

Beckett albo gnoza kartezyńska. Wokół Nienazywalnego

„The silence, a word on the silence, in the silence, that’s the worst, to speak of silence... make a place, a little world, it will be round, this time it will be round, it’s not certain, low of ceiling, thick of wall... perhaps it will be my world, possible coincidence, there won’t be windows, we’re done with windows...”.

Samuel Beckett, *The Unnamable*¹

Tytuł tego eseju można również sparafrazować jako: „Beckett albo kartezyński umysł w schopenhauerowskim świecie”.

Wiadomo, że Beckett rozczytywał się w Kartezjuszu, któremu poświęcił swój wczesny, napisany w roku 1930, poemat pod tytułem *Whoroscope*. Wiadomo też, że chwilę później z równym przejęciem czytał Schopenhauera, przyjmując za swoją jego ponurą diagnozę bytu jako absurdalnego kołowrotu istnień, napędzanego ślepcą i bezsensowną „wolą życia”. Beckett nie zgodził się jednak na Schopenhauerowską wizję sztuki jako nirwanicznej pociechy, która przynosi ulgę w rozpoznaniu powszechnego i nieuniknionego cierpienia. Beckett nie zamierza nikogo pocieszać, gardzi złudnym poczuciem solidarności wszystkiego, co żyje. Wkracza w świat schopenhauerowskiego absurdu z mocnym projektem kartezyńskim, balansującym na granicy „solipsystycznego szaleństwa”². Tak jak Kartezjusz pragnął wywikłać się z matni niepewności i oprzeć na *fundamentum inconcussum* wiedzy absolutnej, tak samo Beckett dąży do uzyskania wiedzy, która z tego młyna istnień wytuskałaby twarde jądro jego Ja i pozwoliła wyrwać się na zawsze z potwornego cyklu życia, z „grozy kolejnego początku” (ibidem, 7).

Historia filozofii przyzwyczała nas traktować eksperyment Kartezjusza jako epistemologiczną grę w poszukiwanie trwałej poznawczej podstawy dla *mathesis universalis*, gdzie absolutne zwątpienie ulega neutralizacji jako chwyt metodyczny – tymczasem może tak być, że już w samym Kartezjuszu jest więcej Becketta, niżby się wydawało historykom filozofii, albo że Beckett odsłania egzystencjalny, dotąd dość powszechnie

¹ S. Beckett, *The Unnamable* [w:] *The Beckett Trilogy: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, London: John Calder, 1994, s. 405. Dwie pierwsze powieści wydano po francusku w roku 1951, trzecią w roku 1953, wszystkie zaś po angielsku, w tłumaczeniu samego Becketta, kilka lat później – odpowiednio: 1955, 1956 i 1958. Z trylogii tej po polsku istnieje tylko *Molloy* w przekładzie Antoniego Libery i *Malone umiera* w przekładzie Marka Kędzierskiego (Kraków 1997). Wszystkie fragmenty *Nienazywalnego* w tym tekście tłumaczone są przeze mnie. Odtąd *Nienazywalne* jako N.

² Zob. S. Beckett, *Molloy i cztery nowele*, tłum. A. Libera, Kraków 2004, s. 52. Dalej w tekście *Molloy* jako M.

lekceważony, aspekt kartezjańskich medytacji³. W swoich notatkach do *Nienazywalnego* Adorno zauważa, że ów „traktat”, lokujący się w sferze nieoznaczoności między literaturą a filozofią, stanowi „parodystyczną krytykę myśli Kartezjusza”, w której parodia nie oznacza wcale destrukcji, lecz przeciwnie, umożliwia krytyczne ocalenie pojęć, które dziś nie mają już racji bytu w swej wykładni tradycyjnej⁴. W ocalającej parodii Becketta, którą Adorno nazywa „filozofią resztki” (*Residualphilosophie*), ego kartezjańskie przeżywa zabieg redukcji nie jako suwerenny fundament, lecz jako śmieciowa pozostałość (Dreck) – ale, mimo wszystko, przeżywa. Podczas gdy idealistyczna wykładnia cogito rozwiewa się w powietrzu razem ze wszystkimi pewnikami ery nowoczesnej, ten „śmieć”, ledwo odróżnialny od nicości, żyje dalej. Dla Adorna to właśnie ta minimalna różnica, ta nie całkiem negatywna nicość, pozostająca po całym procesie redukcji, okaże się miejscem najbardziej brzemiennym w nadzieję: „wszystko tu – mówi w wykładzie na temat Becketta – krąży wokół pytania, co właściwie zawiera ta nicość; pytania o, by tak rzec, topografię pustki. Dzieło to jest realną próbą pojęcia nicości taką jaką ona jest, czyli jednocześnie nigdy jako tylko nicości”⁵. A w komentarzu do końcówki *Nienazywalnego* dodaje:

„Czy nicość jest tym samym, co nic? [*Ist das Nichts gleich nichts?*] [...] Odrzucić trzeba wszystko, ponieważ nadzieja pojawia się dopiero tam, gdzie nic nie zostało zachowane. Osobliwa pełnia nicości. Oto powód nastawiania na punkt zero” (ibidem).

Osobliwa pełnia nicości, która nie pokrywa się sama z sobą, rozchodzi się: nicości dynamicznej, w tajemniczy sposób nietożsamej z ową uspokojoną nicością, określaną w tradycji filozoficznej mianem *Indifferenz*, zasadą odróżnicowania i obojętności. Ta osobliwa pełnia to również nadzieja na nowy początek – albo nowy koniec – jaki mogłaby podjąć owa śmieciowa resztką, wyrzucona ze „świata żywych”, ale też niewyklątna w jego schopenhauerowski skandal. Wyłania się ona w twórczości Becketta jako *thema*

³ Tym, którzy twierdzą, że hipoteza złośliwego demona jest zwykłym chwytym retorycznym, trzeba przypomnieć o słynnym śnie Kartezjusza z 10 listopada 1619 roku, w którym śnił on o zimnym wietrze, rozwiewającym wszystko i ogoławającym świat do nicości. W wietrze tym – Beckett w *Whoroscope* wspomina o nim jako *evil wind* (wers 75.) – Kartezjusz wyczuł niepokojącą obecność „ducha” albo „obcej inteligencji”. Tak przynajmniej twierdzi pierwszy biograf Kartezjusza, niejaki Adrien Baillet, na którego *La Vie de Monsieur Descartes* (1691) Beckett oparł swój poemat (*Whoroscope*, Paris 1930). Co ciekawe, „zły wiatr” to jedna z ważniejszych metafor gnozy manichejskiej, którą na południu Francji wyznawali u schyłku średniowiecza katarzy (do dziś w Langwedocji mianem *le vent mauvais* określa się wiatr północny, zwiastujący nadejście zimy).

⁴ Po napisaniu entuzjastycznego eseju na temat Kończówki Adorno planował stworzyć także tekst o *Nienazywalnym*, które przeczytał w niemieckim przekładzie w roku 1959. Tekst ten nigdy nie został napisany, pozostały po nim tylko notatki, zamieszczone w *Frankfurter Adorno Blätter*, które tu cytuję za artykułem Shane Weller’a *The Art of Indifference: Adorno’s Manuscript Notes on „The Unnamable”* [w:] *The Tragic Comedy of Samuel Beckett. Beckett in Rome 17–19 April 2008*, pod red. D. Guardamagna i R.M. Sebellin, Rome 2009.

⁵ Zob. S. Weller, *The Art of Indifference...*, op. cit., s. 226. Dodaję także, że choć cytuję uwagi Adorna na temat *Nienazywalnego* za Wellerem, to zupełnie nie zgadzam się z jego interpretacją owej nicości u Becketta, której nadaje on – najwyraźniej za Blanchotem i jego wpływową wykładnią z *Le livre a venir* – cechy *Indifferenz*, czyli uspokojonego odróżnicowania, *neutralum* i obojętności. Ten ostatni pisze w rozdziale poświęconym *Nienazywalnemu*: „*Nienazywalne* opisuje kondycję doświadczenia pustoszonego przez to, co bezosobowe; zbliża się ono do słowa neutralnego, które mówi się samo i które przenika tego, kto je słyszy, bez jakiegokolwiek intymności, a jednocześnie nie daje się zatrzymać, ponieważ jest nieskończone, nieustanne” (M. Blanchot, *Le livre a venir*, Paris 1959, s. 290). Nie sądzę też, by o taką interpretację chodziło Theodorowi Adornowi, choć niestety na szczegółowe wdanie się w ten spór nie mam tu miejsca.

regium od samego początku. To do niej aluzję czyni Celia, bohaterka *Murphy*'ego (pierwszej powieści wydanej w 1938 roku): *silence not of vacuum, but of plenum*.⁶ I to z pewnością do niej odnosi się „zagadkowa uwaga Becketta”, którą ten wyraził podczas spotkania z Adornem w Berlinie, 23 września 1967 roku, mówiąc, że „w tej czystej negatywności zawiera się jednak coś pozytywnego” (ibidem, 229).

Jeśli przyjąć za dobrą monetę uwagę Adorna, że parodia nie niszczy, lecz ocala, to rewizja Becketta stawia medytację Kartezjusza w nowym świetle. Niewykluczone, że już sam Kartezjusz żyje *avant la lettre* w schopenhauerowskim uniwersum i jego główna motywacja nie różni się od tej, jaka powoduje Beckettem: znaleźć prawdziwy początek, aby uniknąć grozy fałszywych, kolejnych początków; stanąć na twardym gruncie jakiejś pewności, aby uniknąć wiecznego falowania w morzu bytów, które zaczynają i kończą, by znów, tak samo bez powodu i sensu, zacząć od nowa⁷. Wiedzę ta tradycja zachodnia nazywa gnosis: to poznanie, które jest tożsame z wyzwoleniem. Znajdując prawdziwy początek, znajduje również jedyny prawdziwy koniec. Odkrywając pierwszą nitkę i pierwszy spłot w pogmatwanym dywanie bytu, odkrywa również sposób na jego sprucie, ostateczne rozwikłanie. Gdyby więc czytać Kartezjusza Beckettem (a w końcu dlaczego nie?), okazałoby się, że droga powrotu do świata, którą obiera Descartes w trzeciej medytacji, to pomyłka: w istocie wcale nie chodzi tu o rekonstrukcję, lecz o radykalną dekonstrukcję świata jako gry pozorów. Znaleźć pierwszą nitkę, pociągnąć za nią i spruć tę całość, pozornie tylko solidną, tkankę rzeczywistości, która ukrywa fuszerkę za zasłoną złożoności – oto właściwy cel medytacji jako duchowego ćwiczenia gnostyka. „Te rzeczy, które się wydarzają, muszą mieć się komu wydarzać – ten ktoś musi położyć temu kres” (N, 391; moja emfaza – A.B.-R.). Kartezjusz poszukuje więc absolutnej pewności, by dobrze zacząć – Beckett zaś potrzebuje, o ile to możliwe, jeszcze bardziej bezwzględnej pewności, by móc skończyć na dobre.

Parodia gnozy

Beckett nie jest jedynym myślicielem, któremu intuicja podpowiada, że wiedza kartezjańska więcej ma w sobie z gnosis niż z pewności poznawczej *more geometrico*: drugim takim śmiatkiem idącym wbrew akademickiej historii filozofii jest Hans Blumenberg, niemiecki filozof, prawie rówieśny Beckettowi i tak jak on opętany ideą gnozy, zwłaszcza

⁶ Zob. S. Beckett, *Murphy*, London 1957, s. 148.

⁷ Hipoteza ta nie jest wcale aż tak szalona, zważywszy, że bezpośrednim uczniem Kartezjusza, a zarazem jednym z ulubieńszych filozofów samego Becketta, był Arnold Guelincx, flamandzki stoik-okazjonalista, którego wizja jednocześnie całkiem zdeterminowanej i całkiem bezsensownej natury w dużej mierze już antycypuje Schopenhauera. To właśnie z *Notatek do etyki Guelincxa* Beckett zapożycza w *Nienazwalnym* obraz ludzkiej duszy jako zamkniętej na statku, który na pełnych żaglach pędzi na zachód, ale zarazem wizję duszy zdolnej odbyć na tym statku wędrowkę odwrotną, na wschód, czyli przeciwstawić się naturalnemu biegowi do zatracenia i osiągnąć oświecające *lux ex oriente*. Beckett wprawdzie odwraca ten obraz z typowo gnostyckim poczuciem humoru: statek przejeżdża na wschód, ku nowemu życiu i wiecznemu początkowi, ludzki umysł zaś wykonuje ruch przeciwny – *Westward Ho!* – ku zachodowi, czyli w stronę śmierci i ostatecznego końca. Na temat sympatii Becketta do Guelincxa i jego związków z innymi filozofami patrz świetny artykuł Johna Fletchera, *Beckett and the Philosophers*, „Comparative Literature” vol 17, nr 1 (Winter 1965), s. 43–56.

nowoczesnej. Interpretacja *Medytacji*, jaka wylania się z *Legitimität der Neuzeit* Blumenberga, okazuje się całkiem jednoznaczna. Radykalne zwątpienie Kartezjusza to nie tylko retoryczny zabieg, mający na celu uwydatnienie absolutnej pewności *cogito*, lecz także realne – i straszne – przeżycie, natomiast hipoteza złośliwego demona, który miesza szyki naszego rozumowania, odbierając nad nim wszelką władzę, to nie „metafizyczna bajka”, ale całkiem realny – i jeszcze straszniejszy – „metafizyczny horror”. Za rzekomą fikcją *genius malignus* ukrywa się bowiem przerażający Bóg kryzysu nominalistycznego, *deus fallax*, który od dawna straszył w gnostyckich herezjach: Bóg tak wszechpotężny, że stojący ponad wszelką ludzką logiką i moralnością, Bóg obojętny na ludzkie losy, a także na los swojego stworzenia, które może on, jeśli tylko zechce, natychmiast odwołać. Jeśli zatem jest On, kapryśny archont tego świata, nic nigdy nie jest i nie będzie pewne: ani istnienie rzeczywistości, które może być tylko podtrzymywany przez Niego z niewiadomych powodów złudzeniem, ani nawet moje istnienie, także wydane na pastwę tej nieprzeniknionej zależności. Kiedy więc Kartezjusz w drugiej medytacji wykrzykuje swoje słynne *ego sum, ego existo!*, to czyni to w obronnym geście performatywnym – wbrew logice zwątpienia, której nigdy nie udaje się racjonalnym argumentem odeprzeć hipotezy *deus fallax*, ponieważ ta, raz dopuszczona do głosu, jest nieobalalna. Na zawsze już koroduje wszelką myśl, odbierając jej zdolność spójnej artykulacji⁸.

W rozdziale zatytułowanym *Teologiczny absolutyzm i ludzka autoasercja* Blumenberg dowodzi więc, że kartezjańskie *cogito ergo sum* to nie tyle akt triumfalnego samoufundowania nowożytnego rozumu, ile raczej pełen niepokoju odruch mający nade wszystko formę samoupewniającego się performatywu *ego existo!* wobec zagrażającej absolutnej potęgi woluntarystycznego Boga, którego Kartezjusz wyobraża pod postacią *genius malignus*. Nowoczesność i jej specyficzna forma gnozy rodzi się z paradoksu późnego średniowiecza, polegającego na tym, że absolutna władza boskiej suwerenności zamiast skruszyć i unicestwić ludzką podmiotowość doprowadziła do jej – najpierw cichej, później coraz wyrazistszej – autoasercji. Dokładnie ten sam proces opisany paradygmatycznie i po raz pierwszy, zachodzi w Księdze Hioba, gdzie podmiot – zdegradowany do roli boskiej zabawki, pogrążony w „pyłe i popiele” – nie ulega ostatecznemu zniszczeniu, lecz przeciwnie: wzmacnia się i konsoliduje. Postawiony naprzeciw absolutnej władzy suwerennej, której nie imają się żadne moralne racje, nie tylko się nie rozpada, lecz także staje się punktem oporu i sprzeciwu. Przy czym, jak zapewnia Blumenberg, nie jest to tylko odległe w czasie rozpoznanie historyczne. Ten hiobowy model autoasercji okazuje się bowiem pewną stałą, typowo nowożytną, strategią radzenia sobie z władzą, czyli „przewycięzania absolutyzmu”, który może przybrać albo wczesnonowoczesną

⁸ Kluczowe dla Blumenberga zdanie z *Medytacji II* brzmi: „Lecz istnieje zwodzieciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem. Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: 'Ja jestem, ja istnieję', musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umyślnie” (R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, tom I, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 31–32).

formę arbitralnych kaprysów „ukrytego Boga”, albo późnonowoczesną formę apriorycznego żądania uległości wobec Struktury –J ęzyka, gdzie zawsze, po lacanowsku, „należy się już do Innego”.

„Pod wpływem ogromnych nacisków wywieranych na ludzki podmiot przez teologię, podmiot ten zaczyna się konsolidować, jednocześnie dostosowując do nowej kondycji. Określając się w relacji do pułapek zastawianych nań przez wolę absolutną, nabiera on elementarnej integralności atomu, którego nie sposób rozbić ani zmienić. Absolutyzm poddaje redukcji wszystko, co podlega jego władzy, zarazem jednak za sprawą teje redukcji odstawia pewne stałe nienaruszalne rdzenie... *lus primarium*, pierwotne prawo do autoasercji, wyłania się na długo przed Kartezjuszem i Hobbesem jako istota nowożytnej samowiedzy – jako antropologiczne minimum w warunkach teologicznego maksimum... Ponieważ jedynym celem teologii była obrona absolutnego interesu Boga, spowodowała ona, że człowiek zaczął interesować się samym sobą, zainteresowanie to doprowadzając do równie absolutnych konsekwencji” (moja emfaza)⁹.

„Ja jestem” Kartezjusza ma więc charakter czysto defensywny, potwierdzający „antropologiczne minimum w warunkach teologicznego maksimum” – i tak należy ów gest rozumieć: wyłącznie jako gest, krzyk rozpacz, w którym z braku jakiegokolwiek innego kandydata wątpliwy znajduje swój punkt oporu będący zarazem punktem oparcia. To bardziej krzyk właśnie niż zdanie, spokojna logiczna propozycja (*propositio*), ponieważ wikła się ono w język, który w całości należy do „złośliwego” Innego. Kiedy więc Ja, doprowadzone do skrajnej desperacji, zdobywa się na przedśmiertny krzyk, w którym oznajmia wbrew wszelkiej logice swoje istnienie – Beckett w *Nienazywalnym* mówi o cichym pisku, jaki wydaje żaba cięta lancetem – słowa, które wybiera, by przemówić artykułowanym głosem, wymykają się, tracą sens. Nawet tego nie można powiedzieć: *ego sum*, *ego existo*. Nawet „Ja jestem” należy bez reszty do Innego. Jak w znanym aforyzmie Kafki, doskonale oddającym horror tego gnostyckiego rozpoznania: „Słowo *sein* oznacza w języku niemieckim dwie rzeczy: ‘istnieć’ i ‘należć do Niego’”¹⁰. Beckett i Blumenberg, radykalizując kartezjańskie wątplenie w duchu gnostyckim, dodaliby: w każdym języku. W języku jako takim. „I’m in words, made of words, others’ words...” (N, 386) – „Jestem w słowach, uczyniony ze słów, ze słów należących do innych...”.

Najlepiej zatem milczeć. Krzyknąć raz, a potem zamilknąć na zawsze; zerwać wszelkie konszachty z Tym, który przywiódł nas do krzyku rozpacz, nadużywając swojej władzy. Okopać się w sferze wykreślonej przez ten krzyk, zatknąć w niej flagę „mojności”, zabarykadować przed wszelkim dalszym wpływem. Tak właśnie postępuje Descartes w wizji Blumenberga: pod wpływem zaostrenia relacji między Stwórcą a stworzeniem, dochodzi do nagłej, z pozoru paradoksalnej krystalizacji pojedynczego istnienia, które ostatnim odruchem samoobronnym wyrwa się z matni niszczącej zależności.

⁹ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, tłum. R.M. Wallace, Cambridge 1985, s. 196–197.

¹⁰ F. Kafka, *Aforyzmy. Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze* [w:] idem, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karst, Gdańsk 1993, aforyzm nr 46, s. 304.

Wytrąca się twardy atom milczącej autoasercji (*Selbstvergewisserung*), który w tym akcie separacji zrywa wszelką komunikację, a tym samym odłącza się od tego wielkiego łańcucha istnień i znaczeń, jakim jest język. To asertywne, oderwane kartezjańskie ego mogłoby milczeć, a jeśli mówi, to nie w celu komunikacji: jedynie używa języka, tak jak używa każdego innego narzędzia wyłącznie dla swych własnych praktycznych celów. Posuwa się po omacku, w ciemności, drogą prowizorki i hipotezy, po samym tylko rewersie zwątpienia – a jednak się posuwa, już bez oglądania się na Niego. Nawet więc jeśli język w całości należy do zwodniczego *deus fallax*, to kartezjańskie ego używa go tylko w takim zakresie, w jakim samo może nad językiem zapanować: samo stymulując znaczenia, a następnie weryfikując je w praktyce. „Tyle mamy wiedzy, ile mamy władzy” – powie Francis Bacon i ta smutna w gruncie rzeczy konstatacja na zawsze przypieczętuje granice nowożytnego myślenia, które nigdy nie stanie się niczym więcej, jak tylko *vice turned into virtue*, wadą z konieczności obróconą we względną zaletę, czyli asercją heroicznie wyciśniętą ze skrajnej, logicznie nigdy nie usuniętej, wątpliwości.

Gdy u Blumenberga radykalna negatywność obraca się w paradoksalną możliwość asercji albo samoutwierdzenia (*Selbstbehauptung*), w beckettowskich wariacjach na tematy kartezjańskie zwrot ten albo w ogóle jest niemożliwy, albo tylko chwilowy. Obaj, Kartezjusz i Beckett „patrzają negatywności prosto w oczy” – to czyni ich myślicielami nowoczesnymi wedle definicji Hegla – ale obu przedstawia się ona nieco inaczej. Dla Descartes’a negatywność jest jak wstęga Möbiusa, która odstania zaskakujące przejście: Ja, które „zerwało więzy miłości i zamieniło je w pęta”¹¹, teraz tymi pętami szarpie, w ten sposób potwierdzając swoje istnienie. Wykorzystuje zależność, której nigdy ostatecznie nie zrywa, do tego, by w samym środku zwątpienia, poczucia, że jest zwodzone i oszukiwane, tym mocniej przekonać się o tym, że – jednak – j e s t. Z pewnością – rozumuje Ja kartezjańskie – istnieje sprawca tego zamieszania, który nie jest mną, bo przecież ja bym siebie nie oszukiwał. Istnienie okazuje się więc relacyjne, heterologiczne, wyrosłe na gruncie zależności – choć już niekoniecznie przybiera ono, jakby chciał Jean-Luc Marion, postać dialogu¹². Kartezjańskie Ja podtrzymuje się w istnieniu dzięki

¹¹ To zdanie z *Renu Hölderlina* (w przekładzie Anotniego Libery) znakomicie oddaje agnostyczną aurę epoki nowoczesnej, która nabrała podejrzliwego stosunku do metafizycznej zależności i przestała ją przeżywać jako jednoznacznie „życiodajną”, co Hölderlin, jako rasowy niemiecki romantyk, oczywiście konstatuje z wielkim żalem.

¹² W eseju „Solipsisme ou altérité originaire de l’ego? Relecture de la Meditatio II”, AT VII, s. 24–25 Jean-Luc Marion wskazuje na relacyjny charakter deklaracji *ego existo*, dowodząc tym samym, że kartezjańskie *cogito* od początku nie jest solipsystyczne. Jednocześnie jednak usiłuje on dowieść, że relacja ta przybiera postać „interpelacji i dialogu”, w której zależność od Boga–Innego przeżywana jest jako pozytywne źródło istnienia ego. „Je suis s’il me trompe, cela implique que je ne suis que s’il me trompe, donc s’adresse à moi, m’interpelle, me suscite. L’existence certaine résulte de mon interpellation par ce qui, bien qu’incertain, la précède pourtant” (cytuje na podstawie manuskryptu przedstawionego przez Mariona do dyskusji, która odbyła się w Krakowie w grudniu 2008 roku). Ta marionowska lektura Kartezjusza, w której zanika agonistyczny moment relacji, w istocie wycofuje go z powrotem do Augustyna i jego słynnego *si enim fallor, sum*. Co ciekawe, także Beckett czyta Kartezjusza przez Augustyna w *Whoroscope* (wers 75: *fallor, ergo sum*, to kontaminacja zdań wypowiedzianych przez obu filozofów), ale raczej z intencją odwrotną niż ta, która towarzyszyła Mariorowi. Podczas gdy Marion usiłuje wpisać Descartes’a na powrót w augustyński typ ufnej pobożności, Beckett już samemu Augustynowi przypisuje podejzenie, które swój pełny wyraz znajdzie w gnozie Schopenhauera.

samozachowawczej walce. Kartezjusz, podobnie jak chwilę po nim Spinoza, nie jest w stanie wyobrazić sobie Ja, które działałoby przeciw sobie i swoim interesom; spinozańskie Ja z definicji sprzyja temu, co stanowi jego istotę, czyli *conatus*, pędowi do samozachowania. Oszustwo, możliwość zwodzenia, muszą pochodzić z zewnątrz. A jeśli tak, to Ja, jako zwodzony i oszukiwany, istnieje. Głos, który mnie zwodzi, nie jest mną. Z pewnością.

Tymczasem dla Becketta negatywność jest jak nieskończona spirala, osuwająca się w coraz głębszy mrok: nie czując już na sobie ani „miłosnych więzów”, ani „pęł”, nie doświadczając niszczącej zależności – w sztuce pod tytułem *Eh Joe* idea Boga już nie przeraża, a tylko wznieca *good laugh*¹⁵ – Beckett nie znajduje żadnego, choćby tak paradoksalnego, punktu oporu i oparcia. U Kartezjusza negatywność przychodzi z zewnątrz, jako przeciwnik, wobec którego trzeba przyjąć postawę relacyjną, antagonistyczną, co utwierdza Ja w jego osobnym, wiecznie zagrożonym istnieniu. U Becketta negatywność wyłania się z wewnątrz, z „szaleństwa solipsyzmu”, które z góry uniemożliwia wszelką, choćby najbardziej prowizoryczną konstrukcję. W *Nienazywalnym*, które ten solipsystyczny obłęd doprowadza do ostatecznej skrajności, Ja, po odrzuceniu wszystkich swych awatarów i towarzyszących im opowieści, dojdzie do wniosku – tak samo hipotetycznego, jak wszystkie inne – że to ono samo jest źródłem swojej męki, wywołując ze swych otchłani głosy, których potem nie rozpoznaje jako własnych. I męka ta nigdy nie ustaje, ponieważ ten „szalony solipsyzm” w żadnym sensie nie zapewnia kontroli nad słowami, jaką mogłoby posiadać Ja transcendentalne, panujące nad efektem alienacji w procesie ustanawiania świata:

„Jestem w słowach, uczyniony ze słów, ze słów należących do innych, jakich innych... dokądkolwiek pójdę, spotykam siebie, opuszczam siebie, idę ku sobie, wracam od siebie, nic tylko ja, cząstka mnie, odzyskana, utracona, jestem tymi wszystkimi słowami... (N, 386)”.

Gnostycka wizja, motywująca Kartezjusza, w której Ja staje się ofiarą kapryśnego i nieodgadnionego „zwodzającego Boga”, załamuje się, ponieważ teraz to oto Ja staje się Bogiem, który okłamuje sam siebie: Bogiem samoumęczonym, samo – się – ofiarującym na krzyżu istnienia, pogrążonym w samoniepamięci, bezskutecznie poszukującym dowodu na to, że istnieje. Walcząca, prometejska gnoza „na serio”, jaką uprawia Kartezjusz, ustępuje tu znacznie bardziej ironicznej formule, w której walka zamienia się w upierne samozapasy. Nie wiadomo, po co, dlaczego i jak Ja wywołuje te wszystkie głosy, które z pozoru się odeń odrywają i zgłaszają wobec niego żądania: by się stało, zaistniało, dało początek wszystkiemu innemu. Jak baron Münchhausen, samo wyciąga się z otchłani negatywności ku światłu, choć cel i stawka całej tej bolesnej operacji pozostają nader mgliste. Nie tylko zatem filozoficzny Kartezjusz posiada swój gnostycki cień;

¹⁵ Ten parodystyczny styl, tak charakterystyczny dla Becketta, nie jest jednak jego inwencją. Autoparodia należy do kanonu nowoczesnego gnostycyzmu już co najmniej od czasów Lichtenberga, któremu udało się schłodzić afektowaną atmosferę romantycznej wzniosłości jednym sarkastycznym aforyzmem: „Nasz świat – powiedział – to tylko dzieło jakiejś niższej istoty, która jeszcze nie znała się dobrze na swym fachu” (cyt. za: Balumenberg, *The Legitimacy...*, op. cit., s. 215–216).

także niemiecki idealizm, tę wspinałq maszynę do produkcji bytów, otacza mgła gno-
styckiej dwuznaczności, która pełen wyraz znajdzie właśnie u Becketta. W końcu prze-
cież nowoczesny podmiot transcendentálny korzeniami tkwi w „szalonym Bogu” Jakuba
Boehmego – choć ten w porównaniu z nienazywalnym demiurgicznym Ja beckettowskim
zachowuje się i tak całkiem racjonalnie.

Najważniejszym pytaniem Becketta staje się więc kwestia pochodzenia głosów:
co, jak i dlaczego zakłóca ciszę? A także: co z tego, co wydaje się tylko mną, jest mną
najbardziej? Czy istnieje, gdzie jest to twarde jądro Ja, które mogłoby powstrzymać cały
ten męczący spektakl kolejnych końców i kolejnych początków? I czy ma ono jakiś głos
– nie tylko głos własny, lecz także głos w sprawie niezaczynania niczego od nowa?

„Jestem nimi [słowami] – Beckett «ciągnie dalej» – nimi wszystkimi, tymi, które się łączq i tymi,
które się rozchodzą, tymi, które nigdy się nie spotykają, i niczym więcej, tak, czymś więcej, [wiem],
że jestem czymś całkiem innym, czymś bez słów w pustym miejscu, twardym szczelnym suchym zim-
nym ciemnym miejscu, gdzie nic się nie porusza i nic nie mówi... (N, 386) ”.

To właśnie ta nicość, alfa i omega wciąż ponawianego cyklu, nieustannego krzące-
nia między niczym a wszystkim, i z powrotem: wszystkim a niczym – owego *Schweben*,
które już Fryderyk Schlegel uznał za podstawowy ruch jaźni solipsystycznej, bezskutecznie
poszukującej dla siebie godnego przeciwnika. Po to choćby, by przestać – by wydobyć się
z tej beznadziejnej oscylacji i określiwszy się wobec tego, co inne, zamknąć się wreszcie
w tym „twardym szczelnym suchym zimnym ciemnym miejscu, gdzie nic się nie porusza
i nic nie mówi”. Kartezjusz znalazł swego adwersarza, który ułatwił mu dokonanie aktu
asercji; niemal manichejski dualizm sytuacji, w której Ja musi bronić się przed wszechmoc-
ną władzą *deus fallax*, uprościł mu zadanie ustanowienia Ja w wyrazistej różnicy. Beckett
tymczasem, idąc już za Schleglem i Kafką, czyli podejrzliwą, solipsyzującą dekonstruk-
cją idealizmu, nie może liczyć na żadną z góry daną różnicę: w samoprzelewającym się
Ja panuje wszak doskonała *Indifferenz*, która równa wszystkie różnice do obojętnej nicości.
A jednocześnie przecież liczy na różnicę, ma nadzieję odkryć ją w punkcie zero, czyli tam,
gdzie w nicości w osobliwy sposób nieschodzącej się z samą sobą zachodzi pierwszy, czysty
akt, jeszcze nieskontaminowany późniejszą półbiernością wszystkich innych procesów by-
towych: czysty akt, czyn, prawdziwy początek – który będzie można naprawdę powstrzymać
i uczynić prawdziwym końcem. Chodzi więc o to, by złapać się za rękę, tę nieszczęsną
stwórczą dłoń, zanim ta jeszcze zada sobie ranę; zanim, jak w kafkowskim *Zamku*, wytworzy
się ta półcienista symbiotyczna struktura ofiar i katów, gdzie pozorny dualizm w istocie
ukrywa samoudręczoną i samoudręczającą się jedność wioski i dworu.

Głos środkowy

Zanim jednak beckettowskie Ja stanie się Bogiem, który stanie oko w oko z tajemnicą
własnego samoudręczenia, jest jak kartezjańskie ego, nade wszystko pragnące wyosobnie-
nia i izolacji: ciszy na własną miarę, „własnego zakątka istnienia” (N, 386). Gdyby więc
Kartezjusz był bardziej konsekwentnym gnostykiem, jakim – chyba bez wątpienia – jest
Beckett, to w chwili, w której zamknął się w bezokiennej monadzie *cogito*, powinien był

w niej pozostać: raczej pozalepiać wszelkie możliwe szpary i otwory i w żadnym razie nie ruszać z powrotem ku światu, nie szukać z nim żadnej komunikacji. Tak właśnie rozumie Beckett, u którego izolujące się metodycznie Ja staje się „hermetycznym pudłem”, wewnątrznie wyciszonym, wytłumionym i absolutnie głuchym na głosy z zewnątrz, wzywające mieszkańca owego pudła do zaistnienia, do uczestnictwa w iluzji bytu.

Punktem wyjścia tej wizji jest dualizm absolutnej ciszy i mącących ją głosów, który jednak już za chwilę ulega komplikacji. Okazuje się bowiem, że Ja, aby zamknąć się w hermetycznym pudle i zaznać błogiego spokoju odwiecznej ciszy, samo nieustannie musi gadać. Paradoks głosu wewnętrznego polega na tym, że Ja, mówiąc do siebie, musi wciąż walczyć o izolację, której istotą jest wszak zaprzestanie wszelkiej walki i męki. Kiedy Ja przestaje mówić – męczyć samo siebie swoim głosem – zapomina również być; zapomina bronić się przed naporem zewnątrz a po raz kolejny ulega, pozwalając rzeczywistości na inwazję. W *Molloy*, pierwszej opowieści z „trylogii”, którą wieńczy *Nienazywalne*, Beckett tak opisuje „dialektykę” owego pudła:

„Tak, od czasu do czasu zapomniałem nie tylko, kim jestem, lecz i że jestem – zapomniałem być. I przestawałem być wtedy tym hermetycznym pudłem, dzięki któremu przetrwałem w tak niezmiennym stanie, bo coś się w nim otwierało, a mnie przenikały, na przykład korzenie i łodygi, dawno zeschnięte bąble, gotowe do spalenia, nocne odpoczywanie i przeczuwanie świtu, a potem sam wir planety chyłcej się ku ziemie, ziemie oczyszczającej z tych śmiechu wartych strupów. Albo udzielał mi się nietrwały spokój tej zimy, topniałem wraz ze śniegiem, który niczego nie zmienia, i rosła we mnie groza kolejnego początku. Lecz nie było to częste, na ogół zostawałem w tym hermetycznym pudle, nie znajdującym pół roku ani żadnych ogrodów. I tak też było dobrze. Tyle że w tym zamknięciu trzeba ciągle uważać i stawiać sobie pytania, na przykład: żyjesz jeszcze, a jeśli nie, to od kiedy, a jeśli tak, to jak długo to jeszcze będzie trwało, pytania jakiegokolwiek, aby tylko nie stracić głównego wątku snu. Co do mnie, bardzo chętnie stawiałem sobie pytania, jedno po drugim, tak sobie, dla czystej medytacji (M, 74)”.

Dualizm ciszy, mojej hermetycznej ciszy – i głosu, należącego do nich głosu zewnętrznego, byłby prosty: wręcz manichejski w swej prostocie. Ten manichejski duch ożywia jeszcze waleczne wysiłki Kartezjusza. Jego prostota jest jednak zwodnicza: moje musi wszak przemówić, pożyczyć głos, wyłuszczyć się na rzecz ich głosu, aby móc siebie ocalić – a jednocześnie od razu stracić. „...Wszystko jest winą zaimków, nie ma dla mnie imienia, zaimka dla mnie, cały kłopot bierze się stąd” (N, 404). Samo „ja” jest mylące, ponieważ sugeruje gramatyczną stronę czynną, podczas gdy pożyczka głosu sugeruje domieszkę bierności, której bardziej odpowiada zaimek „on”; dlatego pozycja narratorska w *Nienazywalnym* (podobnie jak w wielu innych dziełach Becketta) nieustannie oscyluje między „ja” a „on”, aktywnością a pasywnością, inicjatywą a rezygnacją, buntem a poddaniem, mobilizacją a ulgą.

Sęk w tym jednak, że oscyluje – a więc nieustannie kręci się, nie mogąc znaleźć dla siebie miejsca jako „głos środkowy”, operujący „pomiędzy”. Dlatego nie ma racji Maurice Blanchot, przeciągając Becketta na stronę neutrum, czyli języka, w którym – jak zdaniem Blanchota u późniejszego Kafki – Ja abdykowało ze swych podmiotowych roszczeń na rzecz obojętnego i obojnaczego „on”. Łagodnie „nie – być”, jakie przynosi

ze sobą ten heideggerowski gest *Gelassenheit*, czyli wyzwolenia – przez – odpuszczenie, nie jest dla Becketta żadną opcją, ponieważ w jego słowniku oznacza ono wyłącznie kapitulację. Ja – on, to zamieszanie zaimkowe, realizujące się w głosie środkowym, jest raczej wyrazem obronnej waleczności, na jaką zdobywa się to coś, „nienazywalne”, zdeterminowane toczyć bój o swoją różnicę. Beckettowi w żadnym razie nie chodzi więc o odkrywanie uroków neutralizacji spod znaku *Indifferenz*; jak już zapowiedziałam na początku, schopenhauerowska nirwana (*Auslöschung* będąca genetycznym źródłem i *Gelassenheit* i *neutrum*), nie jest dla Becketta żadnym wyjściem. Beckett nie zazna bowiem spokoju dopóty, dopóki nie upewni i nie umocni różnicy, jaką sam stanowi – czyli, ujmując rzecz w kategoriach autorskich, dopóty, dopóki nie stworzy nowego idiomu.

Cała twórczość Becketta krąży wokół paradoksalnego statusu tego ni to mego, ni to pożyczonego głosu, *middle voice* między niewidzialnymi „nimi” a nienazywalnym „mną”, a także między „mną” u – ja – wnionym a „mną – onym” utajnionym i realnym; głosu, który nieustannie nawija, podtrzymuje sam siebie we własnym obronnym istnieniu przeciw istnieniu, jakie oferują „oni” i zanieczyszczone „nimi” Ja. Ten głos to mechanizm obronny, który – jak każdy mechanizm obronny – jest jednocześnie przyznaniem się do częściowej klęski: porzucić ową ciszę już oznacza przystąpić do gry pozorów, dokooperować do chóru głosów – ale nie porzucić tej ciszy oznacza uczynić ją zupełnie bezbronną. Freudowskie *Abwehrmechanismen* wprawdzie bronią psyche przed kompletnym kolapsem, ale zarazem uniemożliwiają jej całkowite wyleczenie. Tak samo z owym „środkowym głosem” u Becketta: walczący, uparty, uważny, nieustannie kwestionujący *idiot questioner*¹⁴, rozbrzmiewający w hermetycznym pudle, wypiera wprawdzie inne głosy, ale sam, pozostając głosem, staje na drodze do zbawienia, które leży w doskonalszej ciszy¹⁵.

¹⁴ Tym mianem William Blake określał Kartezjusza, a raczej ten awatar swego racjonalnego Ja, który niczemu nie potrafi zaufać i wciąż zadaje pytania. Podobnie jak Hölderlin, Blake miał za złe Kartezjuszowi instrumentalizację relacji między człowiekiem a rzeczywistością i dążył do odzyskania świata wolnego od pęt i znów pełnego miłości. Ciekawe, że ta sama relacja powtarza się w stosunku Miłosza do Becketta: w *Ziemi Ulro* Beckett występuje jako wyjątkowo męczący *idiot questioner*, który „wytyka garbusowi to, że jest garbaty”, czyli pławi się w nihilistycznych oczywistościach, nie oferując nic pozytywnego, podczas gdy od czasów romantyzmu – Blake’a i Hölderlina – rolę poezji jest zaczarowywać odczarowany świat, czynić go z powrotem „światem do życia”.

¹⁵ Licznym komentatorom Becketta pojęcie *middle voice* wydaje się szczególnie trafnym terminem oddającym ambiwalencję jego charakterystycznego głosu narratorskiego, który nieustannie oscyluje między stroną czynną a bierną, podmiotową a przedmiotową. H. Porter Abbott w swojej książce *Beckett Writing Beckett* pożyczca ów termin od Rolanda Barthesa, który w tekście z roku 1966 argumentował, że dziś słowo „pisać” stało się czasownikiem nieprzechodnym, a więc właśnie czasownikiem w trybie środkowym – podobnie jak słowo „umierać”, w którym również nie sposób oddzielić od siebie jasno strony biernej i czynnej (co sprawia, że nie daje się odeń utworzyć imiesłowu „umierany”). Skojarzenie to tym bardziej pasuje do Becketta, u którego środkowa „nieprzechodność” głosu wyrażać ma nie tylko ambiwalentną pozycję samego mówienia i pisania, lecz także życia i umierania, czyli procesów „bez głowy”, pozostających poza kontrolą czynnych podmiotów, które byłyby w stanie je inicjować oraz – co w tym kontekście ważniejsze – je kończyć. Elizabeth Barry, w tekście poświęconym pojęciu głosu środkowego u Becketta, pisze: „Ta forma czasownika, w której miesza się pozycja podmiotu i przedmiotu, działania i doświadczania, aktywności i bierności, świetnie oddaje dylematy, w jakie popadają beckettowskie postaci. Zresztą, czytelnicy Becketta też zmuszeni są zadawać sobie pytania, jakimi te postaci się dręczą: Czy zdarzenia powodowane są jakąś siłą zewnętrzną, czy też są pochodzenia wewnętrznego (*are self-inflicted*)? Czy istnieją naprawdę, czy są tylko figmentami wyobraźni?”. E. Barry, *One’s Own Company: Agency, Identity and the Middle Voice in the Work of Samuel Beckett*, „Journal of Modern Literature”, vol. 31, nr 2, s. 116. Moja interpretacja głosu środkowego dodaje jeszcze jeden wymiar ambiwalencji, ściśle związany z hipotezą *self-infliction*, czyli „samoudręczenia” charakterystyczny dla mechanizmów obronnych: obrona jest tylko obroną – nigdy nie usuwa źródła cierpienia, lecz paradoksalnie je wzmacnia.

Zastygając w pozycji obronnej, beckettowskie gadające Ja wzmacnia pozycję przeciwnika: głosy jedynie nasilają się, tym natarczywiej żądając uległości. Zarazem jednak owo gadające Ja wzmacnia samo siebie, podobnie jak u Kartezjusza, którego ego uzyskało dowód swego istnienia z istnienia „potężnego adwersarza”. Nawet więc jeśli wszystko jest „koniec końców” – ale ten nigdy nie nadejdzie – tylko „mną”, to w łonie tego „solipsystycznego szaleństwa” coś jest bardziej „mną” niż owe pozostałe dręczące głosy: Ja–on jako mechanizm obronny, Ja–on jako defensywny *middle voice*, który utwierdza się w istnieniu tylko w akcie oporu i antytezy. To Ja wyłania się zawsze już tylko ze środka rzeczy, nigdy na początku i nigdy na końcu, czyli nigdy na kresach-biegunach tego świata, i dlatego też pozbawione jest wiedzy ostatecznej: jego konstrukcja okazuje się chwiejna, hipotetyczna, ambiwalentna, ani bierna, ani czynna – *ad hoc*, prowizoryczna, ze środka. Ale też wyłonienie się tego głosu oznacza moment najwyższego napięcia: w tym „ipsoidalnym”, wszystkim odróżnicującym świecie jedynie ten obronny *middle voice*, jakkolwiek słaby i nieprzekonujący, nastaje na obecność różnicy.

Głos ten nieustannie powtarza „nie, to nie Ja, to nie moje, to nie mój głos”, a więc mówi, by wycofać się z aktu mówienia, odmówić autorstwa i autorytetu głosowi, który usurpuje sobie rolę „vice – istniacza”, *the vice – exister*. Sam zatem będąc głosem, antygłosem, wydaje wojnę głosowi, który go zwodzi i oszukuje, podsuwając mu „kłamstwa, tylko więcej kłamstw”. „Gdybym tylko mógł się przekonać, że żyję, że kiedykolwiek żyłem” (N, 348), gdyby tego rodzaju pewność była możliwa, Ja wolałoby i zadowoliłoby się milczeniem. Ponieważ jednak nie ma tej pewności, ta skądinąd kusząca absolutna cisza jawi się jako otchłań nicości, z której Ja wyrwa się z lęku przed niebytem. Rozdarcie między ciszą, która grozi zanikiem, a pozornym, zbudowanym na kłamstwach głosem istnieniem, Ja hołubi w sobie „marzenie o ciszy”, która wreszcie byłaby bytem dokonanym: „własnym zakątkiem istnienia”, gdzie cisza znaczyłaby już co innego niż ta pierwotna otchłanna *ennoia*. Tym razem znaczyłaby ona naprawdę koniec głosu i realny początek prawdziwej egzystencji: koniec błędu, na jakim opierają się nieuchronnie wszystkie opowieści; koniec fałszywych obietnic, że coś będzie i będzie takie a takie, obietnic składanych przez głosy, które tylko zapowiadają istnienie, ale nigdy go nie czynią; koniec wszelkiej utudy. Ostateczna, wymarzona cisza znaczyłaby wreszcie bycie sobą: dosłowne, czyli obywające się bez słów. Bycie sobą i tylko sobą: w pewnej sobie różnicy, obywającej się bez jakiegokolwiek relacji z innym, nie zanieczyszczonej żadnym odniesieniem czy zapośredniczeniem.

To jednak nigdy nie może być dane, ponieważ wkraczając w tę ciszę, Ja nie ma pewności, czy aby nie osuwa się po prostu w niebyt. A wtedy zdjęte lękiem, w odruchu samoobronnym, znów zaczyna nasłuchiwać, jakiegoś szmeru, jakiegokolwiek – byleby tylko raczej coś niż nic – a potem znów wszystko zaczyna się od początku, od złego początku uwikłanego w złą nieskończoność tej połowicznej iluzji, gdzie bylejakie „coś” nie ma wielu powodów, by uchodzić za lepsze od niczego. Szmer znów zamienia się w głos, głos narasta, rozwidla się, rozmnaża; znów pojawiają się „oni”, ich sfuszowany świat, i znów pojawia się jako antyteza głos, który zapewnia: „nie, to nie moje, to nie Ja”, po raz kolejny odcinając się od uczestnictwa w tym kiepskim spektaklu

byle-bycia. *Da capo al fine*, w wiecznym kołowrocie między niebytem, którego Ja się boi, a bytem pozornym, które Ja nienawidzi – w wiecznym, równie jałowym oczekiwaniu na byt prawdziwy, w którym cisza, przypieczętowana własnym słowem, nie będzie już budzić grozy nieistnienia.

Właśnie to oczekiwanie czyni z Becketta gnostyka cokolwiek nietypowego. Zamiast, jak większość adeptów gnostycyzmu z samym Schopenhauerem na czele, przekląć istnienie i dążyć do śmierci jako jedyne skutecznego wyjścia z ontycznej matni archonta, Beckett ośmiela się podjąć z głosami dyskusję o jakości samego istnienia. Nie marzy wcale o powrocie do ciszy – *ennoi*, owej nieruchomej *Indifferenz*, gdzie nic jeszcze nie istniało, lecz o byciu, w którym wreszcie spełni się, dotąd niczym nie pokryta, obietnica głosu wciąż przecież zapowiadająca istnienie. Wbrew temu, co sugeruje Adorno, Blanchot, a za nimi cała grupa wybitnych krytyków, w tym także John Maxwell Coetzee, Beckett wcale nie upatruje nadziei w śmierci. Przeciwnie, boi się śmierci, choć nie jako „istota z krainy żyjących”, lecz właśnie jako rasowy gnostyk, który obawia się, że śmierć fizyczna nie kończy sprawy; że jest aktem tak samo pól – pasywnym i skontaminowanym, jak wszystkie inne akty życiowe, i nie obiecuje żadnego upodmiotowienia.

Beckettowskie Ja nie chce ani żyć, ani umrzeć – chce tylko dowodu własnego istnienia. Pragnie bytu, który obszedłby się bez słów: dosłowniejszego od wszelkiej dosłowności. Chce uwolnić się od słów, żeby zobaczyć, czy coś w ogóle pozostaje do istnienia: jakaś „istnialna” resztką (*existable remnant*). Zrywa więc wszelkie więzy w akcie coraz głębszej kontrakcji, by poddać bezlitosnemu testowi tę resztkę, jaka pozostaje po odjęciu *all lies*, czyli wszystkich namawiających do istnienia, obcych wpływów. Wyniki testu nie są zbyt zachęcające: resztką ta, pozostawiona sama sobie, „zapomina być” i spontanicznie osuwa się w otchłań, z jakiej niegdyś została wywołana – ku bytowi, choć na razie tylko połowicznemu. Resztką, pozostawiona sama sobie, wcale zatem nie odkrywa lepszego istnienia – pogrzeza się tylko w „zwykłej ciszy” (*usual silence*), czyli nicości obojętnej, pozbawionej różnicy i nadziei. Tylko resztką częściowo skontaminowana, częściowo kolaborująca, pożyczająca głos, żąda dowodu swego istnienia – a wraz z nim żąda istnienia, które nie domagałoby się dowodu.

Encore

Jeszcze raz – i jeszcze raz. Cykl, w jakim zamknięte zostało Ja, jest w gruncie rzeczy o wiele straszniejszy od wszystkiego, co na temat cyklu życiowego ma do powiedzenia Schopenhauer. Za każdym razem – a tych razów jest w *Nienazywalnym* kilkadziesiąt – Ja rodzi się na nowo, reinkarnuje, cierpi, wątpi, dąży, szuka, nie znajduje, usiłuje wrócić do siebie, nie może, i w końcu – ale jest to koniec tylko pozorny – umiera, osuwając się w „zwykłą ciszę”, a więc tak naprawdę ciszę tylko pozorną, która już kipi „odległymi głosami” (N, 413), już cała faluje nowymi potencjalnościami, gotowa je wcielić w kolejne życie. *Encore*, jak mawiał Lacan o nieubłaganiu repetytywnym mechanizmie symptomu: istnienie objawia się tu jako syndrom, życie jako błąd, jako mechanizm, który trzeba powstrzymać. Jeśli „trzeba ciągnąć to dalej”, podsycać pragnienie, to tylko w nadziei,

usiłują przyuczyć Ja do świata, który najwyraźniej urządzony został bez jakiegokolwiek inwencji i po najprostszej linii oporu, czyli zgodnie z zasadą banalnej mechanicznej kompensacji: na każdą truczną jest odtrutka – i na odwrót. Na życie – śmierć; na radość – smutek; na nadzieję – gorzka mądrość – i już się kręci. Trajektorie zegara śmigają, figury przesuwały się, czując w pędzie coraz większe emocje, angażując się w sprawę swojego zaistnienia tak, jakby istotnie było warto; jakby nie był to tylko najtrywialniej zaprojektowany cykl, o jakim naprawdę nie sposób powiedzieć, że jako taki stanowi, zgodnie ze słowami Leibniza, „coś lepszego i trudniejszego niż nic”. Banal tej pozornie stwórczej inwencji odstręcza Ja, które, jak kopista Bartleby, „wolałoby nie...”; raczej wolałoby się nie mieszać w to wątpliwe przedsięwzięcie. „Nie nie, jestem tu bezpieczny, i zabawiam się wystawianiem sobie, kto mógł być mi zadać te nieistotne rany” (ibidem).

A jednak owo Ja wie coś na temat istnienia, co nie pochodzi tylko z „kretyńskich instrukcji” (ibidem) udzielanych przez archontów źle obmyślanego procesu życiowego. Wie, albo i nie wie, często zapomina, zapomina też, co takiego zapomniało, po czym znów sobie jakby przypomina, mgliście i bardzo niepewnie. Ale to niejasne przypomnienie, czym mogłoby być istnienie, ta migotliwa anamneza, jest jedynym powodem, dla którego Ja wdaje się z archontami w spór i nie kupuje ich „głupstw” (*rubbish*).

„Powiedziałem już, że tu wszystkie rzeczy prędzej czy później powracają, nie, właśnie chciałem to powiedzieć, ale ugryzłem się w język. Bo czy nie jest możliwe, że to się nie odnosi do spotkań? Jedyne spotkanie, jakiego byłem świadkiem, dawno temu, nigdy się nie powtórzyło” (N, 299).

Czym było to uprzywilejowane *encounter* i dlaczego wymknęło się ono temu mechanicznemu cyklowi, każącemu wątpić w realność tego, co się tylko powtarza – tego nie wiadomo i Ja już więcej o nim nie wspomni. Ale dzięki temu spotkaniu „coś się skończyło” (ibidem), budząc tym samym nadzieję, że koniec jest w ogóle możliwy i że istnieje wyjście z labiryntu życia. „Tylko poszukiwanie środków, by doprowadzić do końca rzeczy i mowę, sprawia, że dyskurs toczy się dalej” (ibidem). Wyjście to nie polega jednak tylko na powrocie do nicości, lecz na realizacji istnienia prawdziwego:

„Chcę zamilknąć. Nie tak, jak teraz, żeby tylko lepiej słyszeć, ale naprawdę zamilknąć ze spokojem, triumfalnie, bez żadnego nadrzędnego celu. Wtedy będzie to życie warte życia, życie nareszcie (*a life worth having, a life at last*)” (N, 310).

Mowa, której oddaje się Ja w *Nienazywalnym*, staje się więc czymś w rodzaju antygłosu: odmawiając dołączenia do chóru, który pieje na cześć stworzenia, mówi tylko po to, by obronić się przed napierającą siłą głosów i przygotować się na ostateczne spotkanie z ciszą. To Ja nie zamierza wydawać otwartej walki archontom, z góry odrzuca strategię Prometeusza, deklarując, że „nie ma nic wspólnego między mną a tym nieszczęśliwym, który szczył sobie z bogów, wynalazł ogień, wydobyl z ziemi glinę i udomowił konia, czyli, jednym słowem, zobowiązał ludzkość do wdzięczności” (N, 303). Ten moment prometejski pojawia się także u Kartezjusza, który udaje się na rekonkwistę świata przeciw złośliwemu i kłamliwemu Stwórcy. Ale walka nie jest dobrą strategią, bo choć przynosi drobne chwilowe korzyści, na dłuższą metę okazuje się zabójcza, ponieważ utrwala ramy agonu, a tym samym umacnia przeciwnika. Jedyna sensowna

strategia to unieważnienie: odebranie temu harmiderowi głosów, które wzywają do bytu, wszelkiej prawowitości. Uciszenie. Mówić, przeciw – mówić – aby zamilknąć.

„Czy tego należałoby pragnąć? Tak, tego właśnie należałoby pragnąć, zakończyć byłoby wspa-
niale – nieważne, kim jestem, nieważne, gdzie jestem” (N, 302).

Umrzeć na swój własny sposób

Tyle że – zakończyć nie można. Nawet kiedy udaje się zredukować wszystko – świat, ciało, innych – do jednorodnej szarości, gdzie już zaczyna wykluwać się upragniona cisza, natychmiast wyłania się głos, nad którym nikt i nic nie ma panowania:

„ten głos, który mówi, wiedząc, że kłamie, obojętny na to, co mówi, być może zbyt stary i zbyt zdemencjały, by udało mu się wypowiedzieć słowa, które byłyby jego słowami ostatnimi; ten głos, który wie o swej bezużyteczności i wie to na darmo i który nie słucha siebie, tylko tej ciszy, którą przerywa, tej ciszy, z której kiedyś, być może, przyjdzie znienacka długie czyste westchnienie nadejścia i pożegnania” (N, 307).

Ten głos – czy to aby nie Ja? Czy to nie Ja samo robi sobie te wszystkie rzeczy: „rozrywa mnie, dręczy, napada” (ibidem)? Ja może co najwyżej rozdzieli ten głos, opatrując go kakofonicznym antygłosem, uparcie powtarzającym „to nie jest moje, to nie mój głos, ja nie mam głosu, choć muszę mówić” (ibidem), wdając się tym samym w agon równie nieskuteczny, czy wręcz przeciwnie, jak walka Prometeusza czy Descartes’a. Plan był dobry – wykonanie okazało się niemożliwe.

Czym jest ten głos, który zakłóca ciszę, wszystko stwarza i wciąga w niechciane współnictwo Ja, które „powinno było pozostać w ciszy”? Głos stary i zdemencjały, którego nie stać na żaden porządną wysiłek – ani żeby naprawdę coś rozpocząć, ani żeby z honorem zakończyć, wypowiedzieć słowa finału, powrócić do ciszy. Głos niezdolny ani do kreacji, ani do apokalipsy.

„Niech więc już stanie się światło, to wcale nie musi być katastrofa. Albo niech go w ogóle nie będzie, damy sobie radę bez niego. Ale te światła, mnogie światła, które najpierw wznoszą się do góry, potem pęcznieją, pikują w dół i zanikają z sykiem...” (N, 362).

Ten rodzaj irytującej, hałaśliwej fuszerki jest nie do wytrzymania – mnogie światła, mnogie głosy, na jakie rozdziela się „ten głos”. Przyjemnie byłoby nazwać ten głos głosem Pana i rozwinąć – jak resztą Ja to czyni, wymyślając sobie kolejnego awatara o imieniu Worm, Robak – pełną czarnego humoru gnostycką opowieść o tym, jak „oni” – owe mnogie światła – głosy – dręczą Robaka, jednooką, nienarodzoną pneumę, embrionalnie wczepioną w łożo odwiecznej szarości (o „ciepłym, moczowym odcieniu” – N, 361), by wciągnąć go w „zasadzkę istnienia” (N, 345), kazać mu „zameldować się w świetle dnia” (N, 364), poddać go „uczłowieczeniu” (N, 360) i zmusić do dołączenia do chóru piewców, ponieważ Panu „brakuje go do uzupełnienia własnej chwały” (N, 368).

Cała ta wzruszająca opowieść, brzmiąca jak odpowiednio współczesna parafraza *Hymnu o perle*, istny metafizyczny wyciskacz łez – cyklopie oko bezbronny Robak nieustannie płacze – byłaby rzeczywiście wielkim pocieszeniem dla strapionego Ja,

gdyby nie podejrzenie, wciąż lęgnące się podejrzenie, że ono i głos są jednym i tym samym, że to ono, Ja, ponosi odpowiedzialność za cierpienie wszystkiego, co głos zaciąga siłą do bytu. Ale wtedy pojawia się kolejne podejrzenie, że był jest od początku tylko grą pozorów, podobnie jak cierpienie, które rzekomo rodzi – a wówczas nie ma winy, nie ma grzechu, nie ma nic, żadnego zła ani dobra, żadnego nawet ruchu; nic się dzieje, absolutnie niewinne nic. Ja, ukojone w swym solipsyzmie, już oddycha z ulgą, już szykuje się na uspokojenie i wyciszenie – po raz kolejny – kiedy znów odzywa się głos, zrywający spokój sfery *neutrum*, głos domagający się różnicy: „nie, to przecież nie Ja”, i cały cykl zaczyna się od nowa. Cały kolejny cykl wznoszenia się głosu i powoływania świata; następnie odmowy uczestnictwa, cierpienia, redukcji i destytucji, poszukiwania milczącego Ja, skrytego w ciszy niedostępnej dla archontów; aż po moment rezygnacji, w którym wszystko znów zlewa się w masę jednego niewyróżnicowanego Ja:

„...mówią, mówią do mnie, mówią o mnie, słyszę ich, jestem niemy, czego chcą, co ja im zrobiłem, co uczyniłem Bogu, co oni uczynili Bogu, co Bóg uczynił nam, nic, a my nic nie zrobiliśmy jemu, jemu nie można nic zrobić, on nie może nic uczynić nam, jesteśmy niewinni, on jest niewinny, to niczyja wina, co jest niczyją winą, ten stan rzeczy, jaki stan rzeczy, tak to jest, niech tak będzie, nie lękaj się, tak to już będzie, ale jak, kuśtykając naprzód, umierając z pragnienia, poszukując uparcie, czego oni chcą, chcą, żebym był, chcą to tamto, chcą, żebym zawył, poruszył się, wypełził stąd, urodził się, umarł, słuchał, ale słucham, ale to nie wystarczy, muszę jeszcze zrozumieć, staram się jak mogę, nie rozumiem, przestaję się starać, nie umiem się starać, już dalej nie mogę...” (N, 386).

A przecież „te rzeczy, które się wydarzają, muszą mieć się komu wydarzać – ten ktoś musi położyć temu kres” (N, 391). Ale czy rzeczywiście Ja chce położyć kres istnieniu? Czy jest to dogłębnie szczerą motywacją? „Och nieszczęście, czy nigdy nie przestanę pragnąć dla siebie życia?” (N, 393). W tym pytaniu brzmi nie tylko retoryczna ironia. Ja to zarazem „on, który tęskni za pewnością, że żył, póki był żywy” (N, 347), że życie nie zostało tylko wyśnione, sprokurowane, zmajsterkowane na prędcę, że słowo „życie” coś znaczy. To właśnie ta determinacja, by dowieść swego istnienia, za każdym razem wyrwa Ja z jego drzemki, że „zwykłej ciszy”, w jakiej zamiera pogrążone w sennym solipsyzmie – w przerażeniu, że umrze, nigdy przedtem nie żywszy; że ta śmierć również nie będzie prawdziwa.

„Chciałem samego siebie, w mojej własnej krainie, przez własną krótką chwilę, nie chciałem umrzeć obcy wśród obcych, obcy u siebie, otoczony przez intruzów, nie...” (N, 396).

I tak, nie mogąc żyć naprawdę i nie mogąc umrzeć naprawdę, Ja nie ma innego wyjścia jak „zmartwychwstawać i zaczynać od nowa” (N, 393), po raz kolejny inaugurując cały cykl – w imię wciąż niezaspokojonej różnicy.

Tym zatem, co stanowi zacząć każdego kolejnego początku, jest pragnienie pewności, wyodrębniającej coś z obojętnego oceanu bytowania: pewności, że Ja istniało, żyło i że czeka je prawdziwa śmierć. Bez tego pragnienia, nie byłoby teatru pozorów, czyli istnienia na niby, byle – bycia, które nie może się skończyć. Gdyby więc boski umysł, pogrążony w pierwotnej nocy, zapragnął upewnić sam siebie na wzór umysłu

kartezyjskiego, musiałyby rozpocząć cały proces *genesis*, czyniąc stworzenie efektem ubocznym poszukiwania pewności.

Ale też bez tego pragnienia nie byłoby nic – nie tylko tego marnego, źle zrobionego półbytu, lecz także marzenia o byciu prawdziwym, osobnym, wyróżnionym i pojedynczym, o jakim wreszcie z sensem dałoby się powiedzieć: Ja. Nie byłby to byt piękny i bogaty, o jakim zadowolony Stwórca mógłby orzec, że to było dobre – ale jednak, mimo wszystko, lepszy niż nic. Lepszy o tę małą różnicę, której nie zna ani obojętność, z jakiej wszystko się wyłania, ani rozplenione istnienie, które tak samo lekceważy to, co pojedyncze. Mały, ciemny, niepozorny „kątek własnego istnienia”: w różnicy, a mimo to już nie w relacji, „bez okien” i „bez otworów”; w różnicy upewnionej, która po przejściu całej męki samodowiedzenia w końcu będzie mogła spocząć. Jeśli więc jest to śmierć, to z pewnością nie śmierć jako regres do *Indifferenz*, *neutrum* odróżnicowania i obojętności, lecz raczej śmierć, której Freud poświęcił swój najlepszy esej. *Poza zasadą przyjemności*. W tym „traktacie”, równie schopenhauerowskim co *Nienazywalne*, pojedyncze życie, i tak skazane na zagładę, wywalcza dla siebie niemały triumf: *ein eigener Todesweg*, czyli „śmierć na swój własny sposób”.

„Cisza, słowo o tej ciszy, w ciszy, to chyba najgorsze, gadać o ciszy... zrobić sobie miejsce, mały świat, ten świat będzie okrągły, tym razem będzie okrągły, ale to nie jest pewne, z niskim sufitem, grubymi ścianami... być może będzie to mój świat, to możliwy zbieg okoliczności, nie będzie w nim okien, skończyliśmy już z oknami...” (N, 405).

Tylko coś, co naprawdę zaistniało, ma szansę nie powrócić i nie „zmartwychwstać”: na tej wierze opiera się cała Beckettowska nadzieja na zbawienie. To, co naprawdę zaistniało, wyczerpało do końca swoją różnicę, wyczerpało także potencjał bycia; już się zatem nie odrodzi, nie będzie. Własna śmierć, w której Ja dociera do ciszy, uzyskawszy dowód swego byłego zaistnienia, nie jest gwarancją nieśmiertelności. Przeciwnie: to gwarancja ostatecznego końca.

Summary

Cartesian Gnosis. On The Unnamable by Samuel Beckett

This essay, which could have been alternatively titled „The Cartesian Mind in the Schopenhauerian World”, juxtaposes two major philosophical influences which are equally significant in Beckett’s work: Descartes and Schopenhauer. Despite the appearances to the contrary, these two influences do not collide, moreover, they do correspond with each other, producing a new, quite unique quality which in Beckett’s double misreading takes the form of a „Cartesian Gnosis”. This new para-philosophical formula consists in seeking the absolute certainty that would allow the subject to end: not to begin, as in Descartes’ meditations on the „unshakable foundation” of knowledge, but to put an end to the senseless and scandalous spectacle of beings. Paradoxically, in order to stop and never „resurrect again”, the I of the Beckettian narrative has to find

a stable foundation for his own existence, which would help to sustain this negative *gnosis*, i.e. the knowledge how to stop. It is precisely this unending – and unstoppable – quest which constitutes the only theme of *The Unnamable*.



Andrzej Nowakowski, cykl *Sprzeczności* (3)