

ROMANA KOLARZOWA

„SŁOWA ZAPOMNIANE, SŁOWA ZDRADZONE”.
POEZJA XX WIEKU:
REMEDIUM CZY ZAPIS ALEKSYTYMII?

Współczesne interdyscyplinarne badania nad ludzkimi emocjami kwestionują jeden z głównych aksjomatów poznawczych: o autonomii i nadrzędności *ratio*. W słabszej wersji aksjomat ten jest „podejrzany”. Nie ma tu jednak analogii do podejrzeń Freudowskich. Badania kognitywistyczne pokazały zarówno niepokojąco ściśle (z tradycyjnej perspektywy) korelacje pomiędzy „irracjonalnym” i „racjonalnym”, jak i nieodzowność „irracjonalnego” dla funkcjonowania „racjonalnego”.

Ignorowanie tych badań byłoby ignorowaniem znacznej części współczesnej wiedzy o człowieku. Każe ona na nowo przemyśleć podstawowe dysfunkcje oraz hierarchie obowiązujące w naszej kulturze. W świetle tych badań znaczna jej część jawi się jako „kultura aleksytymiczna”... a to nie jest obojętne ani dla jednostek, ani dla społeczności. Nie jest też obojętne dla humanistyki: jeśli afekty i emocje, sytuowane tradycyjnie poniżej refleksji, mają bezpośredni związek z tym, czego i jak się uczymy, co i w jaki sposób zapamiętujemy, wreszcie – jak sobie przypominamy (i czy sobie przypominamy)... to wtedy pytanie Marii Janion: „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?” traci rys melancholii; staje się zapytaniem dramatycznym.

1. Aleksytymia. Problem kliniczny, artystyczny czy antropologiczny?

Od trzydziestu lat odrębnym problemem badawczym, również w naukach humanistycznych, stały się ludzkie emocje. Został tym sposobem na dobre podważony jeden z głównych aksjomatów poznawczych, czyli aksjomat o autonomii i nadrzędności *ratio*. Jeśli nawet nie dochodzi do otwar-

tego zakwestionowania samej nadrzędności, to w każdym razie tezy o autonomii rozumu stały się „podejrzane”. Zakusy takie istniały wcześniej; w obrębie dyskursu naukowego wyraźne były co najmniej od czasu pogodzenia się z konceptami freudowskimi. Ponieważ jednak koncepcji podświadomości Freuda zasadnie odmawia się statusu teorii naukowej, można było ignorować możliwe jej konsekwencje, w tym i tę, że uznawanie pierwszorzędności tego, co racjonalne jest raczej mechanizmem obronnym niż adekwatnym opisem struktury ludzkiej psychiki¹. Ten stan rzeczy stał się bardzo trudny do utrzymania wobec rezultatów badań empirycznych, których podstaw metodologicznych formalnie podważyć nie można. Badania kognitywistyczne, skupione na samych procesach poznawczych, w tym na procesach zapamiętywania (i szerzej – funkcjonowania pamięci), pokazały zarówno niepokojąco ściśle (z tradycyjnej perspektywy) korelacje pomiędzy „irracjonalnym” i „racjonalnym”, jak i nieodzowność „irracjonalnego” dla funkcjonowania „racjonalnego”².

Słowem, znaleźliśmy się w kłopotcie. I nie zmniejsza tego poczucia kłopotliwości okoliczność natury formalnej – jakkolwiek badania, których rezultaty nastęrczają nam tego kłopotu, należą do dziedziny całkiem odrębnej (puryści gotowi twierdzić, że niemającej nic wspólnego z całą humanistyką), to przecież niepodobna tym samym uznać, że nie mają one dla humanistyki żadnego znaczenia. Kto wie, czy jeszcze większym kłopotem nie byłaby konieczność takiej redefinicji samej humanistyki, która wprawdzie pozwoliłaby tę kłopotliwą empirię zignorować, ale też oznaczałoby to ni mniej, ni więcej tylko odmowę uwzględnienia istotnych elementów wiedzy o człowieku.

Gdy się zresztą uważniej przyjrzyć tradycji samej humanistyki – byle dostatecznie szeroko rozumianej – można zauważyć, że występowały w niej intuicje bynajmniej nie tak odległe od wiedzy nowszej. Prawdą jest, że intuicje te wyrażano raczej językiem metaforycznym i że ich miejscem uprzywilejowanym była raczej „literatura” niż „dyskurs naukowy”. To w języku metaforycznym, właściwym literaturze, opisano najpierw dychotomię „rozumności” i „szaleństwa”. Dyskurs humanistyczny tworzył tylko wariacje na temat tej pierwotnej dychotomii; Nietzsche opisywał ją jako opozycję żywiołu apollońskiego i dionizyjskiego, Freud – jako rodzącą konflikty antytetyczność nieświadomego i świadomego. W każdym wszelako z tych wariantów opisu dokonywano identyfikacji rozumności, świadomości, formy (żywiołu apollońskiego Nietzschego) ze sferą „prawdziwie ludzką”, *resp.* humanistyczną, oraz „szaleństwa”, nieświa-

¹ R. Brzeziński *Dwie dekady koncepcji aleksytymii* „Psychiatria Polska” nr 29, 1995 s. 443-454.

² T. Maruszewski, E. Ściągła *Emocje – aleksytymia – poznanie* Poznań 1998 s. 11.

domości i popędowości ze sferą ciemną, „demoniczną”. Cały zaś problem kulturowy, stojący za tymi intuicjami, formułowano albo w postaci radykalnie naiwnej: utrzymać prymat tego, co „prawdziwie ludzkie”; albo bardziej realistycznie: zachować równowagę pomiędzy antagonistycznymi pierwiastkami. W ujęciu Marii Janion „(...) dylematem kultury europejskiej, pogoethiańskiej, jest dylemat humanizmu i demonizmu (...). Goethe umiał jeszcze utrzymać równowagę między humanizmem a demonizmem. Natomiast potem równowaga jednak się zachwiała na rzecz, oczywiście, pierwiastka demonicznego”³. Można się zgodzić, że istotnie, opozycja humanizmu i demonizmu jest jednym z fundamentalnych problemów kulturowych. Niezupełnie jednak można się zgodzić, że po Goethe równowaga pomiędzy humanizmem i demonizmem zachwiała się na rzecz demonizmu. Wiele wskazuje na to, że do zachwiania tej symetrii przyczyniło się właśnie zapoznanie elementu demonicznego. Goethe w samej rzeczy był ostatnim z generacji *Sturm und Drang*, dla którego pierwiastek demoniczny był ważkim elementem rzeczywistości ludzkiej, niepodatnym – a świadczy o tym nie tylko *Faust*, ale może jeszcze dobitniej *Powinowactwa z wyboru* – na „ucywilizowanie” i „humanizację”⁴. To właśnie nic innego, jak radykalne zaufanie do własnego poziomu cywilizacyjnego, mierzonego stopniem uduchowienia, doprowadza bohaterów *Powinowactw* do zaślepienia na demoniczny aspekt Erosa i – w konsekwencji – do uczuciowej i moralnej katastrofy. Katastrofą Fausta jest beztroska wobec demonizmu Erosa oraz demonicznego aspektu samego intelektu, beztroska płynąca z wiary człowieka cywilizowanego w samego siebie. Po lekturze *Fausta* i *Powinowactw z wyboru* przekonanie, że jakakolwiek „misja cywilizacyjna” może te moce nie tylko okiełznać, ale wprost zniwelować, przedstawia się jako koncepcja wysoce ryzykowna, podszyta naiwnym w przecenianiu możliwości pełnego „uracjonalnienia”, „rozjaśnienia” ludzkiego ducha optymizmem.

Opozycja ta, jakkolwiek podstawowa, nie wydaje się prostym przeciwstawieniem własności nieprzywiedlnych do żadnych innych. Wydaje się raczej, że własności te mają swoje źródło w pewnej specyfice kultury europejskiej, uwidocznionej znacznie wcześniej; ta zaś odsyła do opozycji, która wprawdzie za „nieredukowalną” uchodzi, ale też ma wiele cech konkluzji wyprowadzonej z nadto pośpiesznie przyjętych

³ M. Janion, Z. Benedyktowicz *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś* Warszawa 1996 s. 91.

⁴ Jest to zakwestionowanie całej wywiedzionej z antycznej paidei teorii, że poprzez piękno i prawdę można wychowywać ku dobru. Jak dalece pogląd ten ulegnie modyfikacji, wskazuje Hölderlinowska realizacja głównego wątku *Powinowactw z wyboru*: idea dobra zostanie zsubiektywizowana.

przesłanek. Własność tę najlepiej ujmuje termin z psychologii klinicznej: aleksytymia jest niezdolnością do komunikowania uczuć. Dosłownie termin ten oznacza nieumiejętność nazywania emocji własnych. Ta nieumiejętność wskazuje jednak na inne jeszcze deficyty: „(...) zaburzenia w orientacji we własnym życiu emocjonalnym, przy jednoczesnej poprawnej orientacji w życiu emocjonalnym innych ludzi. Zaburzenia te dotyczą głównie złożonych emocji wtórnych, natomiast orientacja w zakresie emocji pierwotnych jest zwykle prawidłowa lub tylko nieznacznie obniżona”⁵. Należy dodać, że i to rozpoznanie jest w najnowszych badaniach kwestionowane. Stawia się hipotezę, że jednak brak orientacji w emocjach własnych może co najmniej utrudniać zdolność rozpoznawania ich u innych. Tej kwestii na razie nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć. Nawet jednak ostrożnie poprzestając na tym, że jest to deficyt ściśle subiektywny, niemający wpływu na zdolność rozumienia „na zewnątrz” zjawisk niemożliwych do poprawnego zidentyfikowania u siebie, mamy bardzo interesującą perspektywę reinterpretacji pewnych faktów charakterystycznych dla naszej kultury, faktów, które bez uwzględnienia tego czynnika przedstawiają się jako beznadziejnie sprzeczne: z jednej strony w każdej niemal epoce ponawiana apologia radykalnego racjonalizmu, z drugiej – fascynacja tym, co klasyfikowane jako zbiór wytworów ani niepoddających się analizie wyłącznie racjonalnej, ani nieoferujących walorów *stricto* poznawczych. Ikoną tej antynomiczności jest mędrzec – stoik zdolny do wgłębiania się w sensy antycznej tragedii.

* * *

Kultura aleksytymiczna to tyle, co kultura nieprzewidująca znaczniejszego (i znaczącego) miejsca dla sfery uczucia. W łagodniejszej postaci – redukująca tę sferę i właściwą jej ekspresję do kwestii *minorum gentium*, w miarę możliwości silnie skonwencjonalizowanej. Jakoż uzasadnienie dla takiej postawy zawiera się w opozycji, zasadnie postrzeganej jako obiegowy pewnik, pomiędzy myśleniem i odczuwaniem/czuciem – gdzie myślenie ma oczywisty priorytet kategorii prymarnej dla konstytucji „ducha” i „świata ludzkiego”. Uchodzi jednak uwagi, że tak ukonstytuowany „świat ludzki” jest światem pomniejszych uczuć.

Nawet gdy uzna się zasadność takiego oponowania, więcej – gdy również przyjmie się, że myśl jest „powyżej” czucia i w samej rzeczy stanowi własność różnicującą *królestwo człowieka* od *natury*, pozostaną przynajmniej dwie wątpliwości. Jedną powtórzę za Schelerem: na jakiej podstawie przyjmuje się jako pewnik, że w czuciu (uczuciach) nie zawiera się

⁵ T. Maruszewski, E. Ścigała, dz. cyt. s. 16.

żadna myśl – i *vice versa*, że i myśl nie bywa tym, co ewokuje uczucia? Druga skłania do zastanowienia się nad tym, co dzieje się w sferze znajdującej się (niech będzie i tak) *poniżej* myśli, o ile tej sfery myśl nie penetruje? A również – co dzieje się z samą taką sferą. Otóż te właśnie ostatnie kwestie zostały w tradycyjnym humanistycznym tryumfalizmie pominięte; jakby optymistyczny aksjomat całościowego poddania ich władzy rozumu oraz „kulturalnej sublimacji” miał moc ostatecznie rozstrzygającą i wiążącą⁶.

„Podobnie jak w 1850 roku pisarze realiści, dzisiejsze nauki o człowieku widzą w nieludzkiej oziębłości i niewrażliwości stan ducha znakomicie sprzyjający przyswajaniu wiedzy najbardziej naukowej. Matematyczna dokładność nauk ścisłych wzbudza podziw, który zbyt często staje się przyczyną dosłownego traktowania metafory ścisłości. Przedstawiciele «ścisłej» humanistyki gardzą uczuciami, od których nie mogą się odciąć bezkarnie, gdyż grają one istotną rolę w samym przedmiocie ich studiów [...]. Nawet jeśli byłoby możliwe zachowanie całkowitego rozdziału pomiędzy analizą «struktur» a uczuciowością, nie byłoby powodu, aby go zachowywać”⁷. Girard, prawidłowo opisując zjawisko, popełnia błąd, konstatując, że utożsamienie intelektualnej przenikliwości z „zablokowaniem emocjonalnym” jest przypadłością dopiero współczesnego sposobu myślenia. Tu więcej racji ma Heidegger, wedle którego kartezjańskie ugruntowanie antropologii w istotny sposób przyczyniło się do uprzedmiotowienia świata (bytu), a dalej również do subiektywnego samouprzedmiotowienia⁸.

* * *

Ten stan rzeczy nie tylko nie jest obojętny dla samych jednostek czy społeczności. Nie jest obojętny przede wszystkim (i to jest ten duży kłopot humanistyki) dla zawartości tego, co świadome – co więc podlega refleksji i co ostatecznie może być tej refleksji składową. Jeśli bowiem cała „warstwa ciemna” i sytuowana tradycyjnie poniżej refleksji – afekty i emocje – ma bezpośredni związek z tym, czego i jak się uczymy, co i w jaki sposób zapamiętujemy, wreszcie: jak sobie przypominamy (i czy sobie przypominamy) to przyswojone, zapamiętane... to wtedy

⁶ Zagadnienie to zostanie podjęte dopiero w ramach psychoanalizy – i wywoła opór. Freudowskie tezy, wyłożone m.in. w rozprawie *Kultura jako źródło cierpień*, ciągle są traktowane jako co najmniej dyskusyjne.

⁷ R. Girard *Kozioł ofiarny* M. Goszczyńska (tł.) Łódź 1987 s. 109-110.

⁸ Według Heideggera, każde *przed-stawienie* ma charakter uprzedmiotowienia, co wiąże się z nieodzownym dla przedstawieniowej percepcji obrazowaniem.

zapytanie postawione przez Marię Janion w rozmowie ze Zbigniewem Benedyktowiczem⁹: „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?” traci posmak melancholii; staje się zapytaniem dramatycznym.

* * *

Pewne jest, że możemy pamiętać więcej, niż (w danej chwili) wiemy, że pamiętamy. Intuicyjnie znowu „dyskurs pozanaukowy” uprzytomnił nam znacznie wcześniej rolę – z tradycyjnie pojmowanego racjonalnego punktu widzenia – czynników przypadkowych i „intelektualnie obojętnych” dla pobudzenia zarówno samej refleksji, jak i dla ewokowania jej treści. Słynna koincydencja lipowej herbaty i pewnego ciastka, wnikliwie analizowana przez Marcela Prousta, zyskuje – obok waloru kreacji literackiej – rangę poznawczą, współbrzmiającą z niepodważalnymi obecnie ustaleniami, że tego rodzaju bodźce, pierwotnie pobudzające sferę emocjonalną, aktywują również świadomość. Bez żywotności tej „sfery ciemnej” zakres naszej zdolności do refleksji, sama nawet zasobność świadomości przedstawiać się może dość problematycznie, a w każdym razie znacznie skromniej. „Aktywizowanie wspomnień poprzez wchodzenie w określony stan emocjonalny wymaga jednak choćby elementarnego rozeznania się we własnych emocjach. Aleksytymicy są ludźmi, którym takiej umiejętności brakuje”¹⁰. Jeśli tak, to odcięcie się od emocji – całkiem niedawno jeszcze postulowane jako droga do bardziej wyrafinowanej formy istnienia człowieka – jest zabiegiem destrukcyjnym, godzącym właśnie w to, z czym identyfikowano istnienie w pełni ludzkie i w czym również upatrywano sedno kultury rozumianej bądź jako opozycja wobec natury, bądź stan od niej „wyższy”. W myśli nowożytnej to rozumienie kultury radykalnie kwestionował Rousseau – jednak bezpośrednim rezultatem jego koncepcji była sentymentalizacja „natury”¹¹. Rezultat ten w praktyce został wyzyskany do wzbogacenia istniejącego już zbioru konwencji kulturowych o wariacje na temat „naturalności ludu”, stał się więc częścią systemu kontestowanego przez autora i nie posłużył ani trochę do rozjaśnienia źródeł naszych doświadczeń.

⁹ M. Janion, Z. Benedyktowicz, dz. cyt.

¹⁰ T. Maruszewski, E. Ścigała, dz. cyt. s. 41. Por. A. Jakubik *Zaburzenia osobowości* Warszawa 1997 s. 73-74; a także E. Loftus, A. Ketcham *The Myth of Repressed Memory* New York 1994 s. 82-85.

¹¹ W interpretacji B. Baczkki dylematy Rousseau, znacznie bardziej doniosłe, niż mniemali jego współcześni (oceniający je raczej jako dziwaczne niż ważne), oddziaływały – w pewnym zakresie – dopiero na następną generację. Zob. B. Baczkko *Rousseau: samotność i wspólnota* Gdańsk 2009 s. 27-31.

* * *

Tym, co zwraca uwagę przy rozważaniu nowożytnych relacji pomiędzy kulturą (humanizmem) i naturą (sferą ciemną *resp.* demoniczną), jest obfitość „przedstawięń demonicznych” w twórczości XIX wieku. *Niesamowitość, cudowność, demoniczność/diaboliczność*, związane z „czuciem i wiarą”, sytuowane więc po stronie tych, którzy są „blisko natury” (zatem niedostępne jest im „mędrca szkiełko”), zarazem jednak oglądane i opisywane z pozycji uzbrojonego w to szkiełko mędrca, to są romantyczne kategorie obiegowe, tworzące w paradygmacie tej epoki obowiązkowy kod komunikacji kulturowej. Taka obfitość jednoznacznie wskazuje na deprecjację obiektu wspomnianych przedstawięń. Tylko to, co utraciło właściwą sobie moc oddziaływania, może stać się przedmiotem przedstawięń obiegowych. Rzeczy i zjawiska postrzegane jako ważne są raczej tabuizowane – nie należy o nich mówić bez istotnego po temu powodu.

Bez tego sztafażu uczucia są czymś naturalnie ludzkim, a przez tę naturalność bliższym „sferze ciemnej”. Naturalność bywa też synonimem pospolitości, czyli zaprzeczeniem „poetyczności”, niezbędnej romantycznemu humaniście, który głęboko się przejął (ale raczej nie przemyślał) Russowską krytyką kultury jako przyczyną alienacji i pograżania się w nieautentyczności, która ma tworzyć iluzję więzi. „Dzikus literacki” był kreacją godną wielkiej debaty; „dziki *au naturel*” był przedmiotem absmaku: istotą bliższą zwierzęciu niż człowiekowi. Wyraźne tropy tej dwoistości pozostały w literaturze i w języku: czym innym był „dziki” z powieści sentymentalnej i romantycznej powieści, czym innym ten utrwalony w relacjach podróźniczych czy w korespondencji z kolonii, gruntujących schemat *naturalne* \equiv *dzikie* \equiv *zwierzęce*¹². Romantyczny kult uczuć, eksploatujący specyficzną formę aracjonalności, identyfikowanej z „ciemną stroną” *resp.* dzikością/naturalnością, w pełni wyzyskiwał tradycyjną (i oczywiście ustanowioną racjonalnie) opozycję natura – kultura. Oznacza to przyjęcie reguły, że sfera doświadczeń emocjonalnych – i szerzej, sfera przeżyć subiektywnych – winna być przedmiotem ekspresji, nie musi natomiast (i nie powinna) być przedmiotem refleksji. Skoro zaś ekspresja doświadczeń subiektywnych dokonuje się w ściśle skonwencjonalizowanych, „masowych” formach, co więcej, sam materiał doświadczenia jest „umasowiony” i jako przedmiot ekspresji podlega procesowi, który nazwałabym wtórną subiektywizacją, wtedy mamy

¹² E.W. Said *Kultura i imperializm* M. Wyrwas-Wiśniewska (tł.) Kraków 2009 s. IX-XII, 175-181.

do czynienia z inflacją ekspresyjności, wymuszającą stosowanie coraz silniejszych efektów inscenizacyjnych. Inflacja ta dodatkowo odwraca uwagę od treści doświadczenia i pogłębia wspomniany wcześniej problem aleksytymii.

Nie bez powodu wskazuje się, że „(...) zaburzenia występujące u aleksytymików mogą być interpretowane jako skutek działania systemu iluzji oraz zaprzeczeń”¹³. Przedmiotem głównym zainteresowania inflacyjno-ekspresyjnego nie jest doświadczenie podmiotu ani możliwa komunikacja tego doświadczenia, ale tegoż podmiotu „sytuacja sceniczna”¹⁴: on sam wobec realnego lub wymyślnego audytorium. Romantyczna ekspresja zmierza do skondensowania się w geście; zarazem ten sam gest romantyczny, forma, stanowi właściwą „treść” ekspresji. Doświadczenie jako „temat” (zadanie) ekspresji ulega dewaluacji; zarazem też doświadczenie pozostawało jednym z najbardziej „skrytych” fenomenów – dewaluacja dotyczyła więc obszaru najmniej rozpoznanego, najmniej przejrzystego. Definitywne niebezpieczeństwo aleksytymii polega nie tylko na niemożności dania wyrazu temu, co w dziedzinie uczucia/odczuwania doświadczone, ale *de facto* na uczynieniu tej dziedziny nieprzejrzystą, a przez to podatną na wszelkie operacje fingowania.

* * *

Bezpośrednią próbą odzyskania dla ekspresji tego, co doświadczone jest penetracja cierpienia, gdyż „(...) tym, co zostało dotknięte w cierpieniu, jest intencjonalność kierująca się na coś, na coś innego niż ja sam i stąd wycofywanie się ze świata jako horyzontu wyobrażeń; (...) W ten sposób odrzucone ja wydaje się odrzucone ku sobie samemu”¹⁵. Tym bardziej świat przestaje być sceną, gdzie możliwe i pożądane jest fingowanie gestów.

2. W obszarze rzeczywistości niewyraźnej – między apofatycznością a aleksytymią

Człowiek kulturalny, wykształcony według wzorców humanistycznych, byłby zarazem tym samym, który teatralizując podstawowe doświadczenia egzystencjalne, pogrąża je w nieprzejrzystości, w majaku, w wydawaniu się, w przestrzeni, gdzie *życie jest snem*, ale też gdzie *nic nie jest takie, jak wam się wydaje*. Zarazem – kreując potrzebę ekspresji – przy-

¹³ T. Maruszewski, E. Ściagała, dz. cyt. s. 63.

¹⁴ Sytuacja ta nasuwa, niezbędnie, analogię psychoanalityczną – taki stan rzeczy jest charakterystyczny dla zachowań histerycznych.

¹⁵ P. Ricoeur *Filozofia osoby* M. Frankiewicz (tł.) Kraków 1992 s. 56.

czynia się do ich imitowania, tym samym zaś do pogłębienia tej nieprzejrzystości. Dyskursywnie uprzedmiotowioną nieprzejrzystość tego doświadczenia przedstawia jako niezbywalną właściwość światopoglądu tragicznego, aczkolwiek sam światopogląd tragiczny jest wytworem dokonanego wcześniej uprzedmiotowienia. Tym, co może doprowadzić do destrukcji przedstawiony schemat, jest bezpośrednio, prerefleksyjne doświadczenie (doznanie) cierpienia.

* * *

Milan Kundera zauważa: „Cierpię – jestem”; bez żadnego *ergo*, jak w słynnym *cogito, ergo sum*. Nie ma chyba w ogóle środków, by zaradzić tej bezpośredniości¹⁶. A jednak wbrew oczywistości tej konstatacji pozostaje mniej oczywiste spostrzeżenie, że również cierpienie jest moderowane „kulturowo”, dokładniej – że tak jest uwarunkowane doświadczanie cierpienia i że tam, gdzie kultura uprzywilejowuje pewne jego postaci, tam ich doświadczenie jest mniej dotkliwe. Wydaje się jednak, że w takich próbach zapoznaniu ulega to, co pośrednio wskazuje Ricoeur, mianowicie zaangażowanie w cierpienie nie samej tylko świadomości, ale całej istoty psychofizycznej¹⁷. Jeśliby wstępnie przyjąć nawet (czego Ricoeur nie czyni, ale bliski tej identyfikacji jest Heidegger), że pierwotnie cierpienie jest identyczne z doświadczeniem bólu, to ma rację Kundera, kwitując takie usiłowania mediatyzacji cierpienia: „Fundamentem ja jest nie myśl, lecz cierpienie, uczucie najbardziej podstawowe ze wszystkich”¹⁸.

Doświadczenie cierpienia to – poza odmową uczestnictwa w dyskursie światopoglądowym – również doświadczenie własnej jedności w cierpieniu, pewność, że jest to stan, w którym obowiązuje Leśmianowskie „nikt nikogo nie usłyszy / Nie pomoże nikt nikomu”. Wznowienie procesu komunikowania może nastąpić na innych zasadach niż te, które oferuje tradycyjny dyskurs. Pytanie, co trzeba zrobić wcześniej, aby ten dyskurs był możliwy.

W obszarze sztuki, pochłonięci na długo estetycznym formalizmem, także odjeliśmy sobie możliwość zgłębiania „sfery ciemnej”. Owszem, robili to twórcy – jakby w intuicyjnym „wglądzie” (rozumianym na sposób psychoanalityczny) w nieuchronność katastrofy, jednak tym intuicjom

¹⁶ P. Ricoeur, dz. cyt. s. 56.

¹⁷ Koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej nadal wzbudza pewne zastrzeżenia przede wszystkim z tzw. perspektywy kulturologicznej, z której apriorycznie kwestionuje się istotność „komponentu fizycznego”.

¹⁸ M. Kundera *Nieśmiertelność* M. Bieńczyk (tł.) Warszawa 1996 s. 229.

i idącym w ślad za nimi wysiłkom odmówiono wartości poznawczej¹⁹. Nawet możliwą już naówczas pomoc dyskursywną – bo bez względu na wszelką (zwłaszcza zasłużoną) krytykę tym była koncepcja psychoanalityczna – udało się zmarnować na zupełnie nieuprawnione i niepotrzebne dociekanie indywidualnych „analitycznych” przypadków twórców²⁰. Pozwoliliśmy więc sobie pozostać przy nieskrępowanej racjonalności, pewni jej mocy, acz nieświadomi, że nie wiemy, na co patrzymy. Humanistyczny optymizm oraz fundująca go wiara w nadrzędność, wręcz ostateczność racjonalności uczyniły z całej społeczności wzorcową wręcz społeczność aleksytymiczną. „(...) aleksytymicy mają ograniczony dostęp do własnych emocji, nie mogą przy odtwarzaniu własnych wspomnień wykorzystywać oznakowania emocjonalnego informacji znajdujących się w pamięci. Ich pamięć wypełniona jest głównie zapisami zdarzeń, które traktują oni jako neutralne lub obojętne. Można zatem oczekiwać, że będą oni napotykali większe trudności przy przywoływaniu zdarzeń z własnej biografii, nie będą mogli korzystać z ułatwienia wynikającego ze wzrostu wyrazistości niektórych zapisów pamięciowych”²¹.

Z tym przeświadczeniem, że wiedzieć coś o sobie, to wiedzieć o faktach, że poznać siebie, to umieć przedstawiać fakty, że znać innych, to umieć „opowiedzieć” o nich przez uporządkowane przedstawienie faktów, racjonalny człowiek Zachodu trwał, ignorując wszelkie uchybienia racjonalności. Jeśli o nich mówił, to jak o faktach właśnie – urągających logice, nawet powszechnemu zdrowemu rozsądkowi²² – a zatem pomniejszych i niemogących mieć większego znaczenia. Istotna treść tych zachowań i zdarzeń, osadzona w generujących je i napędzających emocjach, pozostała poza słowem – niewyrażona.

Na chwilę przed kulturową katastrofą humanizm, o którym Heidegger stwierdzał, że jest zakorzeniony w antropologii pokartezjańskiej, ignorującej metafizykę, okazał się zupełnie niezdolny nie tylko do wyrażenia, wprost do rozpoznania wzrastającego znaczenia „sfery ciemnej”, choć ta była już „z imienia” nazwana „podświadomością”. I być może niekoniecznie trzeba było zawracać do metafizyki, jak chciał Heidegger,

¹⁹ Do tego zagadnienia powracałam kilkakrotnie, najobszerniej w *Przekroczyć estetykę. Tragiczność jako kategoria transgresyjna w poezji i muzyce* Kraków 2000.

²⁰ Bardzo zły przykład dał S. Freud, wykorzystując swoje hipotezy oraz dzieła Leonarda da Vinci do „badania przypadku” artysty. Można odnieść wrażenie, że ten chybiony projekt (obciążony wszystkimi możliwymi błędami proceduralnymi) bardzo skutecznie zniechęcił do używania dorobku rozwijającej się psychologii w interpretacji twórczości artystycznej.

²¹ T. Maruszewski, E. Ściagała, dz. cyt. s. 74-75.

²² G. Mann *Ludzie myśli, ludzie władzy* E. Paczkowska-Łagowska (tł.) Kraków 2001 s. 46, 117-123.

aby zdołać „przeświecić” to, co w perspektywie czysto humanistycznej, pokartezjańskiej i antypsychologicznej, nie mogło być zrozumiałe. Dlatego też musiało pozostać poza dyskursem.

* * *

Czas cierpienia, który zakwestionował całą tradycję kultury, ale przede wszystkim podważył pewność, że racjonalność jest bezwzględnie nadrzędna, wyostrzył więc tylko poczucie bezradności wobec tego, co stało się doświadczeniem dominującym. Powszechność tego doświadczenia skutkowałą zerwaniem komunikacji. Więcej: kwestionowała samą możliwość powrotu do znanych z tradycji form komunikacji. To dlatego Adorno – z nadmiarowym patosem i w niewłaściwej sytuacji – pytał o „możliwość pisania wierszy po Auschwitz”. Przy wszystkich zastrzeżeniach pytanie to ma sens jako pytanie o to, *czym może być wiersz po Auschwitz*; i szerzej – czym może (albo wręcz czym *musi*) być komunikacja po katastrofie tradycyjnego świata, z jego dyskursem, który nie umiał wyartykułować wewnętrznych „demonów” tego świata. Świadomość katastrofy, która się dokonała, i poczucie bezradności wobec *traum* z tego czasu wyniesionych skutkowałą postawą dwojaką: ucieczką/wyparciem oraz „pracą żałoby”.

Wyparcie skłaniało bądź do „zostawienia tych wszystkich okropności”, pokrycia ich milczeniem, odcięcia się od nich, bądź też do zmystyfikowania ich, przetworzenia we wzniosły epos, w odindywidualizowane „oficjalne świadectwo”. Słowem – o ile nawet ten mechanizm obronny nie doprowadzał do całkowitego pogrzebienia traumy w „sferze ciemnej”, to zastępował jej miejsce w pamięci „obrazem idealnym”: walki ze złem, poświęcenia, bezinteresownej ofiary. Przeżycie zmieniało się w „element dziejów”, czyli część *fetysza historii*²³. Ten mechanizm restytuował dyskurs według starych reguł, w którym niemożliwe było *danie świadectwa* temu, co było treścią *przeżytego*. To wyparcie prowadziło do konstatacji, wielokrotnie zresztą powtarzanych, że takie cierpienie, jakie było udziałem tych, którzy jednak przetrwali, musi pozostać poza horyzontem refleksji.

Droga prowadząca przez „pracę żałoby”, odkryta w sferze dyskursu dość późno, negowała tę właśnie konstatację. Takie cierpienie nie tylko może – ono musi zostać powstrzymane od pogrążania się w „sferze ciemnej”, musi być poddane refleksji, stać się treścią świadomości.

²³ J. Tokarska-Bakir *Historia jako fetysz* [w:] *Tejże Rzeczy mgliste* Sejny 2004 s. 95-115.

Tyle że refleksja, której może być poddane, jest (i musi być) tym myśleniem, „które zacznie się dopiero wtedy, kiedy doświadczymy, że najbardziej zaciekłym przeciwnikiem myślenia jest od wieków sławiony rozum”²⁴. Zatem dążenie do odzyskania sfery doświadczenia i do przyznania jej miejsca w świadomości musiało zmierzać w stronę dotąd nieobecną w dyskursie, ściśle – niemającą w nim własnego głosu. A skoro niemającą głosu, to i niewprawną w wypowiedzi. Powstawała więc kwestia, jak mówić. „Kiedy zbyt długo się ociągamy z braniem odpowiedzialności za rzeczywistość, język, kurcząc się i kołowacując, sam to na nas wymusza. Pewne słowa wychodzą z użycia, a na ich miejsce wcale nie przychodzą nowe. (...) Są doświadczenia, które dokonują spustoszeń w języku. Dlatego każdy, kto mówi, nie chcąc narazić się na zarzut cynizmu, waha się, nim użyje słów, które nie obroniły się, gdy poddawano je próbie”²⁵. Dodać zatem trzeba, że kwestia nadal pozostaje nierozwiązana, niemniej pilna, bo okazuje się, że to, czemu odmówiono miejsca w świadomości, w pamięci i w naturalnym procesie zapominania, wraca w zjawisku nazywanym *postpamięcią*²⁶.

3. Poza słowem, poza ludzką rzeczywistością. Paul Celan

Zdawać by się mogło, że po Szoah jednym z pilniejszych zadań refleksji jest ponowne przemyślenie kwestii odmienności, a także zasadności ideału społeczności homogenicznej i etycznych konsekwencji dokonywanej w jej imieniu selekcji. Ale – rzecz znamienne – centralnym punktem refleksji nad istotą Szoah stała się technologia. Ściślej, Szoah staje się w tej refleksji problemem technicznym: zagadnieniem pierwszoplanowym jest *masowość środków eksterminacji*. Być może w takim wyborze zagadnienia centralnego daje znać o sobie wspomniana tu *postpamięć*: bo też prawdą jest, że jedyną nowością wprowadzoną przez nazistów była technologia. Tymczasem problem jest gdzie indziej: skuteczność eksterminacyjnych technologii, jakkolwiek niekwestionowana, nie jest bynajmniej tym samym, co źródła eksterminacji. Te są z innego porządku niż technologia. Są z porządku moralnego. Posłużenie się wypróbowaną

²⁴ Tamże, s. 216.

²⁵ Taż *O czymś, co zginęło i szuka imienia* [w:] dz. cyt. s. 210.

²⁶ O zjawisku tym oraz o *kulturze posttraumatycznej* zob. Taż, dz. cyt., a także wskazana w bibliografii *Rzeczy mglistych* doniosła praca D. LaCapry *Writing History, Writing Trauma* Baltimore – London 2001.

zasadą unifikacji i przyjęcie jej jako *granicy horyzontu etycznego* doskonale widać w zróżnicowaniu akceptowanych w *universum* nazistowskim norm postępowania oraz stanowionych wedle nich praw. Przedstawianie należących do tego *universum* jako „bestii”, „zwyrodnialców” etc. jest już skutkiem działania mechanizmu wyparcia, przetwarzającego doświadczenia w *fetysz historii* i w tej pracy korzystającego z dobrze znanej opozycji pomiędzy tym, co należy do kultury, a tym, co ma jakoby tkwić w „mrokach natury”, w stanie dzikości. Tymczasem ci nazywani w procesie fetyszyzacji historii (i wypierania traumy) należeli do świata kultury; dziedziczyli *konceptję powszechnego ładu, opartego na jedności oraz obowiązku i poświęceniu* dla realizacji tego ideału²⁷. Doprawdy, Finkielkraut ma rację, twierdząc, że marnie Europa odrobiła lekcje XX wieku²⁸.

„Tym, co dość długo różniło ludzi od innych gatunków zwierząt, było to właśnie, że *wzajemnie się nie rozpoznawali*. Kot pozostaje zawsze kotem dla innego kota. Inaczej było z człowiekiem, który musiał spełniać pewne bardzo surowe warunki, aby nie zostać nieodwołalnie wykluczonym ze świata ludzi. Właściwością człowieka było z początku to, iż zastrzegał zazdrośnie tytuł człowieczeństwa dla członków własnej wspólnoty”²⁹. Problemowi wykluczania refleksja nie pomaga, zwłaszcza gdy jest ona podporządkowana *fetyszowi historii*, a tym rządzi pewnik, że racjonalność jest nadrzędna i tożsama z umiejętnością rejestracji i selekcji faktów. Bywają w tej refleksji momenty szczególne. Podnosi się – nie tylko w kręgach akademickich – jako nadzwyczaj znaczące stwierdzenie Theodora W. Adorna, które dosłownie brzmi: „Jest barbarzyństwem napisać wiersz po Oświęcimiu”³⁰. Ma to być kwintesencja europejskiej reakcji na Szoah: że wstrząs, nieodwracalny rozpad kultury, i że w obliczu tego barbarzyństwa pozostaje tylko milczeć. Półprawdy bywają gorsze od całych kłamstw. Zdanie to kwitowało wiersz Paula Celana *Fuga śmierci*.

(...)

Mieszka w domu ów mąż ten igra z węzami i pisze
i pisze gdy się ściemnia do Niemiec twe włosy złociste Margarete
to pisze i staje przed dom a gwiazdy się iskrzą on gwizdże na psy swe gończe
i gwizdże na Żydów też swych i każe grób sypać pod ziemią
rozkaz nam daje no grąjcież do tańca

²⁷ G. Mann, dz. cyt. s. 76-77.

²⁸ A. Kubiak *Broniąc ludzi przed człowiekiem* „Kwartalnik Filozoficzny” nr 2 (2000) s. 226.

²⁹ A. Finkielkraut *Zagubione człowieczeństwo* M. Ochab (tł.) Warszawa 1998 s. 9.

³⁰ P. Celan *Utwory wybrane* F. Przybylak (tł.) Kraków 2000 s. 354.

[...]

mieszka w domu ów mąż twe włosy złociste Margarete
twe włosy spopielone Sulamit on igra z wężami

On krzyczy grać słodziej tę śmierć śmierć mistrzem co rodem jest z Niemiec
on krzyczy ciemniej pociągać po skrzypcach potem w przestwór wstąpicie jako
dym
potem grób posiądziecie pośród chmur tam nie leży się ciasno
(...)³¹

Ze względu na surowość języka wybieram tłumaczenie Jacka Burasa. Lepiej niż w bardziej „literackim” przekładzie Feliksa Przybyłaka możemy śledzić tu mowę traumy – mowę wiersza, w którym podmiot zdaje tylko raport. Jedyna w tym wierszu metafora odnosi się także do rzeczywistości zewnętrznej. Jedyny stan ducha (on [...] marzy) dotyczy sfery pozapodmiotowej; jest także stanem „zaraportowanym”. Mówiąc za nas, Celan odcina ów zbiorowy podmiot od „świata przeżyć”. Tworzy zapis całkowicie zobiektywizowany, w którym nie ma miejsca na jakiegokolwiek podmiotowe odniesienie emocjonalne. Ten wiersz – w moim rozumieniu – jest zapisem traumatycznego konfliktu pomiędzy niemożnością dotarcia do sfery pozafaktycznej (uczucia obumarły, emocje są poza słowami) i niemożnością milczenia. Pozostaje mówić tylko o tym, co się wydarzało. Mówić obrazy, pozwalać w mowie płatać się obrazom; tworzyć palimpsest mowy. Blisko, choć nie używając tego terminu, był w swoim eseju Jacques Derrida³².

Palimpsestowy charakter *Fugi śmierci* daje materialne doświadczenie nawarstwienia i nieciągłości pamięci. Powracające frazy przynoszą fizyczne odczucie trudu wypowiedziania, choćby tylko pamiętanych „obiektywnych faktów”. „Niektóre wiersze poszerzają zakres naszej świadomości na tyle, że zaczynamy wiedzieć, jednakże wiedza ta może wyrażać się jedynie za pomocą paradoksu, za pośrednictwem języka właściwego najwyższemu i najniższemu stopniowi percepcji, rzadkiemu religijnemu doświadczeniu bądź szaleństwu, które bywa mu niepokojąco bliskie”³³. *Fuga śmierci* to epifania barbarzyństwa, które żywi się kulturą i istnieje dla kultury. Słowa klucze to *dom*, *pisze*, *bawi się*, *marzy*, *mistrz*. Człowiek mieszka w domu, pisze listy do złotowłosej Margarete (może myśli o Goethem?), ma zwykle, ludzkie potrzeby, marzy. Ma też potrze-

³¹ Tenże *Fuga śmierci* J. Buras (tł.) Dostęp: http://www.rajama.net/pliki/czytelnia/?art.=article_paul_celan_poezja.

³² J. Derrida *Szibbolet dla Paula Celana* A. Dziadek (tł.) Katowice 2000 s. 16, 54.

³³ A.H. Rosenfeld *Podwójna śmierć. Rozważania o literaturze Holocaustu* B. Krawcowicz (tł.) Warszawa 2004 s. 73.

by wyższe, świadczące o kulturalnej klasie. Potrzebuje dobrej, mistrzowskiej muzyki. Niemcy to kultura: Margarete Goethego, muzyka, mistrzostwo. Powracające frazy są wysiłkiem szukania słów – jak mówi Joanna Tokarska-Bakir – dla *tego, co zginęło i szuka imienia*. A raczej jest to wysiłek badania, jakie słowa nie są podejrzane, jakie nie zostały zdeprawowane ani zdradzone. Zapewne nie są to słowa wielkie ani te, które miały lepsze miejsce w teatrze czy literaturze niż w życiu. Teatr, literatura (podobnie jak muzyka) to coś, co trauma sytuuje po tej drugiej stronie.

Te cechy są stałą właściwością twórczości Celana. Twórczości, która była pracą żałoby – a więc niezgodą na całkowite wyparcie i niezgodą na fetyszyzację doświadczenia. Według jednak starych kanonów, które uosabiał Adorno, ta mowa traumy była *barbarzyństwem*. Można – pamiętając o konotacjach *naturalnego i dzikiego* – nawet się z tym zgodzić. W imię humanizmu i kultury miejsce *surowego* doświadczenia ofiary pozostawać winno poza słowem. Prawo wypowiedzania go miało być – po dawnemu – odmówione lub przyznane z zewnątrz. Icchak Kacnelson napisał *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie* całkowicie barbarzyńsko – *in crudo*, we francuskim obozie. Tak tworzy się dylematy zastępcze: publikować poemat Kacnelsona czy nie? Czy jest to „świadectiono humanizmu”, czy też to, czym pisanie wierszy po Auschwitz? Co więcej, wypierający traumę, odzegnujący się od niej w imię kultury, mogą czuć się dotknięci językiem, jakim mówi ofiara. Jest w tym świadectiono swoistej deprawacji kultury, która nie dość, że tworzy ofiary, uzasadnia istnienie ofiar, to jeszcze rezerwuje sobie – jakby się nic nie stało – orzekanie o ich prawie do głosu.

Dopiero w refleksji poświęconej niezbędności pracy żałoby – i szerzej: niezbędności pracy nad integracją racjonalności oraz „sfery ciemnej” – pojawia się kwestia istotna: czym są wypowiedzi artystyczne – świadectiona, czym jest t w ó r c z o ś ć p o s t t r a u m a t y c z n a.

Nad całą twoją
 Żalobą: żadnego
 drugiego nieba.

.....

dla ust,
 dla których było ono jednym z tysiąca
 utraciłem –
 utraciłem słowo,
 jakie mi zostało:
 Siostra.

Dla
wielu bogów
utraciłem słowo, jakie mnie szukało:
Kadysz.

Poprzez
tę służę muszę, w przyływ soli,
sponad i spoza, od-
ratować to słowo:
Jizkor.

Tradycja żydowska konsekwentnie podkreśla wagę pamięci i słowa. Wiara w życie wieczne nie unieważnia jej. Brak tej wiary nie odbiera jej znaczenia. Zagłada stała się z konieczności najistotniejszą daną współcześnie treścią tej pamięci, domagającą się świadectwa słowa. Ta treść domaga się również zmiany w uznanych europejskich priorytetach myślenia; swoście „zawłaszcza” dla refleksji pojedynczego człowieka i ustanawia go godniejszym namysłu niż „ludzkość jako taka”. Ale nadal – jakby nic się nie zdarzyło – „Głos Levinasa, Rosenzweiga czy Bubera jest głosem cichym, którego się nie chce rozumieć albo też chce się «zrozumieć lepiej»”³⁴.

Ofiara dała sobie prawo do mówienia we własnym imieniu, własnymi obrazami. I to jest także barbarzyństwo, tzn. coś, co nie mieści się w granicach ustalonych przez kulturę, w tym wypadku – europejską. Ofiara *mówi o sobie*, za siebie, nieproszona o wypowiedź – a więc zachowuje się *jak podmiot*. Nie poddaje się *tematyzacji*, procesowi, w którym będzie *przedmiotem do omówienia*. Ofiara jest aleksytymiczna – odcięta od własnych emocji, nieznajdująca dla nich słów. Jest także nieempatyczna: nie liczy się z tym, że kulturalni ludzie cierpią i wstydzą się *w imię kultury*. Chcą, oczywiście, *zrozumieć* – a żeby zrozumieć, potrzebują *mówić o przedmiocie* swojego cierpienia, swojego wstydu. Nowe wiersze, i nie tylko one – każda nowa wypowiedź tego, komu kultura gotowa była przyznać rolę *tematu dyskusji* – są przeciwko cierpiącym za kulturę. Nowe wiersze nie pozwalają na spokojną refleksję, *jak to się mogło – w samym środku kultury – stać*. Takie wiersze pokazują, jak to się stało; pokazują, że *kultura* także może być narzędziem homogenizacji i wykluczenia, może ustanawiać granice, a to, co istnieje poza nimi, ona sama naznacza jako chaos, „sferę ciemną”. Trwałość tego dziedzictwa dokumentuje orzeczenie Adorna, sytuujące Celana *poza kulturą*. Fetysz

³⁴ A. Kubiak, dz. cyt.

historii, odnosząc niezamierzony sukces, mimochodem pozwala w tym arbitralnym wykluczeniu z kultury dostrzec z wypieranych treści jeszcze więcej.

„(...) Celan przytacza słowa rosyjskiej poetki Mariny Cwietajewej: «Wszyscy poeci są Żydami». Znaczenie tego zastanawiającego stwierdzenia jest, jak rozumiem, takie, że poetycka twórczość zawsze wiąże się z jakiegoś rodzaju cierpieniem, a być może nikt nie doświadcza go mocniej niż pisarze żydowscy – między innymi Heine, Kafka, Else Lasker-Schüller, Gertrud Kolmar, Nelly Sachs i Paul Celan – tworzący w języku niemieckim. Dwoistość takiego przedsięwzięcia zawsze czyniła je wyjątkowo trudnym, a cierpienia związane z wyobcowaniem, wygnaniem, samotność czy brutalna śmierć aż nazbyt często stawały się udziałem wielu z tych pisarzy. Jeśli losem wszystkich poetów jest być Żydami, co można powiedzieć o skrajności losu, który nazaczył życie i śmierć niemiecko-żydowskich poetów?»³⁵.

Adorno wycofał się ze swojej diagnozy po 17 latach. „Wciąż trwające cierpienie ma także prawo do ekspresji, jak maltretowany do krzyku; dlatego raczej mylny byłby sąd, że po Oświęcimiu nie można już napisać żadnego wiersza”³⁶. Powoli, jeszcze przed rozpoznaniem, czym jest właściwie praca żałoby, także wypowiedź cierpiącego zostaje włączona w obręb kultury. Aczkolwiek w kulturze zachodniej pamięć bywa traktowana – zgodnie z diagnozą Nietzschego – jako rodzaj choroby, która „szkodzi żywym (...), czy to dotyczy człowieka, narodu czy cywilizacji”³⁷. Dlatego też w kulturze tej, wobec tego, co przynosi współczesność, najbardziej typową postawą jest zaskoczenie i nikła umiejętność interpretacji współczesności i własnego doświadczenia. Ta niezdolność do rozumienia współczesności jest, jak to widział Marc Bloch, nieuchronną konsekwencją zdrowego zapomnienia o minionym. Ale zdrowo można zapominać tylko o tym, co zostało dopuszczone do świadomości, co „odnalazło swoje imię”. Dopóki wystrzegać się będziemy tej pracy, która z konieczności jest pracą aleksytymika, dopóty będą się błąkać dybuki postpamięci.

³⁵ A.H. Rosenfeld, dz. cyt. s. 68.

³⁶ Th.W. Adorno *Dialektyka negatywna* K. Krzemieniowa (tł.) [cyt. za:] P. Celan *Utworthy...* wyd. cyt. s. 354.

³⁷ F. Nietzsche *Z genealogii moralności. Pisma polemiczne* L. Staff (tł.) Warszawa 1983 s. 48.

„Lost Words, Betrayed Words”.
20th Century Poetry: Remedy or Alexithymic Record?

Contemporary interdisciplinary research on human emotions makes questionable for good one of the key axioms of cognition: the axiom of autonomy and the primacy *ratio*. The weaker version – by those research thesis – of the autonomy of reason are “suspicious”. These suspicions cannot be treated similarly to the “Freudian suspicion”. Cognitive studies, focused on cognitive processes, including the processes of memory (and memory function), have demonstrated both disturbingly close (with the traditional perspective) correlation between the “irrational” and “rational” and the indispensability of “irrational” for the functioning of the “rational”.

Couldn't be considered that these studies do not exist – it would be ignoring a significant part of modern knowledge about man. The results of this knowledge to make us reflect a new on the basic insignia, and hierarchies, in force in our culture. By those studies much of it appears to be a “alexithymic culture”... and it is not indifferent either to individuals or communities. Nor for the humanity sciences: if the passions and emotions, traditionally are placed below reflection, are directly related to what and how we learn, what and how we remember, finally, as We recall (and if We remember)... then the question of Maria Janion: *do you know that you experienced?* loses the melancholy figure, becomes a dramatic question.

Romana Kolarzowa – e-mail: rkolarzowa@poczta.onet.pl