiedzącej i wszechosądzającej narracji, realizował jednoznacznie zwieńczające operacje, wobec których pozycja bohatera była absolutną biernością, i przedstawiał wyraźnie czytelnikowi ideologię dzieła, jest dla postmodernistów zachodnich metaforycznym sposobem pokazania upadku „wielkich narracji”, usystematyzowanych sposobów myślenia, zamykających się w ramach jednej, ujednocniającej świadomości.⁵ Al-

⁴ Zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?* [w:] *Wobec postmodernizmu*, „Ethos” 1996, nr 33–36, s. 75.

⁵ Por. J. Kristeva, *Desire in language*, N. Y. Columbia 1990 oraz D. Kujundžic, *op. cit.*, s. 91.

bowiem bohater powieści polifonicznej staje się samodzielną postacią zdolną przeciwstawić się autorowi, potrafiącą wyrażać własną indywidualność i niepowtarzalność. Jest najczęściej „człowiekiem z podziemi”, bo nie chce żyć według ogólnych, takich samych dla wszystkich wartości, pragnie być niepowtarzalny i odmienny od reszty ludzi. Bohater tego rodzaju powieści ma przy tym, mimo nowego usytuowania w dziele sztuki, świadomość, że jego własna prawda nie jest jedyna i wyłączna, może być z powodzeniem kwestionowana przez innych bohaterów. Dochodzi tu raczej do orkiestracji różnych prawd, z których żadna nie może być prawdą wyłączną, ostatnim słowem.⁶ W interpretacji propostmodernistycznej Bachtin nie tylko genialnie przeczuwa i obrazuje współczesne zagadnienie „kryzysu autorstwa”, zarówno w filozoficznej teorii poznania, jak i w sztuce, ale również wprowadza je w czyn, realizuje dosłownie, czego przykładem jest wykład jego idei filozoficzno-estetycznych. Problematyczne jest bowiem autorstwo poszczególnych jego dzieł, nie wiadomo które z nich można w sposób ścisły przypisywać jemu samemu, a które innym osobom, P. Miedwiediewowi i W. Wołoszynowowi? Nie można też jednoznacznie rozstrzygnąć, czy te inne figury to jedynie maski, użyte do zilustrowania jego najważniejszej tezy, iż człowiek nigdy nie jest tożsamy z sobą i dlatego żadna wypowiedź nie może wyczerpać jego sensu i znaczenia. W takim ujęciu kolejne maski są jak kolejne pseudonimy S. Kierkegaarda, pokazujące, że można odczytywać człowieka, jego twórczość w wielu perspektywach, nawet ze sobą sprzecznych.⁷ Jeśliby nawet uznać, że P. Miedwiediew i W. Wołoszynow to rzeczywiste osoby, członkowie „szkoły” czy też „kółka Bachtina”, samodzielni autorzy zainspirowani jedynie przez Bachtina, to w samym stylu pisarstwa rosyjskiego uczonego można doszukiwać się podobieństwa ze sposobem postmodernistycznej narracji, nasyconej metaforami i sięgającej do różnych dziedzin humanistyki bez oglądania się na tradycyjne linie podziału. Bachtin bowiem swobodnie porusza się i na płaszczyźnie poznania naukowego i artystycznego, przechodzi od zagadnień z dziedziny poetyki, przez estetykę do antropologii filozoficznej, filozofii języka.

Rzeczywiście, jeśli tę koncepcję „kryzysu autorstwa” i kryzysu formy estetycznej – której otwartość niebezpiecznie zbliża powieść polifoniczną do życia, zmniejsza do granic możliwości dystans pomiędzy sztuką a życiem – wyjmie się z szerszego kontekstu poglądów myśliciela – to można dostrzec tutaj elementy światopoglądu postmodernistycznego. Sztuka postmodernistyczna wyłoniła się

⁶ Por. T. Szkołut, *Aksjologia estetyczna M. Bachtina: przesłanie dla współczesności* [w:] *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin 1992, s. 25.

⁷ Por. A. Frizman, *Razgowsy z Bachtinym*, wykład odczytany 29 stycznia 1994 roku w Moskwie na konferencji poświęconej zagadnieniu socjokulturowych uwarunkowań twórczości Bachtina (*Odkuda wzięła Bachtin?*). Szerszy opis tej konferencji zamieszczony został w kwartalniku: „Dialog, Karanawał, Chronotop” 1994, nr 4, s. 123–128.

bowiem, poczynając od lat 60.⁸, jako próba zniwelowania granicy między sztuką wysoką a niską, stała się efektem dążenia do wykreowania sztuki „dla każdego człowieka”, a nie tylko dla znawcy, tworzenia prozaicznej „sztuki chleba codziennego”.⁹ Aby osiągnąć ten cel, odrzuciła rygory stylistyczne i formalne, nie претенduje do tego, by być sztuką nowatorską. Ograniczyła też swoje zainteresowania wyłącznie do subiektywnego świata artysty i własnego świata sztuki, negując tym samym zdecydowanie rzeczywistość zewnętrzną i poszukiwanie prawdy o niej. Nie wychodzi więc do rzeczywistości zewnętrznej, by szukać tam treści i tematu, sama bowiem stała się materiałem do tworzenia sztuki.¹⁰ Dominuje w niej orientacja hedonistyczna, sprowadzająca się do bezpretensjonalnej przyjemności produkowania wytworów, które dzięki regułom instytucjonalnym uważa się jeszcze za dzieła artystyczne. Uwzględnia się tutaj także i doraźną przyjemność odbiorcy, zwolnionego od myślenia nad sensem przekazu, a zachwyconego wirtuozerią lub zdumionego zamierzonym niedbalstwem wykonania.¹¹ Artysta postmodernistyczny nie poszukuje już prawdy o świecie zewnętrznym, nie tworzy programów, bo w ogóle odrzucił wiarę w sztukę jako wizję lepszego świata.

Owa idea zbliżania sztuki do życia, obecna w poglądach Bachtina, zwłaszcza w jego pracach: *Problem materiału, treści i formy* (1923) i *Autor i bohater w działalności estetycznej* (1921–1924) oraz *Problemy poetyki Dostojewskiego*, pozornie przypomina stanowisko estetyków postmodernistycznych. Przy bliższym jej rozważeniu ujawniają się jednakże zdecydowane różnice, świadczące jednoznacznie o tym, jak bardzo nieuprawniona jest czynność zaliczania go do tego nurtu. Estetyczna spuścizna Bachtina – jak powszechnie wiadomo – nie jest jednorodna. Niemal wszyscy badacze dostrzegają ewolucję jego stanowiska: od estetyki zwieńczenia do estetyki dialogu. Mimo tej ewolucji funkcja przypisywana sztuce przez Bachtina pozostaje niezmienna, jest to funkcja poznawcza, społecznie użyteczna, choć owa korzyść płynąca z obcowania ze sztuką nie ma znamion doraźności. Umożliwia człowiekowi samopoznanie, uzyskanie samowiedzy.¹² Tak oto wczesna estetyka zwieńczenia opiera się na rozumieniu celu sztuki jako przekształca-

⁸ Chodzi tutaj o antymodernistyczną rewoltę ogarniającą wiele zjawisk w ówczesnej kulturze amerykańskiej, od artystycznych eksperymentów w Black Mountain College poprzez poezję beatników, pop art, aż po nową prozę podejmującą grę z popularnymi, skonwencjonalizowanymi i „zużytymi” gatunkami i formami literackimi autorstwa Johna Bartha czy Ronalda Sukenicka. Pisze o tym obszerniej Grzegorz Dziamski w pracy będącej zapisem jednej z polskich debat na temat postmodernizmu: G. Dziamski, *Ponowoczesna świadomość estetyczna* [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 149.

⁹ Por. B. Frydryczak, *Wagabunda w świecie sztuki* [w:] *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, s. 281.

¹⁰ *Ibid.*, s. 282.

¹¹ Zob. S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, cz. 2, „Nowa Krytyka” 1992, nr 3, s. 37.

¹² M. M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986 (dalej ETS), s. 184.

nia i uzupełniania bytu zewnętrznego po to, by go poznać i ukazać jako byt pełny. A bytem tym jest przede wszystkim rzeczywisty człowiek w jego osobowym życiu wraz ze źródłem procesów psychicznych oraz aktów duchowych, składających się na to życie (wnętrze człowieka).¹³ Percepcja estetyczna i towarzysząca jej forma artystyczna, jego zdaniem, powinna kogoś opiewać, kogoś lub coś upiększać, przeobrażać, usprawiedliwiać, pochwalać.¹⁴ Ów stosunek artysty wobec bytu zewnętrznego – innego człowieka, możliwy jest dzięki takiej percepcji estetycznej, jaką Bachtin nazywa „niewspółobecnością”. Praktyczne przełożenie wyjściowej zasady percepcji estetycznej oraz zapewnienie jej uczestniczącej autonomii ma odbywać się poprzez wyodrębnienie lub zawieszenie oraz zmyślenie będące pozytywnym wyrazem wyodrębnienia.¹⁵ Ponieważ nastawienie estetyczne, estetyczna reakcja jest dla Bachtina „reakcją na reakcję”, a nie na przedmiot i sens sam w sobie, zatem totalną reakcją na przedmiot i sens w kontekście danego człowieka, w odniesieniu do wartości danego człowieka¹⁶, jest uwolnienie danego człowieka – bohatera przyszłego dzieła artystycznego przez artystę od niektórych koniecznych związków z jednością przyrody i jednością jego moralnego życia. Wyodrębniona treść może zostać zindywidualizowana i zamknięta, a przy zachowaniu ścisłych związków z koniecznościami przyrody nie można byłoby uchwycić indywidualności, niepowtarzalności treści. To pojęcie uwalniania, wyodrębniania zastosowanego wobec treści, w odniesieniu do treści, jaką jest inny człowiek, jego podmiotowość, Bachtin określa wspomnianym już terminem „niewspółobecność” (ros. *wnienachodimost'*).

W nastawieniu moralnym – twierdzi Bachtin – łączę się z etycznymi dążeniami innych ludzi, w poznaniu teoretycznym utożsamiam się z ich dążeniami gnozeologicznymi. Jednak i w etyce, i w poznaniu tracę podmiotowość innego człowieka. Od jego dążeń, uogólnionych czy zgodnych z moimi dążeniami, według zasady: to jest w ogóle istotą człowieka, oto taki człowiek, nie mogę odróżnić niepodobnej do mnie, niepowtarzalnej osobowości innego:

„Właśnie w odniesieniu do innego bezpośrednio odczuwamy niewystarczalność spostrzeżeń poznawczych oraz znaczeniowych uzasadnień etycznych, obojętnych na niepowtarzalną indywidualność obrazu. Pomijają one bowiem ekspresję zewnętrzną, nieistotną we własnych samodoznaniach, ale niezmiernie ważną w mojej percepcji innego człowieka”.¹⁷

Tylko w nastawieniu estetycznym inny człowiek, bohater, zachowuje swoją autonomię, nie sprowadza się do moich duchowych przeżyć, dążeń i celów. Jest to możliwe za sprawą jego i mojej „niewspółobecności”. W aktywności estetycznej autor nie przysłuchuje się i nie stapia się z bohaterem, ale uchwytuje go w całość

¹³ M. M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982 (dalej PLE), s. 29.

¹⁴ *Ibid.*, s. 15

¹⁵ *Ibid.*, s. 67–68.

¹⁶ ETS, s. 35.

¹⁷ *Ibid.*, s. 79.

aktualnej pełni i syci się jego widokiem.¹⁸ Niewspółobecność, „bycie poza” całościową postacią bohatera, jest podstawowym, estetycznie produktywnym stosunkiem autora do bohatera, stosunkiem intensywnej postawy twórczej autora wobec wszelkich wystąpień bohatera. Ma ona „przestrzenny, czasowy, aksjologiczny oraz znaczeniowy charakter i zapewnia uchwycenie całego bohatera. Śledzony z wewnętrznej perspektywy pozostałby w stanie rozproszenia, rozsiany w postulowanym świecie poznania i w otwartym zdarzeniu czynu moralnego. Niewspółobecność zaś pozwala zintegrować bohatera i jego życie wewnętrzne oraz dopełnić je do całości o czynniki, których on sam nie może w sobie dostrzec, pozwala ponadto uwiarygodnić go i zwieńczyć niezależnie od sensu jego własnego, wciąż rozwijającego się życia, osiągniętych w nim rezultatów i odniesionych sukcesów”.¹⁹

Nastawienie estetyczne, reakcja estetyczna jest, według Bachtina, „reakcją autora na reakcję bohatera”, a nie na przedmiot i sens sam w sobie. Dlatego zanim autor utrwali życie bohatera w formę estetyczną (zareaguje więc na nie w sposób formalnoestetyczny), reaguje przedtem poznawczo-etycznie na wartości cenione przez bohatera. Pierwszy moment działalności estetycznej polega więc na wżywaniu się: autor musi przeżyć, czyli zobaczyć i rozpoznać to, co przeżywa bohater, postawić się w jego sytuacji, ogarnąć jego wnętrze nazywane też przez Bachtina „życiowym horyzontem”. Drugim i właściwym etapem działalności estetycznej jest powrót autora na własne stanowisko, zewnętrzne wobec bohatera. Powrót mający na celu intuicyjne scalenie w wyobraźni i ukształtowanie zgromadzonego materiału przy pomocy intelektu. W wyobraźni autora dochodzi do dopełnienia horyzontu życiowego bohatera tym bogactwem spostrzeżeń, wiedzy, życzeń i uczuć, które otworzyły się z zewnętrznego stanowiska autora.²⁰ Te dwie reakcje, nieuchwytnie dla abstrakcyjnej analizy, przechodzą jedna w drugą: autor i bohater spotykają się w życiu, wchodzą razem w czysto życiowe, poznawczo-etyczne relacje, walczą ze sobą – nawet jeśli spotykają się w jednym człowieku. I to zdarzenie ich życia, stosunku pełnego napięcia i lęku oraz walki, zastyga w artystyczną całość, w architektonicznie stały, lecz dynamicznie żywy, formalnotreściowy stosunek autora do bohatera, bardzo istotny dla zrozumienia życia dzieła.

Niewspółobecność jest więc niezbędnym warunkiem nadawania kulturotwórczej formy żywej treści i zapewnienia jedności dziełu artystycznemu. W pewnym momencie taka koncepcja sztuki staje się jednak dla Bachtina problematyczna. Bachtin po dokładnym przeanalizowaniu w rozprawie *Autor i bohater w działalności estetycznej* założeń estetyki zwieńczenia, sformułowanych w dziele: *Problem materiału, treści i formy*, stwierdza, że forma estetyczna paraliżuje tak pojętą treść, uśmierca życie postępującego moralnie i poznającego człowieka, chociaż

¹⁸ *Ibid.*, s. 52.

¹⁹ *Ibid.*, s. 15.

²⁰ *Ibid.*, s. 59.

miała mu nadać tylko jednolitą postać, niemożliwą do osiągnięcia w codziennym życiu i poznaniu naukowym. *Estetyka zwieńczająca* nie wyraża więc żywego myślenia świadomości postępującej, twórczy proces bowiem, który miał być zdarzeniem estetycznym, osobową interakcją pomiędzy twórcą a treścią (życiem bohatera), stał się kontaktem z martwym materiałem, zamkniętym w czasie i indyferentnym wobec przyszłych zdarzeń. Pojawiła się zatem przed Bachtinem konieczność stworzenia lub odnalezienia innej koncepcji sztuki, takiej, która zachowa etyczną odpowiedzialność oraz sprawiedliwość wobec ujmowanego życia i nie będzie go przeobrażać, uprzedmiotawiać. W wyniku tych poszukiwań Bachtin odkrywa powieść polifoniczną u Dostojewskiego i formułuje *estetykę dialogu*. Nowa estetyka jest zdecydowanie bliższa życiu, zdaje się nie być już estetyką, chociaż nie jest jeszcze „życiem”. Zachowuje bowiem, mimo wszystko, pewną autonomię wobec życia, a to dzięki formie artystycznej, która wytwarza niezbędny dystans między światem przedstawionym a światem realnym. Owa niezwiączająca estetyka staje się artystycznym stenogramem dialogu, który jest jedyną metodą i formą ujawniania, poznawania świata przeżywanego świadomości postępującej, rozumienia ducha ludzkiego bez uśmiercania go i zamykania go w wieczny obraz. Jak wynika z powyższego opisu poznawczej funkcji sztuki, Bachtin zupełnie inaczej niż postmoderniści zrealizował ideę zbliżenia sztuki do życia. Chodziło mu bowiem o bardziej adekwatne zobrazowanie życia ludzkiego nastawionego na nadawanie sensu otaczającemu światu, pokazywanie takich sytuacji (choćby wielości przeświadczeń aksjologicznych), które sprzyjają autokreacji, nie zaś o „przybliżanie” sztuki do przeciętnego odbiorcy, czynienie jej bardziej zrozumiałą. W jego koncepcji estetycznej, zwłaszcza w estetyce dialogicznej, odbiorca musi spełniać jeden zasadniczy warunek: powinien być człowiekiem dojrzałym i stawiającym wymagające i poważne pytania życiu, wiodącym egzystencję według jakiejś idei²¹, a więc dalekim od przeciętności. Tylko taki odbiorca może wchodzić w dialog z bohaterami powieści polifonicznej i rozumieć ich życie wewnętrzne bez zamykania go w pewien typ, charakter czy stanowisko.

O poznawczej, a nie hedonistycznej, przyjemnościowej funkcji sztuki nakreślonej w obydwu estetykach Bachtina świadczy także obecność pojęcia „miłości estetycznej”. Jest to uczucie, które zapewnia jedność percepcji estetycznej. Nie jest ono przyjemnością wywoływaną przez dany przedmiot, lecz płynie od podmiotu czynu estetycznego (kontemplacji), od artysty. Artysta–autor nakazuje ją sobie, a ona umożliwia mu przyjęcie z sympatią konkretnej rzeczywistości oraz jej formowanie.²² Wzbudzone „w sobie” uczucie miłości wnika bowiem do przedmiotu, bohatera, staje się warunkiem, aczkolwiek nie wyłącznym, jego współprzeżywania. Za jej sprawą autor najpełniej dostrzega całą różnorodność bohatera, bardziej niż ktokol-

²¹ ETS, s. 34.

²² M. M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, Gdańsk 1997 (dalej FP), s. 129.

wiek inny widzi w nim „wyższą wartość”. Dzięki miłości może uniknąć w jego opisie schematyzacji, która pojawia się przy postawie obojętności czy też reakcji nieprzyjaznej. Ponadto miłość ta nie prowadzi do emocjonalnej jedności autora i bohatera, do symetryczności ich relacji i stopienia się z nim. Skutkiem tak biernie pojmowanej miłości byłoby bowiem zatarcie autorskiej autentyczności i niepowtarzalności oraz utrata estetycznie produktywniej pozycji niewspółobecności. Twórczy charakter miłości estetycznej, w ujęciu Bachtina, bierze się stąd, że zawiera ona element woli. Jeśli zaś nie ma tego osobowego, sympatyzującego odniesienia, forma pozbawiona wewnętrznego umotywowania w aktywności autora–obserwatora wyradza się w coś, co jest tylko hedonistycznie przyjemne, miłe. Odbiorca dostarcza sobie rozkoszy, a autor wytwarza przedmiot zadowolenia.²³

Zasadniczym sprawdzianem wartości dzieła sztuki jako artystycznej całości jest zazwyczaj ocena estetyczna wydawana przez odbiorcę. Postmodernistyczny odbiorca sztuki nie domaga się intuicyjnego odczucia wiarygodności, prawdopodobieństwa fabuły, charakteru, sytuacji, motywu lirycznego zdarzającego się w życiu innej świadomości (głównie autora), tego na co stać człowieka w dobrym i złym sensie. Ważna jest dla niego tylko przyjemność, zachwyt czy zdumienie. W Bachtinowskim ujęciu natomiast odbiorca wymaga od autora, by tworzone przez niego wartości były prawdopodobne, a obrazy liczyły się jako doniosłe zdarzenia – nie żąda od niego realności poznawczej ani empirycznopraktycznej, lecz zdarzeniowej.²⁴ Pisarz może uzyskać pożądaną i weryfikowaną wiarygodność, łącząc treść z oryginalnością formalną, a nawet z nowatorstwem technicznym: „trzeba walczyć ze starymi (i nie tylko starymi) formami literackimi, wprowadzać je i kombinować ze sobą, pokonując ich opór lub znajdując w nich oparcie”²⁵, pod jednym wszakże warunkiem: wszystkie one muszą służyć wartościującemu ustosunkowaniu się autora do bohatera i jego uniwersum.

PROBLEM KOŃCA FILOZOFII

Powracając do idei „kryzysu autorstwa”, krytyki jednoznacznych i uniwersalizowanych systemów filozoficznych czy ideologicznych, będących wytworem zmonologizowanej, oderwanej od życia świadomości, owszem można ową krytykę dostrzegać także i u Bachtina. Jednak nie zmierza ona do likwidacji filozofii czy też do zastąpienia jej sztuką lub pewnym rodzajem gry filozoficznej czy w końcu terapeutyczną konwersacją otwartą dla wszystkich ludzi, jak to proponował m.in. R. Rorty.²⁶ Bachtin dokonuje krytyki pewnych systemów filozoficznych (neokantyzmu marburskiego i badeńskiego, filozofii intuicjonistycznej), ponie-

²³ ETS, s. 145.

²⁴ *Ibid.*, s. 265.

²⁵ *Ibid.*, s. 262.

²⁶ Zob. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 345.

waż są one w większym czy mniejszym stopniu apoteozą racjonalności naukowej i redukują rolę filozofii do ideału filozofii naukowej, do czystej logicznej teorii.²⁷ Taka filozofia nie może być jednak podstawą pełnego zrozumienia bytu ludzkiego, nie dotrze do źródeł kultury, czyli jedynego i wyjątkowego zdarzenia bytu, konkretnego człowieka z jego pytaniami o sens i cel życia.²⁸ Działania kulturotwórcze, w tym i filozofowanie uprawiane w duchu racjonalności naukowej (powstałej na gruncie paradygmatu logiczno-objektywistycznego) nie uwzględniają bowiem całego sensu, jaki nadawał człowiek poszczególnym wytworom w akcie ich wytwarzania, ogólnie ujmując – w czynie. Dla dobra teorii, jakim jest jej przejrzystość i ścisłość, pomijają bowiem to, co w nich indywidualne, konkretne i historyczne. Z życiowych przejawów wydobywają to tylko, co w nich ogólne, powtarzalne i tożsame, co można jednoznacznie i precyzyjnie określić, co poddaje się transkrypcji teoretycznej, jest sensem ogólnym, resztę zaś odrzucają jako przypadkową i subiektywną, traktując ją jako sens subiektywny, sens – dla człowieka. Po oczyszczeniu „żywej” myśli ludzkiej (żywego doświadczenia) z tych elementów subiektywnych tworzy się teoretyczne konstrukcje, modele. Następnie owa postawa objektywistyczna czyni przedmiotem refleksji te abstrakcyjne konstrukcje, uznając je za cały świat, przy tym nie tylko abstrakcyjny świat w ogóle, ale i za świat życia. To nadmierne i nieuzasadnione panowanie teorii nad światem życia, prowadzące nieuchronnie do jej alienacji, budzi sprzeciw Bachtina. Stan ten określa mianem *teoretyzmu*. Alienacyjny charakter panowania świata teorii ujawnia się wyraźnie dopiero w zastosowaniu tego paradygmatu racjonalności do rzeczywistości ludzkiej. Tutaj mechaniczne, deterministyczne widzenie świata i analityczna metoda jego badania (skądinąd jak najbardziej właściwa w matematycznym przyrodoznawstwie) ukazują swoją nieadekwatność. Świat teoretycznych konstrukcji – pisze Bachtin – jest obojętny na moją jedyną, rzeczywistą obecność w bycie²⁹, jest nieczuły na to wszystko, co odróżnia, specyfikuje i czyni wyjątkowym ów osobliwy obiekt, jakim jest żywy człowiek ze swoim jedynym, niepowtarzalnym, unikalnym losem. W wyniku krytyki nieuzasadnionego uprzywilejowania modelu racjonalności teoretycznej Bachtin dochodzi do przekonania, że nie istnieje jedno kryterium objektywnego istnienia: co innego musi oznaczać objektywność dla zjawisk przyrodniczych, a co innego dla systemów obdarzonych świadomością.³⁰ Posługiwanie się objektywnością typu przyrodniczego w naukach humanistycznych, m.in. w literaturoznawstwie, prowadzić musi (jak to bę-

²⁷ Dokładny opis tej krytyki został przedstawiony w mojej pracy doktorskiej noszącej tytuł „Filozofia moralna Michaiła Bachtina”, zob. rozdz. 1 „Mit świadomości monologicznej”, s. 27–62. Ma-szynopis.

²⁸ FP, s. 39.

²⁹ *Ibid.*, s. 35–36.

³⁰ Jak ostatecznie stwierdzi Bachtin w *Notatkach z lat 70-tych*, będących swoistym podsumowaniem wcześniejszych poszukiwań i ustaleń, oprócz objektywności budowanej na faktach nauko-

dzie Bachtin wykazywał przy analizie rosyjskiej metody formalnej) do zafałszowań w ujęciu zagadnienia. Według niego, przekonanie, że prawdziwość i obiektywność przysługuje tylko temu, co logicznie jasne i racjonalne, jest przesądem właściwym modelowi poznania teoretycznego. Logiczna jasność i konieczne następstwo ujęte same w sobie, w oderwaniu od życia, od jedyne i wyjątkowe centrum odpowiedzialnego poznania to jednak „ciemne i żywiołowe siły”.³¹ „Ciemną i żywiołową siłą” jest też, jego zdaniem, transcendentna jedność kultury, czyli jej bezosobowy porządek czyniący z kultury rzeczywistość suwerenną i nadrzędną wobec pojedynczego człowieka, determinującą całość jego zachowań, przeżyć i przekonań światopoglądowych. Język poszczególnych transcendentalnych twórców nauki (reguł, praw) posiada tylko sens sformalizowany, zmatematyzowany. Świat nauki staje się autonomiczny, rządzi się własnymi prawami, co umożliwia wykorzystywanie nauki do celów niekoniecznie służących dobru ludzkiemu. Świat nauki i techniki – pisze Bachtin – już dawno uchylił się od uprzymierzenia sobie swego kulturowego celu i może służyć nie dobru, lecz złu.³²

Bachtinowska demitologizacja ekspansji racjonalności naukowej (teoretyzmu) w różnych dziedzinach kultury, przede wszystkim w etyce i estetyce ukazuje, że istnieją jeszcze inne racjonalności i inne rodzaje wiedzy o świecie. Poznanie naukowe, abstrakcyjne, którego kryterium stanowi ścisłość poznania, a granicą tej ścisłości jest identyczność³³, poprzedza poznanie wcześniejsze – praktyczne, emocjonalno-wolicjonalne, u którego podstaw leży „rozum moralnej orientacji”. Nie jest ono jeszcze poznaniem pewnym, a raczej jedynie rozpoznaniem. Tutaj nie jest tak istotna dychotomia podmiot–przedmiot. Ważna jest inna relacja: podmiot–podmiot i empatia, współczucie z innym człowiekiem. Innym jeszcze rodzajem poznania wchłaniającego i poznanie praktyczne, i naukowe, dokonującego ich syntezy, jest, zdaniem Bachtina, poznanie estetyczne. Posługuje się ono obiektywnością artystyczną i głębią rozumienia (przeżycia artystycznego), „rozumem dialogicznym”.³⁴ Ten rodzaj poznania – poznanie dialogowe – staje się dla Bachtina poznaniem właściwym naukom humanistycznym, ponieważ przedmiot tych nauk różni się od przedmiotu nauk ścisłych, jest bytem wyrażalnym i mówiącym, nigdy nie tożsamym ze sobą.

wych, istnieje jeszcze obiektywność artystyczna i głębia rozumienia (przeżycia artystycznego) jako specyficzna metoda doświadczenia przedmiotu. Piszę tutaj także, że „nauka zbudowana na faktach, które nie zostały przeżyte, tzn. pozbawiona pierwotnego doświadczenia przedmiotu, jest fałszywa”. Zob. M. Bachtin, *Notatki z lat 1970–71* [w:] ETS, s. 494.

³¹ FP, s. 56.

³² *Ibid.*, s. 34.

³³ Bachtin, *Dialog – Język – Literatura*, red. E. Czaplejewicz i E. Kasperski, Warszawa 1983 (dalej DJL), s. 234.

³⁴ Zob. M. Bachtin, *Notatki z lat 1970–71*, [w:] ETS, s. 494.

Bachtinowska krytyka teoretyzmu ma cel pozytywny, służy odszukaniu pierwotnego fundamentu dla nowej filozofii. Trzeba to wyraźnie zaznaczyć, że nie jest to krytyka nieprzejednana, totalna, prowadząca do destrukcji, a raczej dialog. Cechą zaś dialogowego myślenia jest dostrzeganie i przejmowanie pewnych pozytywnych argumentów strony przeciwnej, jest zatem ona postawą budującą. Ma to być więc filozofia życia wyrastająca z czynów, postępów konkretnego i niepowtarzalnego podmiotu, z życia posiadającego sens (*osmyslennogo bytija*), bo urzeczywistniającego wartości. To filozofia, której przedmiotem jest konkretny człowiek zaangażowany w bycie. W tym zdarzeniowym, a nie substancjalnym bycie świata teorii aktualizują się sensory teorii i odkryć naukowych, dzieł sztuki, czynów moralnych. Nowa filozofia życia broni godności każdego konkretnego człowieka, który jest wydarzeniem w bycie, jest niepowtarzalny i nikt za niego nie może wypełnić zadania czy misji, która została mu dana do spełnienia, nie ma dla niego „alibi w bycie” (*alibi w bytii*). Podkreślając niewymienialność człowieka jako najwyższą wartość i konieczność jej realizacji, filozofia ta stawia jednak pewne ograniczenie, przez które staje się filozofią moralną, a nie jedynie teorią egoistycznego indywidualizmu. Gdy bowiem nie dba się o niepowtarzalność innych, można utracić własną wyjątkowość w bycie.

Zaczynanie od życia, a nie od świata pojęć, od aktywności życiowej i fenomenologicznego jej opisu, będącego próbą rozumienia, może wydać się wysiłkiem irracjonalnym, nie mającym nic wspólnego z filozofią i godzącym w pojęciową systemowość myślenia. Może więc przypominać myśl słabą, za którą optują postmoderniści, filozofowanie antysystematyczne, przekraczające granice filozofii i nauki. Lecz owa antysystematyczność myślenia, widoczna w pismach Bachtina, cechuje także całą rosyjską filozofię religijną, na której gruncie niejako on wyrósł jako filozof. Antysystemowy jest także personalizm E. Mouniera, filozofia dialogu M. Bubera – a stanowiska te trudno jest zaliczyć do nurtu postmodernizmu. Ponadto myśl słaba jest zazwyczaj niepewna własnej prawdy, a Bachtin, stosując analizę fenomenologiczną do treści „świadomości uczestniczącej w zdarzeniu życia”, świadomości praktycznej i nie ograniczając się tylko do opisu, ale odszukując jej najgłębszą podstawę, powtarzalną strukturę „ja–inni” (architekturę odpowiedzialności) – czyni prawdę o niej jak najbardziej jednoznacznie i uniwersalną.

Przekraczanie granic nauki, poszerzanie transcendentalizmu, nie musi oznaczać irracjonalizmu czy filozofowania zbliżonego do sztuki. Skoro powszechnie wiadomo, że nauka nie ogarnia całego bytu, gdyż odrzuca z niego to co zmienne i subiektywne, a zachowuje to co statyczne i przedmiotowe, to filozofia musi ulokować się poza granicami nauki. Nie może być uwarunkowana doświadczeniem nauki, lecz odwrotnie – ma ocalać i rehabilitować to, co wychodzi poza granice wąskiego myślenia racjonalnego, bo bez tego pomijanego, subiektywnego obszaru istnienia nie można zrozumieć racjonalizmu utożsamianego z „teoretyzmem”.

Jednak, aby przekroczyć granice nauki, powrócić do tego co wcześniejsze niż myślenie naukowe i ugruntować filozofię w życiu, a konkretniej w czynie, działaniu przeżywanym „od wewnątrz”, trzeba rozwiązać problem urzeczywistnienia jej przy pomocy czegoś innego niż naukowa transkrypcja. Tym większy, że opis fenomenologiczny – dotąd jedyna możliwość naukowej werbalizacji, uchwycenia „przeżywanego czynu” i tego, co w nim najgłębsze, co jest jego podstawą, racją, daną bezpośrednio w intuicji – czyli wolności i odpowiedzialności – okazał się w poszukiwaniach Bachtina niewystarczający.³⁵ Myśliciel rosyjski przeszedł więc do języka sztuki literackiej, czyli „pełnego słowa”, zawierającego w sobie nie tylko pojęcia, ale także obrazy i intonację. Potraktował ów język jako najbardziej adekwatny sposób wyrażenia tego co przedrefleksyjne w świadomości, jako narzędzie techniczne filozofii moralnej. Filozofia zaczynała się bowiem dla niego tam, gdzie kończy się ścisła naukowość, a zaczyna się naukowość innego typu.³⁶ Powieści Dostojewskiego okazały się natomiast tym poszukiwanym rodzajem sztuki twórczości słownej, w którym pokazywana jest samoświadomość bohatera – człowiek ujmowany jest od wewnątrz jako byt otwarty na innych, nadający sens własnemu życiu i otoczeniu. W żadnym razie nie oznacza to postmodernistycznego utożsamienia filozofii ze sztuką, która staje się grą, żywi się sobą, własnymi konwencjami, chwytami, jest eklektyczna w treści. Wręcz odwrotnie, Bachtin podkreślał różnice między sztuką a nauką, sztuką a filozofią.³⁷ Stał bowiem konsekwentnie na stanowisku „rozgraniczania kultury”. W jedności kultury każde nastawienie wobec świata ma – jego zdaniem – swoje autonomiczne miejsce, konfrontuje się z innymi nastawieniami i nie daje się do nich zredukować, ponieważ „życie kulturalnego aktu dokonuje się w istocie na granicach”.³⁸

Bachtin czynił więc sztukę wraz z jej obrazowością jedynie tymczasowym narzędziem filozofii moralnej, przeznaczonym do pełniejszego i bardziej sprawiedliwego ukazywania przeżyć konkretnego człowieka, w jego twórczym samospełnianiu się i przekraczaniu siebie, w otwarciu się na innych ludzi i braniu za nich odpowiedzialności. Potwierdził tym samym istnienie poznawczej funkcji sztuki³⁹, ale był też przekonany o tym, że literatura nie sprowadza się tylko do filozoficznej refleksji

³⁵ Autorka pisze o tym szerszej w pracy doktorskiej w części 2, w rozdziale „Zwrot ku estetyce”. Maszynopis.

³⁶ M. Bachtin, *Notatki z lat 1970–71* [w:] ETS, s. 364.

³⁷ Zob. *Lekcyi i wystuplenija Bachtina M. M. 1924–25 gg. w zapisach Ł. W. Pumpianskiego* [w:] *Bachtin kak filosof*, Moskwa 1992, s. 242.

³⁸ PLE, s. 26.

³⁹ Nie można tu pominąć w ferworze polemiki stanowiska J. F. Lyotarda, który jako jedyny z formacji postmodernistycznej stawiał podobne cele sztuce, również uznawał poznawczą funkcję sztuki. Postmodernistyczna sztuka, pokazując wielość sensów, ich różnorodność, wielość prawd, odbija tym samym ponowoczesną tożsamość, na swój sposób pomaga w samopoznaniu, bo wyraża potrzebę chłonności na zmiany, na ciągle stawianie się. Zob. pisze o tym T. Szkołut, *Awangarda, Neoawangarda, Postawangarda*, Lublin 1999.

nad światem, do intuicyjnego poznania ukrytych sensów ludzi, przedmiotów czy stosunków społecznych, które niekiedy staje się ideologią, lecz posiada także własne zadania, ściśle estetyczne (bezinteresowne przeżycie estetyczne).⁴⁰

Odkrycie przez nas istotnej, pozytywnej roli pełnionej przez filozofię moralną, praktyczną, bo wspartą na fundamencie odpowiedzialności i wyjaśniającą (przy pomocy sztuki), jak żyć godnie, wskazuje na pierwszą ważną przesłankę umożliwiającą odrzucenie postmodernistycznej interpretacji jego myśli.

ANTYSCJENTYZM, ANTYKARTEZJANIZM A PRAWDA ABSOLUTNA

Więcej korzyści poznawczych i argumentów przemawiających za negacją postmodernistycznego rozumienia dzieł Bachtina może przynieść odniesienie jego myśli do tej formacji umysłowej ujmowanej szeroko, czyli do jej ogólnego klimatu ideowego. Należy więc przede wszystkim rozstrzygnąć stosunek rosyjskiego myśliciela do statusu ludzkiego poznania. Postmodernizm cechuje się antyscjentyzmem w refleksji nad poznaniem, odrzucaniem dotychczasowej apoteozy poznania naukowego, obecnej zwłaszcza w podejściach pozytywistycznych. Stoi się tutaj na stanowisku, że nauka jest jedną z wielu narracji i dlatego racjonalność naukowa nie może być jedyną wzorcową racjonalnością.⁴¹ Jest ona bowiem zakorzeniona w życiu praktycznym, w różnych kontekstach społeczno-kulturowych i stanowi jedno z wielu przedsięwzięć ludzkich, obok krytyki literackiej czy filozofii. A z tym wiąże się pogląd, iż podmiot poznający jest wyłącznie historyczny. Poznanie ludzkie jest zatem w tym ujęciu zrelatywizowane do owego życia praktycznego, do kontekstów. Fakty naukowe także są zmiennym konsensem wspólnoty badawczej, nie można więc mówić o jakiejś prawdzie obiektywnej. Jest ona bowiem zawsze ustalona na drodze konsensu, zatem względna. Ów antyscjentyzm postmodernizmu jako nurtu filozoficznego pociąga za sobą inny jego wyznacznik ideowy – antykartezjanizm. Pod owym terminem kryje się postawa krytycznego podejścia do autonomicznego i racjonalnego podmiotu poznania jako oczywistego fundamentu pewności poznania, do jego obiektywności. Oznacza ona odrzucenie pojęcia podmiotu ogólnego, czystej subiektywności niezależnej od reszty świata oraz negowanie dychotomii podmiot–przedmiot na rzecz poznania *stricto* historycznego, zwanego rozumieniem i interpretowaniem.⁴²

⁴⁰ PLE, s. 23.

⁴¹ Por. A. Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny* [w:] *Wobec postmodernizmu*, „Ethos” 1996, nr 1–2.

⁴² Oczywiście, jest to uproszczenie stanowiska postmodernizmu dokonane w celu wyraźniejszego odróżnienia odeń koncepcji Bachtina. Niektórzy postmoderniści (Derrida) wraz z odrzuceniem wszelkiej ogólnej perspektywy przyjmują każdy pojedynczy punkt widzenia, który powinien wykazywać swoją prawdę, niepowtarzalność i oryginalność, a inni przyjmują założenie o wiedzy bez podmiotu (Foucault, *Słowa i rzeczy*).

Bachtinowska koncepcja myślenia o bycie, budowania wiedzy o nim, kształtuje się w polemice z „monologizmem”, czyli z myśleniem w kategoriach jednej, zamkniętej w sobie „świadomości w ogóle”, bez uwzględnienia konkretnych, różnych od siebie jej nosicieli. Jego celem nie było bynajmniej dążenie do wyeliminowania tego bieguna z kultury europejskiej, a jedynie przywrócenie proporcji między postawą zamykania się a „moralnym” nastawieniem cechującym się otwartością wobec bytu. Monologizm jest postawą skrajną, ale nie można powiedzieć, że całkowicie bezużyteczną, wyjaśnia bowiem jakiś aspekt rzeczywistości. Myślenie to charakteryzuje skłonność do traktowania bytu jako „gotowego”, zakończonego, substancjalnego, wyjaśnionego w sposób najlepszy z możliwych, w postaci „jednej prawdy”. Zdominowało ono nowożytną kulturę europejską, dlatego Bachtin przyjął na siebie zadanie przywracania względnej równowagi, docierając do poznawanego bezpośrednio świata życia i do konkretnych i dynamicznych ludzkich działań i czynów oraz kwestionując, relatywizując „monologiczne konstrukcje”. Reprezentantami „monologizmu” są dla niego postawy poznawcze – zarówno naturalistyczna, jak i idealistyczna. Naturalistyczna (pozytywistyczna) koncepcja świadomości i ludzkiej egzystencji w świecie redukowałą osobę ludzką do bytu rzeczy lub do bytu o psychofizycznej konstytucji. W filozofii przeradzała się zaś ona w jednostronną filozofię bytu jako przedmiotu. Człowieka określała tylko ogólnie jako *homo sapiens*, jako byt obiektywny i przedmiotowy, ahistoryczny, dla którego każda śmierć ludzka jest taka sama⁴³, nie mogła więc dotrzeć do jego pełnego istnienia. Takie naturalistyczne urzeczowienie człowieka, będące monologicznym, w gruncie rzeczy, zatarciem różnic pomiędzy niepowtarzalnymi jednostkami, doprowadziło do pojawienia się stanowiska przeciwnego, które miało bronić godności człowieka wypływającej z owej niepowtarzalności. Stanowisko to reprezentuje ogólnie pojęty idealizm, filozofia podmiotu. Idealizm upatruje godność człowieka w jego duchu, jaźni, w podkreślaniu i absolutyzowaniu ich przewagi nad rzeczami materialnymi i nieredukowalności do świata zewnętrznego. Owa idealistyczna teza o priorytecie podmiotowości człowieka doprowadziła z czasem do nowego redukcjonizmu, gdyż podmiotowość utożsamiała jedynie ze zredukowanym, czystym podmiotem, zupełnie nie powiązany ze światem.

Doszło do swoistej monopolizacji i homofonizacji świadomości poznającej. Odtąd żadne poznanie nie może się dokonać poza jej zasięgiem, funkcjonuje ona jako ostateczne źródło sensu oraz jedyne kryterium prawdy. Jej działalność wyraża się m.in. w dwóch typach czynności: akcentuje ona w porządkowanych przez siebie zbiorach bądź to relacje tożsamości, bądź to opozycje. Inne czynności to przede wszystkim operacja uprzedmiotowienia. Jeśli kieruje się ją na przedmiot, to zawsze jest to przedmiot odgraniczony od innych, gotowy, wyłączony z wszelkiej zdarzeniowości i procesualności.⁴⁴ Zdaniem Bachtina, aby odsubstancjalizo-

⁴³ FP, s. 74.

⁴⁴ DJL, s. 39.

wać i odteoretyzować ujmowanie bytu, a także i istnienia ludzkiego przez filozofię, trzeba dotrzeć do tego, co jest wcześniejsze jeszcze niż pojęciowanie, co poprzedza teoretyczne ujęcie świata. Tym zaś, co wyprzedza myślenie teoretyczne, jest „życie i działanie” albo inaczej – akt działania, czynu. Wbrew idealistom, człowiek nie daje się bowiem pomyśleć w oderwaniu od świata; kiedy działa, podejmuje czyny (najpierw od wewnątrz siebie) nakierowane na realizację takich czy innych wartości. W danych tak pojętego doświadczenia wewnętrznego jako doświadczenia pierwotnego „świadomość postępująca” jawi się jako zespolona ze światem.⁴⁵ Koncentracja na tym zespoleniu świadomości z bytem zewnętrznym ujawnia, że człowiek jest równie zależny od świata, jak świat jest zależny od człowieka. O tej zależności od świata idealiści szybko zapomnieli. Bachtin wskazuje na niekonsekwencję takiego stanowiska. Idealizm bowiem, jeśli nie chce przejść na pozycję solipsyzmu, skrajnego gnoseologizmu, musi zakładać jakiś byt zewnętrzny w stosunku do jaźni, który konstytuuje jej ciało.⁴⁶ Stanowisko naturalistyczne, zdaniem Bachtina, również cechują niekonsekwencje: jaźń człowieka, jeśli już w ogóle istnieje, jest tutaj niesamodzielna i nieautentyczna, nawet bowiem system wartości, konstruowany cel życia jaźni, narzucany jest przez innego (zaczynając od konkretnego, innego człowieka, a kończąc na narodzie, klasie, ludzkości). Pogląd naturalistyczny kłóci się z danymi samoprzeżywania, w których doświadczamy siebie jako niepowtarzalnych i jedynych w świecie, posiadających odrębne cele i wartości życia. Jeszcze o innych ludziach można myśleć, że mieszczą się w całości, razem ze świadomością, w swym zewnętrznym kształcie, ale własną świadomość przeżywamy „nie jako coś, co jest zawarte w świecie, lecz jako to, co go obejmuje i ogarnia”.⁴⁷ Ponadto, od wewnątrz zespolonej ze światem świadomości świat nie jawi się jako zespół gotowych wartości, przedmiotów, jak twierdzi tradycyjna filozofia bytu⁴⁸, lecz jako świat przedmiotów ludzkiego działania. Świat dany w nastawieniu praktycznym, aksjologicznym nie jest więc, jak chcą naturaliści, niezależną i gotową rzeczywistością, bytującą w oderwaniu od człowieka. Bachtin przyjmuje koncepcję twórczego podejścia człowieka do świata, ale jednocześnie chce uniknąć trudności, w jakie uwikłał się idealizm transcendentny (gnoseologizm). Uniknąć ich można tylko wtedy, jeśli zrezygnuje się w filozofii z prymatu gnoseologicznej korelacji podmiot–przedmiot i gdy podmiot z czystej świadomości stanie się wcześniej świadomością konkretną i zaangażowaną, posiadającą wolę oraz uczucia. Prawdziwy bowiem związek między człowiekiem a światem nie sprowadza się ani do prymatu rzeczy, ani do prymatu jaźni rozumianej jako czysty podmiot. Jest to zależność o charakterze zwrotnym, współzależność, korelacja „ja postępujące–świat”, która ujawnia się w doświadczeniu

⁴⁵ ETS, s. 146.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 77.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 146.

bezpośrednim świadomości postępującej, zaangażowanej. W korelację ze światem wchodzi więc najpierw nie sztucznie skonstruowany czysty podmiot gnoseologiczny, lecz żywy i konkretny, oceniający i działający człowiek. Bachtin przywraca w filozofii aksjologiczne nastawienie podmiotu, włącza go z powrotem w aktywne uczestnictwo w zdarzeniu, określając go terminem *świadomość uczestnicząca w zdarzeniu bytu*. Tym samym twierdzi, że nie ma poznającego podmiotu ludzkiego bez uwikłania w świat. Twierdzenia tego nie dowodzi, nie wyprowadza z innej, jeszcze bardziej fundamentalnej intuicji, gdyż samo jest już oczywiste. Pierwotność życia i działania (i to znacznie mocniejsza), a wtórność nastawienia teoretycznego staje się podstawową daną jego filozofii moralnej jako „filozofii zaangażowanej”.

Uznanie pierwotności aktywnego uczestniczenia w bycie, zaangażowania sprawia, że poznanie zmysłowe, czucie, widzenie, słyszenie może być aktywne (zaangażowane). Dzięki takiemu postrzeganiu rzeczy są – dla człowieka, nie stanowią zamkniętych, autonomicznych bytów. Za pomocą postrzegania – zaangażowanego przeżywania człowiek przekracza determinizm natury. Natura i jej procesy są – dla niego. „To wszystko, co w życiu, poznaniu i czynie uznajemy za rzecz konkretną, konkretyzuje się wyłącznie poprzez relacje, w jakie wchodzi z nami, z naszym własnym stanowiskiem w świecie”.⁴⁹ Podmiot poznający w ujęciu Bachtina, uchwycony w nastawieniu praktyczno-moralnym jest więc podmiotem historycznym. Ma swoją prawdę, „prawdę – dla siebie”. Jest to prawda ludzka, zdarzeniowa, może być względna, odrzucana przez innych. Z punktu widzenia zaś prawdy absolutnej, nie ma świadomości indywidualnych. Są one zbyteczne, ponieważ to, co w nich istotne, co jest prawdą, zawiera w sobie całościowa „świadomość w ogóle”. Tylko czyste „absolutne ja”, pokrewne ze swej natury światu wiecznych esencji, ma możliwość poznawczego dotarcia do świata prawd wiecznych. Jakikolwiek sąd słuszny nie jest atrybutem osoby, lecz częścią pewnej usystematyzowanej całości homofonicznej. Jedyne błęd w myśleniu teoretycznym, dążącym do wiecznej prawdy, jest uznawany przez filozofię transcendentálną za czynnik indywidualizujący.⁵⁰

Zdaniem rosyjskiego myśliciela, oparcie się wyłącznie na transcendentálną wizji rzeczywistości zamazuje rzeczywisty obraz człowieka, w którego życiu obecna jest i prawda pozaczasowa (*istina*), i prawda ludzka (zdarzeniowa).⁵¹ Obraz ten otwiera także nieprzekraczalną przepaść między prawdą ludzką a czasem. Na gruncie tego stanowiska nie można wyjaśnić, co sprawia, że dana prawda ludzka

⁴⁹ ETS, s. 36.

⁵⁰ DJL, s. 303.

⁵¹ Jak pisze B. Żyłko w przypisach do swojego przekładu Bachtinowskiego traktatu *W stronę filozofii czynu*, takie przeciwstawienie dwóch prawd jest głęboko zakorzenione w mentalności i kulturze rosyjskiej. Bachtin zaktualizował te pojęcia i dostosował je do krytyki teoretyzmu. Zob. HFP, s. 115.

może być ujawniona tylko przez określonego człowieka w danej epoce (dla prawdy absolutnej natomiast nie jest istotny moment jej odkrycia). Nie jest więc zrozumiała „wyjątkowość, jednostkowość aktu poznawczego, jego historyczna niepowtarzalność”.⁵² Wiarę w istnienie uniwersalnego podmiotu poznającego, w samowystarczalność jednej świadomości niezakorzenionej w poznaniu historycznym, praktyczno-moralnym, traktuje Bachtin jako epistemologiczną utopię, zasadę ideologiczną głęboko obecną w kulturze nowożytnej, co wyraźnie podkreśla w pracy *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Jego zdaniem, działalność czysto poznawczą nastawioną na prawdę absolutną można zrozumieć dopiero po zrozumieniu swoistości ludzkiej działalności życiowej. W działalności tej człowiek odkrywa prawdę historyczną, słuszny sąd, który jest jego atrybutem.

Uznanie pierwotnej mnogości świadomości indywidualnych, postrzegających świat z właściwego sobie, jedyne miejsce w bycie, oznacza, że dla każdego zdarzenia bytu istnieje wiele jego ujęć, wiele perspektyw: „tyle jest rozmaitych oblicz zdarzenia, ile rozmaitych miejsc”⁵³, a wszystkie one zawierają jakiś ładunek prawdy. Z różnicy między tymi niepowtarzalnymi, subiektywnymi oglądami zdarzenia nie można wnosić, że któryś z nich jest fałszywy, że mogą pojawić się sprzeczności między jedynymi i afirmowanymi kontekstami aksjologicznymi każdego uczestnika zdarzenia. Bachtin jest przekonany o tym, że nie ma i nie powinno być mowy o sprzeczności, ponieważ prawdą zdarzenia nie jest tożsama, ekwiwalentna w swej treści prawda ogólna (*istina*), lecz moralnie prawa pozycja każdego uczestnika.⁵⁴ Zdaje sobie owszem sprawę z tego, że zwątpienia uniknąć się nie da. Wątpienie, jego zdaniem, jest jednak potrzebne, ponieważ mobilizuje człowieka, by ten dochowywał wierności swemu jednemu miejscu w bycie i właśnie z niego ujawniał jedyną i jednolitą prawdę świata. Fałszywy na gruncie poznania praktycznego jest natomiast, zdaniem Bachtina, ten punkt widzenia, który nie dochowuje sobie wierności, nie akceptuje swojej niepełności i rości pretensje do wyrażania absolutnego, całościowego oglądu świata.

Nie znaczy to wcale, że w ujęciu Bachtina nie istnieje prawda obiektywna, absolutna (*istina*). Autonomia prawdy, jej obiektywność, metodyczna czystość i samookreśloność zostają utrzymane. Prawda „sama w sobie” jest bowiem potrzebna zdarzeniu–życiu jako istotny jego moment.⁵⁵ I właśnie pod warunkiem, że jest czystą prawdą, może odpowiedzialnie uczestniczyć w zdarzeniu. Poznanie ludzkie nie jest zatem w jego ujęciu zrelatywizowane wyłącznie do owego życia praktycznego na tej zasadzie, że działalności praktycznożyciowej zbędna jest działalność czysto poznawcza. Trzeba tylko oddzielić emocje i w specjalnym czynie poznania teoretycznego, abstrakcyjnego uchwycić czystą prawdę (jako czysty pod-

⁵² *Ibid.*, s. 55.

⁵³ *Ibid.*, s. 71.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 72.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 37.

miot). Albowiem rzeczywisty akt poznania (różniący się od abstrakcyjnego aktu poznania, który jest jego momentem), jako odpowiedzialny czyn, wprowadzać powinien wszelkie pozaczasowe znaczenie do jedyne historycznego bytu–zdarzenia.⁵⁶ Dzięki temu ponadczasowe, absolutne prawdy zawierają się w zdarzeniu życia, wzbogacają życie; ukazuje się nam jego znikomość w zestawieniu z wieczną prawdą. W świecie teorii takie zestawienie wiecznej prawdy ze znikomością życia nie miałyby sensu, miałyby wydzwięk aksjologiczny, który jest – zdaniem Bachtina – niedopuszczalny.

Nie można więc zarzucać Bachtinowi relatywizmu czy nihilizmu poznawczego. W konkretnym postrzeżeniu podmiot zajmujący niepowtarzalne miejsce w bycie może odkrywać rzeczy same w sobie, istotę tego czegoś konkretnego. Świadomość postrzegająca widzi „tu i teraz” coś konkretnego, przemijalnego, jest świadomością konkretności. A zarazem nie zależy od czasu i przestrzeni, jest pojmowaniem. Pojmowanie przekracza relatywność poznania konkretnego, czasowo-przestrzennego i wprowadza do niego istotę, naturę tego czegoś konkretnego, prawdę jako „istinę”, która ma charakter ontologiczny, jest niepodważalna i wieczna. Aktywność rzeczywistego aktu poznania nie jest jednak tożsama wyłącznie z czynnością abstrahowania, wydzielenia tego co istotne w tym co konkretne. Poznanie pojęciowe nie występuje też „po” poznaniu zmysłowym. Właśnie ten sposób myślenia, jakim jest szukanie istoty, ogólnego sensu czegoś konkretnego, następującego „po” spostrzeganiu konkretności, prowadzi do sytuacji, w której ustanawia się rozdział między dziedziną sensu a dziedziną faktu, między poznaniem ogólnym a poznaniem zmysłowym oraz tworzy się sytuacja, w której poznanie pojęciowe nie uchwytuje przypadkowości bytu. Bachtin chce zapewnić jedność tym dwóm planom rzeczywistego aktu poznawczego. Przewyciężenie dualizmu poznania pojęciowego i zmysłowego, myśli i bytu, jest – według niego – możliwe, jeśli spojrzy się na te dwa aspekty świadomości, „dwa lica Janusa” nie z punktu widzenia świadomości teoretycznej, lecz ze stanowiska żywej świadomości spostrzegającej.⁵⁷ Jeśli się odejdzie od teoriopoznawczego punktu wyjścia i zwróci się ku myśli przecierającej sobie szlak w kierunku rzeczywistości (bytu), wtedy okaże się, że świadomość konkretności, świadomość zmysłowa przeniknięta jest sensem, pojęciem ogólnym.

Jak widać, Bachtin formułuje własną odpowiedź na pytanie o prawdę. Powstaje ona na drodze łączenia cząstkowych racji relatywizmu i filozofii transcendentnej, przekonanej o posiadaniu możliwości docierania do prawd absolutnych. Z relatywizmu przyjmuje mianowicie przeświadczenie, że rzeczywistość dana w nastawieniu praktyczno-moralnym może być oglądana, postrzegana z jednostkowych perspektyw, z niepowtarzalnego miejsca, które człowiek zajmuje w świe-

⁵⁶ *Ibid.*, s. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 30.

cie, a transcendentalny punkt widzenia osiągnąć jest w sposób sztuczny, musi być ujmowany tylko jako specjalny czyn, moment nastawienia praktycznego świadomości. Wprowadzenie przez Bachtina kategorii „niepowtarzalnego miejsca w bycie” ma na celu pogodzenie przeświadczenia o obiektywnym znaczeniu prawdy zdarzenia z tezą stwierdzającą, że instrumentem poznania–odsłaniania tej prawdy jest indywidualna, historycznie uwarunkowana świadomość.⁵⁸ Jednostkowe przekonanie odzwierciedla część obiektywnej prawdy zdarzenia pod warunkiem, że człowiek jest w zgodzie z samym sobą i własnym punktem widzenia. Tak więc kryterium prawdziwości stanowi swoiście rozumiana autentyczność, tożsama z wiernością własnej sytuacji egzystencjalnej i własnej roli w świecie. Sumowanie (inny wyraz transcendentalnego ujęcia) takich autentycznych indywidualnych perspektyw pogłębia ogólną znajomość zdarzenia. Prawda obiektywna zdarzenia – jak pisze Bachtin w *Problemach poetyki Dostojewskiego* – ujawniać się bowiem może na styku mnogości świadomości i objawiać w czasie.⁵⁹

Rosyjski myśliciel nie odrzuca zatem, jak postmoderniści, idealnego projektu kultury, ogólnej ważności czy perspektywy, lecz tylko zakorzenia go i pokazuje jego związek z codziennym życiem. Daleki jest od stanowiska, w którym każdy pojedynczy punkt widzenia powinien wykazywać swoją prawdę jako teoretyczną, ogólną prawdę dla wszystkich, będącą – w praktyce – zracjonalizowaną przymocą. Zachowana jest także u Bachtina – wbrew interpretacjom postmodernistycznym – tradycyjna dychotomia poznawcza „podmiot–przedmiot”. Krytycznie odnosił się on bowiem do prób redukcji ludzkiego poznania wyłącznie do empatii, nawet w poznaniu praktyczno-moralnym, chociaż jednocześnie nie zaprzeczał istnieniu pewnych form empatycznego rozumienia umysłów innych ludzi albo dzieł sztuki. Było dla niego faktem bezspornym, że takie wżywanie się jest do pewnego stopnia możliwe, jednak pełnia wewnętrznej identyfikacji z przedmiotem poznania, z innym człowiekiem była dla niego wątpliwa i niepotrzebna.⁶⁰ Słowo „identyfikacja”, wprowadzone jeszcze przez H. Bergsona, było dla niego zbyt mocne. Akty poznawcze jakiegokolwiek natury zakładają bowiem – jego zdaniem – odróżnienie podmiotu postrzegającego od przedmiotu, a nie całkowite stopienie się z nim. Twierdził, że „koniecznym warunkiem poznania, zarówno etycznego jak i estetycznego, jest skierowanie tego, co przeżyte, ku innemu”⁶¹, gdyż wżывая się w cudze cierpienie, przeżywam je nie jako moje, lecz właśnie jego cierpienie.

Jak z powyższego opisu wynika, w myśleniu Bachtina obecna jest idea zakorzenia racjonalności naukowej w życiu praktyczno-moralnym, ale przyjmuje ona inny kształt niż w ujęciu postmodernistycznym. Owo zakorzenie poznania

⁵⁸ *Ibid.*, s. 73.

⁵⁹ DJL, s. 303.

⁶⁰ ETS, s.213.

⁶¹ *Ibid.*, s. 61.

abstrakcyjnego w poznaniu zmysłowym, praktycznym rozumiane jest jako ruch odśrodkowy, będący czynnością abstrahowania od poznania zmysłowego, „tylko służebny” jego moment i ruch dośrodkowy – będący czynnością inkarnowania prawd teoretycznych w swoim życiu (przeżywanym od wewnątrz), stawianiem pytania, do czego ta wiedza ogólna mnie zobowiązuje, i ostatecznym stwierdzeniem jej uniwersalności, gdy jest prawdziwa także dla mnie.

W postmodernizmie natomiast owo zakorzenienie racjonalności naukowej w życiu praktycznym zdaje się być tylko postulatem, ponieważ w gruncie rzeczy przedstawiciele tego nurtu myślenia negują istnienie świata życia. Patrzą nań przez pryzmat tekstu i gry językowej, w efekcie czego powstaje tylko wrażenie tego co naturalne i „obecne”.

PROBLEM JĘZYKA I ANTYREPREZENTACJONIZMU

Postmoderniści sądzą, że język ludzki nie odzwierciedla niczego poza sobą samym. Nie jest zwierciadłem, lecz kreatorem świata.⁶² Jego znaczenia dotyczą innych znaczeń. To teksty o innych tekstach (intertekstualizm). Umysł nie posiada w sobie reprezentacji świata, nie odbija rzeczywistości istniejącej na zewnątrz, nie staje przed reprezentowaną przez zmysły rzeczywistością w postaci czystego obserwatora. Podmiot poznający nie uzyskuje wiedzy obiektywnej, wolnej od podmiotowych naleciałości. Filozofia nie jest ogólną teorią reprezentacji świata, a pozostałe dziedziny kultury – nie są reprezentantami rzeczywistości w skali bardziej lub mniej dokładnej. Zamiast o tych podziałach i specjalizacji, mówi się tutaj o tekstualnej jedności kultury, polegającej na nie kończącym się procesie operowania zastanymi znaczeniami i tekstami po to, aby za pomocą nowych metafor tworzyć nowe kulturowe światy, odzwierciedlające w sobie tylko inne teksty.

Myślenie takie przypisywane jest niekiedy Bachtinowi, ale on uznaje przecież w poznaniu filozoficznym, co już było omawiane, metodę fenomenologicznego opisu, w którym fenomen jest, jak wiadomo, reprezentacją przedmiotu zewnętrznego w stosunku do świadomości. Od przedmiotu, ze świata pochodzą dane materiałowe, „to co dane” – a od podmiotu – postrzeganie immanentne jego istoty (ideacja). Najprawdopodobniej taka interpretacja wynika z nadania przez rosyjskiego myśliciela dużej wagi samej kwestii języka. Bachtin rzeczywiście przedstawił własne oryginalne stanowisko w sporze o naturę języka ujmowanego w kontekście dialogu egzystencjalnego, a nie w sytuacji komunikacyjnej, która jest jedynie wymianą wypowiedzi werbalnych. W jego ujęciu, wypowiedź językowa jako strukturalna całość składa się z dwóch części: werbalnej i pozawerbalnej, domyślnej, która stanowi pozasłowny kontekst wypowiedzi, czyli czas i miejsce,

⁶² Demaskacji dominującej w dotychczasowej filozofii metaforyki zwierciadlanego odbijania rzeczywistości przez umysł, język i poznanie dokonał przede wszystkim R. Rorty w dziełach: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) i *Consequences of Pragmatism* (1982).

przedmiot wypowiedzi oraz ocena (stosunek mówiącego do przedmiotu). Znajomość kontekstu sytuacyjnego stanowi klucz do uchwycenia sensu wypowiedzi. Werbalna część wypowiedzi, oderwana od swego podłoża, z którego wyrosła, traci swój autentyczny sens.⁶³ Na granicy części werbalnej i pozawerbalnej, między znaczeniem językowym a konkretną realnością leży zaś intonacja, która włącza energię sytuacji życiowej do słowa. W słowie przedmiot może być opisywany w pełni neutralnie, natomiast intonacja oddaje gniew, zachwyt czy przychylny stosunek wypowiadającego się do danego przedmiotu.

Swoją refleksję nad językiem Bachtin umieścił ponadto w węższym kontekście, tylko w świetle problematyki poznania estetycznego czy ogólniej – humanistycznego, a nie jak sądzą postmoderniści – w świetle poznania naukowego i filozoficznego w ogóle. Tutaj, przy analizie języka powieści polifonicznej, a później w uwagach na temat metodologii nauk humanistycznych (1974) faktycznie można dostrzegać typową dla postmodernistów krytykę logocentryzmu.⁶⁴ Język (tekst) powieści polifonicznej nie jest bowiem – zdaniem Bachtina – jedynym, wyłącznym słowem autora. Jest systemem języków wchodzących ze sobą w dialog. Słowo autora o swoim bohaterze to słowo, które nie traktuje bohatera jako byt leżący na zewnątrz języka. Jest tekstem o innym tekście, jest „słowem o słowie”. Obraz bohatera jest obrazem jego słowa o samym sobie i o świecie. Słowo autorskie nie może objąć ze wszystkich stron, zamknąć i zwięźnić z zewnątrz bohatera; jego słowo może tylko zwracać się ku niemu. Zaoczne słowo, takie, które nie wchodziłoby w wewnętrzny dialog bohatera, neutralnie i obiektywnie kreowałoby jego całościowy obraz, nie było znane Dostojewskiemu.⁶⁵ Jednak nie można sądzić, że autor jakby nie posiada własnego słowa, że język i tekst powieści są dla niego obce.⁶⁶ Dostojewski odkrył taki sposób opisywania ludzkiego ducha, w którym słowo bohatera o sobie samym ma być usłyszane i autorski głos nie może go zagłuszyć. Autor w tym celu rezygnuje z własnego głosu, jest milczącym świadkiem, który jednak w każdej chwili może dać świadectwo, czyli ponosi odpowiedzialność za prawdę, ujawnianą przez bohatera o sobie w słowie. Zachowuje zatem status autora i nie ma tutaj mowy o jego „dekonstrukcji”, występującej w postmodernistycznej koncepcji sztuki (R. Bar, M. Foucault), o jakimś bezosobowym majsterkowaniu zastanymi znaczeniami, wypowiedziami.

Odkryty przez Dostojewskiego sposób opisywania człowieka jako bytu wyrażalnego i mówiącego jest w terminologii Bachtina poznaniem dialogowym, odmiennym od poznania systemowego, w którym z reguły występuje tylko jeden podmiot: podmiot badacza (sam on mówi i odpowiada). W nowym rodzaju poznania, które nazywane jest też rozumieniem, „dialogowa aktywność poznające-

⁶³ Zob. DJL, s. 117–120.

⁶⁴ Zob. D. Kujundzicz, *op. cit.*, s. 86.

⁶⁵ M.M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 293.

⁶⁶ Tak twierdzi D. Kujundzicz, *op. cit.*, s. 86.

go spotyka na swej drodze dialogową aktywność podmiotu poznawanego”.⁶⁷ Wszelkie zaś rozumienie polega na porównywaniu danej wypowiedzi, tekstu z tekstami innymi i nadaniu mu nowego sensu w nowym kontekście (moim, współczesnym, przyszłym).⁶⁸ Możliwy jest więc w ujęciu Bachtina „mój kontekst”, „moja wypowiedź”, która nie jest jedynie mieszanką cudzych wypowiedzi i cytatów (jak sądzą postmoderniści, m.in. J. Kristeva). Dzieje się tak dlatego, że znaki zewnętrzne (społeczne, kulturowe) przechodzą w znaki wewnętrzne, ale tu nabierają biograficzności, stają się „moim słowem” (według nieznanego mechanizmu). W dialogu wewnętrznym, w dialogu z cudzymi słowami, z ich odrzucania, powstaje „mój głos”. Próbuje on wyrażać moją rzeczywistość wewnętrzną, moją niepowtarzalność, choćby intonacją słowa.

Owo rozumienie, interpretowanie nie jest jednak, w ujęciu Bachtina, modelem poznania w ogóle, lecz tylko wzorcem poznania nauk humanistycznych, w których nie jest ważna ścisłość wiedzy, a jej głębia, przeniknięcie do jądra osobowości czy tekstu. Natomiast w ujęciu postmodernistycznym porozumienie i rozumienie zdają się być tym ideałem poznania, który zapewni poszukiwaną jedność wszystkich dziedzin wiedzy, zniesie granice i tradycyjne dystynkcje pomiędzy logiką – retoryką, wiedzą naukową i pozanaukową, nauką – sztuką.⁶⁹

PROBLEM ŚMIECHU

Idąc za tokiem interpretacji propostmodernistycznej, można także śmiech karnawałowy – podstawową kategorię do opisywania kultury ludowej średniowiecza, ustaloną przez Bachtina w rozprawie doktorskiej: *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (1946) – uznać za język nierozumu, tego co w człowieku nieświadome.⁷⁰ Ogólną ideą postmodernizmu jest teza, zgodnie z którą świadomość jednostki jest bez reszty wytworem społecznym. Aby poznać, co się w jednostce i jej przeżywaniu rozgrywa, zrozumieć jej świadome (oficjalne) i nieświadome (nieoficjalne) motywy działania, myśli i uczucia – trzeba szukać odpowiedzi raczej w otoczeniu społecznym, w grupie społecznej, do której jednostka należy, niż w niej samej. Treści nieświadome nie dają się jednak wyrazić w słowie, pozostaje demaskatorski śmiech, ironia. Przy postmodernistycznej interpretacji myśli Bachtina można dopatrzeć się takiego stanowiska i u niego. Wtedy uznaje się, że autorem pracy *Marksizm i filozofia języka* jest nie W. Wołoszynow, lecz sam Bachtin, który miał taki „socjologiczny” etap

⁶⁷ DJL, s. 235.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 235.

⁶⁹ Por. Th. Kuhn, *Uwagi o stosunkach między nauką a sztuką* [w:] *Dwa bieguny*, Warszawa 1985, s. 467–482.

⁷⁰ Zob. D. Patterson, *Bachtin i Fuko. Śmiech, Biezumie, Literatura*, cyt. za W. Ł. Machlin, *Bachtin i Zapad*, „Woprosy filozofii” 1993, nr 3.

na swojej drodze filozoficznej i głosił poglądy, jakie nazwano później „wulgarnym socjologizmem”. Zgodnie z nimi, świadomość jednostki nie różni się zasadniczo od świadomości klasowej. Relacja świadome–nieświadome przeobraża się w relację „świadomość nieoficjalna–świadomość oficjalna”.

Biorąc jednak pod uwagę Bachtinowski traktat: *W stronę filozofii czynu* z zarysowaną w nim filozofią moralną, trzeba uznać raczej coś odmiennego. Bachtin nie widzi w człowieku (podobnie jak Dostojewski) produktu danego społeczeństwa i socjalizacji, lecz wolną niepowtarzalną osobę, która w swej samoświadomości ocenia i nadaje sens temu otoczeniu społecznemu, wypracowuje własną ideę życia (jego sensu). Stanowisko takie potwierdzają późniejsze rozprawy *Autor i bohater...* i *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Szczególnym zaś odkryciem Bachtina jest ujawnienie, że owa idea jest dialogiczna, nabiera życia, krystalizuje się tylko przy spotkaniu z inną ideą. Aby to pokazać, wykorzystuje on obrazy bohaterów Dostojewskiego, które są obrazami idei, ich spotkań i dialogu. Zagłębiając się w analizę dialogowego słowa, rosyjski myśliciel odkrywa następnie, że korzenie tego słowa leżą w kulturze starożytnych misteriów, a szczególnie zaś w średniowiecznym karnawale. Na nowo odczytuje twórczość Rabelais’go, Szekspira, Goethego, Gogola, odnajdując w niej elementy języka średniowiecznego karnawału. Karnawałowe widzenie świata pozwalało tym autorom na uwolnienie się od zastanych norm moralnych i estetycznych.⁷¹ Także i w powieściach Dostojewskiego obecne jest – zdaniem Bachtina – karnawałowe wyrwanie człowieka z codziennych kolein życia, ze swojej warstwy społecznej i zajmowanego w niej miejsca. Dominuje jednak w owych powieściach – jak sądzimy – drugoplanowe znaczenie śmiechu karnawałowego, czyli jego funkcja demaskatorska, wyszydzaająca kulturę powagi. Śmiech jako krytyka, ośmieszanie, oszczerstwo uwalnia bohatera od zewnętrznych uwarunkowań i zostawia go sam na sam z „przekłętymi pytaniami o sens życia, których nikt za niego nie może rozstrzygnąć”. I właśnie to znaczenie jest dostrzegane najczęściej w postmodernistycznej interpretacji dokonań Bachtina, pomija się zaś znaczenie pierwszoplanowe, zapominając jakby, że ma on charakter ambiwalentny.

Na pierwszym planie bowiem śmiech karnawałowy jest u Bachtina śmiechem radosnym, naturalnym i uniwersalnym, bo śmieją się „wszyscy i ze wszystkiego” (zwłaszcza z siebie). Pod opisem średniowiecznej i renesansowej kultury karnawału kryje się nowe, w porównaniu z analizą obecną w traktacie *W stronę filozofii czynu*, Bachtinowskie spojrzenie na specyfikę świata „życia i działania”. Człowiek – jak sądzi teraz myśliciel – musi czasami oprzeć się na takim niemal bezosobowym, wspólnotowym sposobie działania, reagowania na środowisko przyrodnicze czy społeczne, choćby było nim uczestnictwo w zbiorowym śmiechu.

⁷¹ Zob. B. B. Proziński, *Nowaja ontologija i problema jazyka*, „Więstnik SpbGU”, seria VI, 1995, nr 20, s. 33.

Nie mógłby bowiem żyć w ogóle, gdyby ciągle żył „osobiście” i podejmował czyny tylko we własnym imieniu, w atmosferze powagi i ciszy, jak to przedstawiał Bachtin we wcześniejszym rygorystycznym ujęciu. Śmiech ukazuje drugą stronę życia człowieka, jego „przyziemną egzystencję”. Oczyszcza życie moralne, wraz z przyjętą na siebie odpowiedzialnością za kształt własnego życia, od kostniejącej powagi i ciężaru. Przynosi oczyszczenie z jednostronności, którą wnosi w życie nakaz odpowiedzialności i związany z nim moralizm. Karnawał i śmiech nie rozsadzają świata od wewnątrz, nie niszczą jego fundamentów – praw i konieczności. Umożliwiają natomiast pełną akceptację i siebie, i innego, uznanie istnienia w człowieku momentu podniosłego i komicznego zarazem. Śmiech przypomina ponadto, że świat nie jest jednorodny, że nie ma jednej prawdy o świecie, że „prawd” jest tyle, ile śmiejących się i myślących ludzi.⁷² Poddawanie się karnawałowej radości, wspólnemu przeżywaniu, jest zupełnie czymś innym niż oddanie się życiu wspólnotowemu człowieka z „alibi w bycie”. Człowiek jako *istnienie uczestniczące* nie zawsze bowiem potrafi działać osobiście, we własnym imieniu i podejmować trud samodzielnej odpowiedzialności za sytuacje w urzeczywistnianiu swojej zadanej i podstawowej wartości, jaką jest własna indywidualność, osobowość. Jego wymiar „wspólnego działania” przekształca się często, pod wpływem innych ludzi, w zachowanie bierne, w „pasywne uczestniczenie w zdarzeniu bytu”. Kiedy bowiem podmiotem ludzkich czynów stają się bezosobowe zbiorowości, wtedy konkretny człowiek zaczyna myśleć i postępować jak inni, zapominając o byciu sobą, o swoim niepowtarzalnym miejscu. Może nawet nie mieć żadnych szans na próby bycia „źródłem” własnych czynów. Napotykając trudności w samowyróżnianiu się, ulega ideologiom, „cudzym słowom”. W skrajnej sytuacji wybiera „alibi w bycie”, samozwaństwo, udawanie kogoś, kim się nie jest. Jego czyny przestają wtedy wypływać z wolnego i świadomego „ja” wartościującego jako centrum, nie są w istocie jego własnymi czynami. Daje się nieodwracalnie ovladać życiu wspólnotowemu, nie szuka z powrotem siebie, nie wynosi ze wspólnoty nic dla swej partykularności. Staje się wskutek tego „całokształtem stosunków społecznych”.

Niniejszy artykuł, jak można łatwo zauważyć, nie wyczerpuje wszystkich aspektów i problemów, które powinny wystąpić w poszerzonej wersji podobnej analizy porównawczej tych dwóch sposobów myślenia: postmodernistycznego i Bachtinowskiego. Można byłoby w niej podjąć m.in. jeszcze problem człowieka, istnienia takiej czy innej wersji humanizmu⁷³, dokładniej rozważyć kwestię występowania relatywizmu w obu opcjach, uwypuklić sprzeczności obecne w myśli

⁷² Zob. J. Henda, *Ponowoczesność – ciężar przeznaczenia i odpowiedzialności?! [w:] Trudna ponowoczesność*, cz. 1, red. Anna Zeidler-Janiszewska, Poznań 1995, s. 228.

⁷³ Autorka pisze o tym szerzej w artykule pt. „Humanizm uczestniczący Michała Bachtina” przeznaczonym do druku w serii wydawniczej „Studia Etyczne i Estetyczne”, red. T. Szkołut.

Bachtina. Być może wtedy konkluzja byłaby odmienna od tej, do której zmierza ostatecznie powyższa wypowiedź. Mianowicie taka: istnieją pewne pokrewieństwa ideowe myśli postmodernistycznej i koncepcji Bachtina, ale więcej jest rozbieżności. One to sprawiają, że stanowisko rosyjskiego myśliciela nie daje się utożsamić z postmodernistycznym sposobem myślenia, tak jak nie dawało się, we wcześniejszych interpretacjach, uprościć do marksizmu, strukturalizmu czy egzystencjalizmu.

SUMMARY

The purpose of this paper is to present an argument against one of those numerous interpretations of the work of Mikhail Bakhtin, which consists in seeing in his views the ideas typical of postmodernism, or even classifying him as a postmodernist. Postmodernism as the present-day current of thought can be viewed from several perspectives: narrow, broader, or the broadest. This paper tries to compare the whole of the Russian thinker's thought today mainly with a narrowly understood postmodernism and the statements of the followers.