

Dwudziestowieczność: specyfika i uniwersalność. Problem tożsamości w wybranych utworach Lema i Herberta w kontekście literackiej tradycji

1. Tożsamość w porządkach poznawczych

Mówiąc o porządkach poznawczych dokonuję przeciwstawienia pozasłownej rzeczywistości temu, co jest jej obrazem. Przyjmuję jednak, że istnieją porządki, które przyjmują postać trwale ukształtowanych wzorców: sakralnych lub zdesakralizowanych.

W literaturze początków tych uporządkowań doszukiwałabym się w pochodzącym z IV–III tysiąclecia p.n.e. *Gilgameszu* – sumeryjskim poemacie przez Curtiusa¹ sytuowanym u podstaw literatury europejskiej. Przynosi on dwa rodzaje opisów świata i człowieka, za którymi kryją się też dwa modelowe porządki poznawcze. Z jednej strony znajdziemy tu sobowtórów parę bohaterów związanych ze sobą poprzez odniesienia do mitów kosmologicznych jak słońce i księżyc: wewnątrznie niejednorodni Gilgamesz – w dwu trzecich bóg i Enkidu – w dwu trzecich zrazu, rzecz by należało, zwierzę, spotkawszy się na płaszczyźnie (pozostałej jednej trzeciej) człowieczeństwa i dokonawszy wspólnie rzeczy wielkich ostatecznie wracają w kołowym nawrocie do punktu wyjścia: jeden do Natury („złapany przez ziemię” w momencie śmierci), drugi do Kultury, tej w dwu trzecich boskości – szczególnie gdy mowa o władcy, zapisującym na wieki (pismo, rzeźba) swe imię i czyny (walka, budowa murów obronnych). W ten sposób każdy z bohaterów realizuje w wymiarze przestrzennym zasadę *coincidentia oppositorum* (człowieczeństwo na pograniczu boskości lub zwierzęcości), wzmocnioną dopełnianiem się obu postaci, a jednocześnie w wymiarze czasowym – zasadę cyrkularności.

¹ Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska*, przeł. Jan Błoński, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. Henryk Markiewicz, Kraków 1976, t. II, s. 179–199.

Tymczasem trzeci bohater opisany w *Gilgameszu*, Utnapiszti, jest jednorodnym, rzec można typowym, człowiekiem. Zarazem jednak dynamiczny wymiar jego człowieczeństwa, tj. życie tego protoplasty biblijnego Noego, przedstawione zostanie jako przekroczenie hierarchicznej granicy dzielącej śmiertelników od nieśmiertelnych bogów: w ten sposób nie wraca on do punktu wyjścia, ale osiąga ostateczny punkt dojścia, zarysowując linearny czas (prostoliniowość) – przy podkreśleniu hierarchicznego uporządkowania przestrzeni.

W ten sposób bohaterowie wspomniani ilustrują cztery zasadnicze, nazwijmy je tak, sytuacje paradygmatyczne: przestrzeni traktowanej jako całość (*coincidentiae oppositorum*) i czasu traktowanego jako jednostka nawrotu kołowego (gdzie punkt wyjścia równy jest punktowi dojścia) oraz przestrzeni jako zbioru jednostek wyróżnianych w ramach hierarchii i czasu jako całości zawartej między przeciwstawnymi punktami: alfą (początek) i omegą (koniec). Dwie pierwsze sytuacje konstytuują paradygmat kołowy, dwie drugie – paradygmat linearny. Oba paradygmaty budowane są na zasadzie zwierciadlanych odbić (odwrotna symetria): jednostkowość i całościowość przeciwstawiają się sobie w ramach każdego paradygmatu, w każdym z paradygmatów odwrotnie przypisane czasowi lub przestrzeni, a jednocześnie dwa odmienne rozumienia czasu i dwa odmienne rozumienia przestrzeni (w ramach paradygmatów) dopełniają się wzajemnie, tworząc zestaw czterech tyleż konkurencyjnych co i dopełniających się realizacji.

Paradygmaty jako porządki niesakralne znajdowałyby analogię w opisanych przez Eliadego² mitach jako porządkach sakralnych: paradygmat kołowy stanowiłby odpowiednik mitu archaicznego, a linearny – mitu nowoczesnego. Jednego lub drugiego rodzaju porządki konstytuują „świat przedstawiony” („przedstawiony” nie tylko w literaturze) usiłując uchwycić świat przedstawiany: tę nierozdzielną w istocie jedność czasu i przestrzeni, Kantowską niedostępną „rzecz samą w sobie”. Ta nierozdzielność zresztą zostaje jakoś zaznaczona w momencie, gdy w *Gilgameszu* w paradygmacie kołowym zasadnicza nietożsamość postaci prowadzi do tożsamości ich początku i końca życia tj. wymiaru dynamicznego, natomiast w paradygmacie linearnym zasadnicza tożsamość postaci (typowość) prowadzi do nietożsamości jej istnienia (przemijające życie człowieka zostaje dopełnione boską nieśmiertelnością).

Takie rozumienie związku tożsamości i nietożsamości zdaje się uzyskiwać wsparcie filozoficzne. Arthur Lovejoy zwraca uwagę, że „tożsamość” stanowiąca pojęcie rodem z paradygmatu linearnego czy też, mówiąc jego słowami, z modelu „wielkiego łańcucha bytu” w najbardziej wyrazistej postaci ujawnia się w definicji Leibniza, wedle której tożsamość jest wyrazem zajęcia właściwego, specyficznego miejsca w hierarchii istnień³. Stąd wniosek, że każde przekroczenie

² Mircea Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1998.

³ Arthur O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. Artur Przybysławski, Warszawa 1999.

właściwych granic wprowadza nietożsamość w obrębie tego porządku. Z drugiej jednak strony Gilles Deleuze opisując koncepcję opartą na odmiennej wizji stwierdza: „On sam, wieczny powrót jest Tożsamością, podobieństwem i równością”⁴, z czego wypływa wniosek, że to, co wymyka się powrotowi, co jest specyficzne, niepowtarzalne – mieści się w tym paradygmacie właśnie poza tożsamością. Tak więc sprzeczności w klasyfikacji zjawiska zawdzięczać możemy usytuowaniu go w odmiennych porządkach, domagających się zastosowania odmiennych kategorii opisu (przestrzeń, czas), a przecież bez nich nie możemy się obejść.

Taka sprzeczność na płaszczyźnie poznawczej konieczna do opisanego jedności na płaszczyźnie ontologicznej zauważona została np. przez Platona: „Jedno bowiem jako całość musi być tożsame z sobą, ale jako wielość części różni się od tych części właśnie. Jedno jest więc tożsame i inne, jego tożsamość zawiera różnicę. Co więcej ze słów Platona wynika, że jest ono różne od innych rzeczy i identyczne z nimi”⁵.

Porządki wspomniane realizowane były w literaturze w rozmaity sposób: jako dopełniające się (ale nieprzekraczalne) w *Gilgameszu* czy dopełniające się, ale zhierarchizowane w *Opowieściach Okrągłego Stołu*, jako weryfikujące jeden z paradygmatów kosztem drugiego (Odys i Telemach) w *Odysei*, jako zajmujące miejsce – jeden drugiego (u Hezjoda), jako konkurencyjne, lecz z jasnym zaznaczeniem preferencji (w *Eneidzie*). Razem z nimi we wspomniane relacje wchodziła tożsamość. We wspomnianych przypadkach posiadają jedną wspólną cechę: pokazują realizacje paradygmatów w perspektywie międzyludzkiej, zewnętrznej wobec jednostki.

2. Paradygmaty na pograniczu świata zewnętrznego i wewnętrznego

Potencjalne możliwości aktualizowania się paradygmatów w opisie nie tyle świata zewnętrznego, ile współistnienia świata zewnętrznego i wewnętrznego zostały, jak się zdaje, zaznaczone również dawno.

Przygody, jakie opisuje Odys, są w gruncie rzeczy przygodami, jakich może doświadczyć każdy – choć nie każdy potrafiłby przedstawić je w tym języku obrazów, jakich użył Odys-poeta, a nie wojownik. Bert States mógłby powiedzieć: Odys posługuje się językiem myślenia nocnego, właściwym nieświadomości, a zarazem językiem obrazów i analogii przynależnym poezji z jej tropami⁶. Temu językowi przeciwstawia się język myślenia dziennego, charakterystyczny dla

⁴ Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Warszawa 1997, s. 336.

⁵ Barbara Skarga, *Tożsamość pojęcia i tożsamość bycia. Z lektury Damaskiosa*, (w:) *eadem, Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 24.

⁶ Bert O. States, *The Rhetoric of Dreams*, London 1988.

świadomości, posługującej się tradycyjną logiką przyczynowo-skutkową. Historia Odysa podróżującego opowiedziana została zatem językiem właściwym paradygmatowi kołowemu (i mitowi archaicznemu) – choć można ją przełożyć na język odpowiadający paradygmatowi linearnemu (czy mitowi nowoczesnemu). Ale obok poety dochodzi w tym utworze do głosu historyk zdarzeń, opisujący w realistycznych ujęciach na przykład rozpanoszenie się zalotników czy krwawą jatkę, przygotowaną im przez ojca i syna.

Można by powiedzieć, iż to Homer ujawnia się w dwóch rolach, wiążących go z dwoma odmiennymi paradygmatami, jednak ta podwójna tożsamość może być jedynie przez nas sugerowana, nigdzie nie została przecież zaznaczona jako przejaw jego samoświadomości. W każdym razie, gdy Odys-poeta za pomocą paradygmatu kołowego pokazuje świat wewnętrzny, narrator-epik za pomocą paradygmatu linearnego rysuje świat zewnętrzny.

Przy tym można pokusić się o twierdzenie, że właściwie tylko jedno zdarzenie i jego konsekwencje opisane zostały w *Odysei*, ale opisane zostały w dwu wspomnianych językach i zarazem przez pryzmat odwróconych ról. Tym jednym wydarzeniem jest zemsta ojca na krzywdzicielach syna (lub szerzej – rodziny). W jednym przypadku to Odys jest tym, który krzywdzi: to on oślepił Polifema i od tego momentu zaczynają się wszystkie jego kłopoty, związane z zemstą Posejdona. Ta historia opowiadana jest w języku poezji – i paradygmatu kołowego – jakby krzywdziciel mógł mówić o tym tylko w języku nieświadomości. W drugim przypadku jest dokładnie odwrotnie: to Odys występuje w roli pokrzywdzonego przez zalotników, którzy odpychają od władzy jego syna, traktowanego jak dzieciuch, walczą o zdobycie żony Odysa i, co za tym idzie, o przejęcie jego majątku. Ta historia opowiadana jest w języku „dziennym”, języku świadomości, charakterystycznym dla paradygmatu linearnego. Odyseusz okazując się w jednej sytuacji tym, który krzywdzi, w drugiej pokrzywdzonym – opisany zostaje w perspektywie dwu paradygmatów i dwu tożsamości, z których jedna sytuowana jest w perspektywie wewnętrznej, druga w zewnętrznej.

Znacznie bardziej uświadomioną sytuację dwuparadygmatyczności, która wiąże świat zewnętrzny i wewnętrzny znajdziemy u Cervantesa⁷. Jego sytuacja jako autora jest o tyle niezwykła, że obok niego nieoczekiwanie wyrósł inny twórca – konkurencyjnego Don Kichota i Sancho Pansy, mianowicie Avellaneda. Cervantes przez sam los postawiony został wobec swego zwierciadlanego odbicia. Ten zaś, który nieoczekiwanie został postawiony wobec swego sobowtóra, fałszerza swoich postaci – musiał być już Cervantesem różnym od Cervantesa, który takiej sytuacji nie znał, wyraźnie pytającym siebie o tożsamość własną i swoich bohaterów.

⁷ Miguel de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. Anna Czerny i Zygmunt Czerny, Wrocław 1998. Przytoczenia w tekście głównym wg tego wydania.

Z jednej strony zatem w duchu paradygmatu linearnego przedstawia Cervantesa Prawdziwego, tego, który stworzył prawdziwe postacie Don Kichota i Sancho Pansy, Cervantesa przeciwstawiającego się uzurpatorowi i fałszerzowi, twórcy karykaturalnych, krzywych odbić postaci Cervantesowych. Czy jednak postacie te same w sobie nie są niejednoznaczne?

Główny bohater, Alonzo Quijano dostawiając do wybranego sobie imienia Kichote – „don” kreuje siebie na tego, który zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii – nie tylko społecznej. Biorąc giermka – ustawia go w pozycji niższej. W ten sposób stwarza zaczątki układu hierarchicznego w świecie zewnętrznym, ale nie tylko o hierarchię społeczną tu chodzi. Idzie, oczywiście także o hierarchię metafizyczną. Sancho bowiem myśli o życiu doczesnym (wśród porzuconych rzeczy na drodze jego uwagę przyciąga sakiewka), gdy jego pan o życiu duchowym (w tej samej sytuacji zainteresuje go tylko notatnik). Dobrze tę odmienną ujmą słowa Don Kichota: „Podtrzymuj życie, na którym tobie zależy bardziej niż mnie (...). Ja, Sancho, urodziłem się, aby żyć umierając, a ty, aby umierać jedząc” (II, 531). W ten sposób akcentuje postawę typowego ascety o proweniencji chrześcijańskiej. W innym miejscu, gdy Sancho wygłasza pochwałę snu, pan replikuje: „Śpij ty, który urodziłeś się, aby spać (...)” (I, 198). Rycerz zatem wyraźnie ostrzega: życie fizyczne jest umieraniem duszy (w ten sposób katowanie ciała, tak znamienne dla Don Kichota, jest umożliwianiem jej życia); życie pojmowane biologicznie okazuje się też tylko snem w porównaniu z jawą śmierci tj. wieczności. Zatem duchowo-materialna hierarchia stwarzana przez bohatera kopiuje wszelkie podobne hierarchiczne układy (typu Tomaszowej hierarchii istnień czy opisanej przez Bachtina kultury oficjalnej).

Co więcej, Don Kichot, nie poprzestaje na sobie: chce z całą rzeczywistością postępować podobnie. Rzeczy i zjawiska traktować chce jak słowa, poddające się twórczym zabiegom autora. Wolicjonalna postawa („ja chcę – ty musisz, powinieś myśleć i robić tak, jak ja chcę”) każe mu jedne elementy świata przesuwać w górę w hierarchii istnień (począwszy od siebie, biednego hidalga, przez nędzną szkapę przekształconą w „ognistego” rumaka, Rosynanta, po „przeskoczki” traktowane jak księżniczki czy przestępców – „cierpiących braci”), drugie natomiast nieopatrznie degradować (rzeka Ebro, lwy). Odwracając wektor klasycznej teorii prawdy („adequatio rei et intellectus”) zamierza on traktować prawdę jako *adequatio intellectus et rei*. Usiłując osiągnąć doskonałość – osiąga jednak w zasadzie pustkę: nie darmo większość jego uszlachetniających świat przygód kończy się pogwałceniem bohatera (jeśli nie – co gorsza – „ratowanej” przez niego osoby), a realista Sancho wyruszający na poszukiwanie Dulcynei trzeźwo konstatuje konieczność znalezienia wielkiego NIC.

Słowo „panza” charakteryzujące Sancha, określa także nie tyle jego status społeczny, ile ontologiczny: ‘krągłość, wybrzuszenie’ kojarzy go z kształtem ziemi, ‘kałdun’ – dodatkowo wskazuje na jego cielesność i zmysłowość oraz (ni-

gdy nie niezaspokojony) hedonizm, przeciwstawiający go ascetyzmowi rycerza i – samozadowolenie. Ale przydomek Don Kichote poprzez hiszpańskie słowo ‘quijote’ odsyła nas do trzech znaczeń: ‘obraźliwiec, posępniak’ – określające go psychikę bohatera niechętną światu, jaki jest; ‘naudnik’ – oznaczającego część uzbrojenia, co kieruje naszą uwagę ku spadkobiercom ideologii Chrystusa, rycerzom króla Artura, a więc ku ich światu, jaki, zdaniem bohatera, istnieć powinien; ‘koński krzyż’ – co aluzyjnie nawiązuje do narzędzia męki Pańskiej, czyni to jednak komicznie, zważywszy kategorię tego cierpienia nader kościstego rycerza na nader kościstym grzbiecie końskim. Szczególnie to ostatnie znaczenie uzmysławia paradoksalny i groteskowy charakter realizacji – a raczej dewaluacji – modelu hierarchicznego w świecie zewnętrznym. Wertykalna droga ku duchowości wytyczona przez bohatera doborem giermka i własnego imienia wichruje się i paczy pod ciężarem rzeczywistości, umożliwiając wykrytalizowanie – znacznie bardziej przekonującego – zupełnie przeciwnego porządku.

Po pierwsze fakt, że Don Kichot zaciera swoją cielesność nie znaczy, że jej nie posiada, a nadzwyczaj dobre samopoczucie, jakie towarzyszy mu w podziemiach (swoiste *anastasis*), w jaskini Montesinosa, gdzie inni skłonni byłiby dopatrywać się piekła (cielesne konotacje chrześcijańskie są tu jednoznaczne) i gdzie jego idealna wybranka prosi go o... pieniądze (nic bardziej materialnego), świadczą o swoistym przeniesieniu tego, co wypiera w sobie na świat – i konieczności zjednoczenia właśnie z takim światem. Podobnie dzieje się w przypadku teoretycznie zupełnie cielesnego Sancho, który zdolny jest zachwycić się – w istocie wymaginowanym – niebem, które miał oglądać w czasie podniebnej podróży na Kołkowcu Chyżym (kiedy to na moment nie oderwał się od ziemi) – i gotów by był jego najmniejszy kawałek przyjąć zamiast wspaniałej wyspy. Dopełnianie się dwu bohaterów stanowi zatem sygnał dopełniania się ich także z całością świata na podobnej zasadzie (*coincidentia oppositorum*).

Po drugie warto pamiętać, że w końcu wiejski głupek okazuje się w praktyce życiowej nowym Salomonem, rozsądnym i humanitarnym, gdy tymczasem jego pan, uczony mędrak, okaże się w życiu kompletnym głupcem, nie mówiąc o tym, że człowiekiem okrutnym i bezwzględnym. Toteż ten uważający siebie za szlachetnego rycerz bywa nazywany Don Diabłem. Nie mówiąc o tym, że czasami nazywany bywa Panem Potrawką, a czasami Bykowcem – czym zasygnalizowana zostaje jego rola ofiary lub kata. Pan, który zawita na prawdziwy dwór nie nazwanego z nazwiska księstwa zostanie w gruncie rzeczy ich pomiotłem, gdy tymczasem sługa przeobrazi się w pana (pozornie, oczywiście, pozornie). Przebieg zdarzeń pokazuje zatem metamorfozy bohatera zawarte między przeciwieństwami.

Po trzecie: pominąwszy sam początek i koniec przygód rycerza jego droga to właściwie trzy drogi cyrkularne. Najpierw bowiem widzimy go jako ubogiego

i tak nieznanego hidalga, że nie można osiągnąć nawet *consensusu* co do jego nazwiska: Quijada? Quesada? Quijana? W jakimś sensie Nikt. W pierwszym kole wędrówki, które zatacza jeszcze samotnie, nada on sobie sam nazwisko: Don Kichote, mające wymiar wyraźnie nobilitujący („pan”). W drugim kole przez swego giermka nazwany zostanie Rycerzem Smętnego Oblicza, co zdaje się najlepiej ujmować jego klęski w potyczkach ze światem. W trzecim kole pojawi się jako Rycerz Lwów – znowu sam sobie nada to nobilitujące przezwanie, mające podkreślać jego (domniemane) sukcesy w walce ze światem. I wreszcie na zakończenie pojawi się tożsamość związana z „właściwym”, hierarchicznym usytuowaniem w porządku społecznym i boskim: Alonzo Quijano Dobry zostaje, szczególnie dzięki przymiotnikowi, przeciwstawiony wszystkim swoim poprzednim (złym bądź dwuznacznym) wcieleniom z dróg kołowych.

I wreszcie po czwarte: większość postaci wymienionych trzeba by uznać za pochodne jednej właściwie osoby: autora, za role w jego wewnętrznym świecie zdeterminowanym przez paradygmat kołowy. To jego w gruncie rzeczy zdaje się reprezentować autor wpisany w dzieło, który uznaje się za ojca lub ojczyzna Don Kichota, a podkreślając, że wszystko rodzi podobne sobie musiał zakładać, że to z jego suchej jak i łoża opowieści rodzi się suchy mózg i suche ciało Don Kichota. Sidi Ben Hamet, domniemany pierwotny „historyk” dziejów rycerza, stwierdza z kolei, iż z Don Kichotem urodzili się dla siebie: jeden, bo umiał pisać, drugi, bo umiał działać. Sancho deklaruje, że chce się stać „drugim nim”, tzn. Don Kichotem. Don Kichot z kolei tworzy Dulcyneę na wzór i podobieństwo swego uduchowienia, a nie ulega wątpliwości, że na swój chłopski wzór tworzy jej swoją wersję („włochata na piersi”) Sancho.

W ten sposób *coincidentia oppositorum* znajduje najwyraźniejszą swoją realizację w świecie przedstawionym, istniejącym niejako „w” autorze. W autorze, w którym do głosu dochodzi ten, który umie pisać, i to pisać na dwojaki sposób: jako historyk (Ben Engeli) i jako tłumacz (Cervantes) i ten, co potrafi działać (bohater), i to zarówno jako reprezentant duszy (Don Kichot), jak i ten, co reprezentuje ciało (Sancho), mężczyzna (Alonzo) i kobieta (Aldonza)... A nawet dwa „egzemplarze” świata zwierząt, odbijają natury swych panów. Autor staje się tutaj zbiorem postaci, które stworzył, reprezentujących niejako różne strony jego własnej osobowości. Staje się więc – pisząc – największym rozsadnikiem tożsamości wynikającej z wiecznego powrotu (zakotwiczonego w nim samym) i tożsamości wynikającej ze specyfiki postaci wychodzących „poza” niego, działających w swoim świecie.

3. Paradygmaty w świecie wewnętrznym, czyli dwudziestowieczność

U Joyce'a, który w związku z *Ulissesem* miał oświadczyć: „Tę książkę piszą ludzie, których spotkałem lub znałem”⁸, dając tym wyraz osobliwemu życiu, jakie uzyskują inni w wewnętrznym świecie autora – i nie tylko autora – zależności między światem zewnętrznym a wewnętrznym wydają się jeszcze inne niż u Cervantesa: w tym przypadku nie chodzi o „emanację” wnętrza na zewnątrz, ale wręcz o wchłonięcie zewnątrz do wewnątrz i to tłumaczy wewnętrzną komplikację. Najdobitniejszy obraz tej wielości wyeksponowany zostanie w przypadku Blooma podczas jego pijanej nocy, kiedy to opis jego przeżyć zamienia się w wielki katalog postaci, jakimi się ów staje. Bieńkowski⁹ wylicza: Bloom jest Bloomem, Turkiem, studentem Oxfordu, sługą i podnóżkiem ukochanej, masonem, Napoleonem, amatorem wyścigów, podsądnym, marynarzem, majtkiem, anarchistą, dygnitarzem, cesarzem, prorokiem, świętym Marcinem, syjonistą, doktorem, itd., itd. aż dochodzimy do kobiety w ciąży, służącej, prostytutki, wreszcie hermafrodyty, wydającego na świat potomstwo we wszystkich kolorach skóry. W ten sposób jednostka okazuje się wewnętrzną jednością przeciwieństw, tak charakterystyczną dla paradygmatu kołowego. Mimo jednak takiej zmiany „wektora” powiązań światów (i paradygmatów) widocznego u Blooma, Stefan konstatuje: „Przechadzamy się wewnątrz siebie, spotykając zbójców, duchy, olbrzymów, starców, młodzieńców, żony, wdowy, szwagrobbraci, ale zawsze spotykając siebie”¹⁰. Tym samym dla wielości domaga się sytuowanej w ramach tego paradygmatu tożsamości zabezpieczonej „sobą”, a więc tożsamości niespecyficzej tych wszystkich postaci, zapewnionej powtarzalnością siebie w osobach wędrujących po świecie wewnętrznym: Blooma, Stefana, Joyce'a... każdego.

Jednocześnie dwu wymienionych głównych bohaterów przywoływany tu Richard Ellman skłonny jest uznać za dwie strony osobowości samego Joyce'a. A przecież Bloom, w którego myślach „tkwiły nerki” (s. 43), Bloom wykorzystujący recenzje z utworów w ustronnym miejscu – to niemal Sancho w nowym wydaniu. Z drugiej strony Stefan, dobrze zapowiadający się młody artysta, w którego głowie „tkwi” Shakespeare – to niemal Don Kichot w nowej postaci (tu się mówi – a mówi to Mulligan – „jezuita na opak”). Reprezentują więc oni układ hierarchiczny: duszy i ciała, w którym ojciec – to ciało, syn – to duchowość. Dokładniej mówiąc to układ składający się z reprezentującego zmysłowość ojca, który utracił syna (potencjalna duchowość) i syna (duchowość), który utracił

⁸ Cyt. za: Richard Ellman, *James Joyce*, przeł. Ewa Krasińska, oprac. naukowe przekładu Zbigniew Lewicki, Kraków 1984.

⁹ Zbigniew Bieńkowski, *Nad „Ulissesem”*, (w:) *idem, W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Warszawa 1989.

¹⁰ James Joyce, *Ulisses*, przeł. Maciej Słomczyński, Bydgoszcz 1992, s. 165. Dalsze cytaty z tego wydania.

kontakt z biologicznym ojcem. W ten sposób dwudziestowieczność zdaje się wprowadzać oba paradygmaty do wnętrza człowieka.

A. Podwójna tożsamość w *Pokoju na Ziemi* Stanisława Lema

W utworze Lema¹¹ przeprowadzona zostaje ścisła analogia między światem zewnętrznym a wewnętrznym.

W pierwszym przypadku świat to stojące naprzeciw siebie: Księżyc i Ziemia. Na Księżycu umieszczono wszelkie arsenały broni, pozwalając na ich samoistną ewolucję, ale aktualny stan rzeczy na nim pozostaje tajemnicą. Natomiast Ziemia pozostaje rozbrojona, lecz ciągle wietrzy zagrożenie. Na razie doktryna ignorancji powoduje, że między Ziemią a Księżycem nie ma żadnego kontaktu informacyjnego. Co prawda ponad owymi dwiema połówkami stoi specjalna organizacja, ale pełni ona dwuznaczną rolę: w związku z czym nie wiadomo, czy jej program pod nazwą PAS (*Perfect Assured Secrecy*) rozumieć jako w istocie perfekcyjny, czy raczej beznadziejny – skłaniający do „spasowania”).

Gdyby porównać do czegoś tak urządzony świat, to można by go zestawić z mózgiem po kallotomii: jednolity pień mózgu i śródmózgowie nie łączy już obu części, w związku z czym nie mogą się one ze sobą porozumiewać i nie wiadomo, co w myślach knuje „zła półkula”, która zresztą zachowuje się pokojowo bądź przed czym nie może ostrzec deklaratywnie „dobra”, nawiasem mówiąc ciągle gotowa mobilizować się do wojny. Obie części świata, jak widać, wykazują znamiennej ambiwalencję: „złe” myślenie może łączyć się z „dobrym” działaniem i v.v., przy czym Księżyc i Ziemia mają się do siebie jak nieświadomość do świadomości, a w konsekwencji – paradygmat kołowy do linearnego.

W drugim przypadku dzieje się tak, że to człowiek pełniący swą misję wywiadowczą na Księżycu, czyli po prostu (a zarazem symbolicznie) w – z założenia – niedostępnej, utajonej części świata, rzeczywiście podległ zabiegowi kallotomii: przecięcie wielkiego spoidła, które zwykle łączy dwie połówki mózgu (tzn. dosłownie i przenośnie „pozwała zebrać myśli” – P, 6), uniemożliwia m.in. dotarcie do pełni wiedzy zdobytej podczas wzmiankowanej wyprawy. Ijon Tichy, bo o nim mowa, w sposób zupełnie modelowy doświadcza ludzkiej niejednolitości (będącej, jak widać, odbiciem podobnej niejednolitości świata zewnętrznego): prawa połowa mózgu różni się w tak zasadniczy sposób od lewej, do której reprezentowania ów się poczuwa, że naprawdę nie wie, czy winien o sobie mówić „ja”, czy „my”? W całej ludzkiej istocie, jak konstatuje, jedynie podniebienie tudzież język wykazują jednolite upodobania: te dwa ostatnie bastiony jedności ciała i ducha. W dodatku od prawej półkuli zależne okazują się lewe

¹¹ Stanisław Lem, *Pokój na Ziemi*, Kraków 1987. Cytaty stąd zaznaczam w tekście głównym literą P i numerem strony.

kończyny, od lewej zaś prawe (jakkolwiek i tu sygnalizowana bywa dezintegracja: ramię np. słuca poleceń mózgu, a palce nie – por. P, 30), co w znamienny sposób zaburza Bachtinowski podział na duchową górę i materialny dół.

Prawa półkula nasuwa Ijonowi skojarzenie z co najwyżej trzyletnim dzieckiem – rozkapryszonym i chytrym – patrzy więc na nią dość paternalistycznie, jeśli nie patriarchalnie. Identyfikując się z męskością, potraktuje on tę półkulę ostatecznie jako „ją”, tzn. kobietę. Nazwana imieniem Ija (to rodzaj żeński od „Ijon”, podobnie jak biblijna iszsa to pochodna od isz – mężczyzna) uświadamia jednak Ijonowi, że ta „ona” to również „I ja”. Zachowuje się ona podstępnie wykradając i zręcznie chowając przed tak skłonny do nazywania Ijonem portfel z dokumentami, co wskazuje na jej skłonność do anonimowości. A zatem lewa półkula reprezentuje indywidualność – i tożsamość charakterystyczną dla paradygmatu linearnego, prawa – tożsamość Nikta (czy raczej Nikty), charakterystyczną dla paradygmatu kołowego.

Widziana w całej swej krasie prawa półkula mózgu wydaje się przede wszystkim instynktowna, co ujawnia się dwojako: w zmysłowości, cielesności, podbudowanej wulgarnością oraz w arogancji i agresywności. Tak więc erotyzm (czyli instynkt zachowania gatunku) oraz agresja (więc instynkt walki) dominują; do tego dodajmy nieopanowane łakomstwo jako jeden z przejawów instynktu samozachowawczego (podobnie jak picie, ubiór etc.). To zakorzenienie w fizyczności pociąga za sobą zupełny brak kultury, w tym etyki (czasem, niestety, potrafi się ona śmiać z cudzego nieszczęścia – P, 26). Niemniej raczej zaletą jest w ogóle umiejętność śmiechu, wykorzystanie więc „mowy ciała”, a jeszcze bardziej zdolność do uczuć i ich organizowania.

Pozostaje też ona prawie niema i żeby coś z niej wyciągnąć, trzeba ją uczyć języka głuchoniemych, choć zarazem, jak się okaże na końcu, sama z siebie zdolna jest posłużyć się alfabetem Morse’a (co z trudnością potrafi przyjąć do wiadomości lewa półkula). Podobnie jak zubożoną mową werbalną posługuje się też ona jakimś zubożonym – wedle oceny Ijona – myśleniem: pierwotnym i magicznym. Można jej zarzucić alogiczność, ekscentryczność, blagierstwo, fantazjowanie. Ijon chciałby ją nazwać bezdusznym automatem lub duchem w stanie surowym: w jego mniemaniu jest niczym mąka, drożdże, z których należy dopiero wypieć chleb.

Jeśli jednak prawa strona nie posługuje się słowem (głosem) i nie wszystkie też słowa (czasowniki, przymiotniki) rozumie, to jednak z sukcesem posługuje się obrazem (środkiem zatem nie werbalnym a wizualnym). Zręczność niektórych posunięć rodzi podejrzenia, że akcje jej są dobrze przemyślane – być może jednak dają się one wytłumaczyć raczej dobrze rozwiniętą stereognozją, zatem umiejętnością orientacji i organizowania przestrzeni, co akcentuje wrażliwość na ten wymiar świata. Wytwarza, jak to zostanie nazwane, echową (powtarzalność, analogiczność) przestrzeń myśli i pamięci. Jej pamięć ma przy tym charakter całościowy. Być może ta asocjacyjna orientacja całościowa spr-

wia, że ujmowanie tej całości w kawałkujące słowa prowadzi do łamigłówek. Wszakże można przypuszczać, że to w niej pomieszczona została głębia, intuicja, przeczucia, jasnowidzenie, mistycyzm, zdolności hermeneutyczne, talenty, geniusz nawet.

Prawa półkula zatem to cielesność (instynkty), emocje, całościowy język obrazu (reprezentujący Statesowskie „myślenie nocne” lub poetyckie) i także – całościowe myślenie wsparte na stereognozji i powtarzalności. Przestrzenność pozwala tu na realizację zasady *coincidentia oppositorum*, a czas realizuje się poprzez „echowość”, symbolizującą cyrkularność.

Lewa półkula natomiast zdominowana zostaje przez świadomość i posługuje się przede wszystkim intelektem oraz słowem (pisanie, czytanie, mówienie) realizującym się w linearnym czasie. Ijon komentuje, ujmuje w karby – to sygnał wprowadzania porządku, a czasem nawet więcej niż tylko porządku, bo przemocy rozumu; niekiedy jednak przyznaje, że język wykazuje nieprzystosowanie do opisu pewnych sytuacji, mianowicie dwoistych. Lewa półkula przyznaje też sobie prawo do dzielenia (odwrotnie niż lewa – do łączenia, asocjacji) i selekcjonowania (podczas gdy prawa występuje jako mnożący możliwości generator). Wszystko to znakomicie mieści się w ramach Statesowskiego myślenia dziennego, charakterystycznego dla paradygmatu linearnego.

Na mocy – w gruncie rzeczy – uzurpacji lewa marginalizuje prawą półkulę, przyjmując, iż jako *pars* może reprezentować *toto*, tym bardziej, że Ijon sytuuje się po „lepszey”, jak sądzi, stronie kultury traktowanej jako przeciwieństwo „gorszej” natury (reprezentowanej przez Iję). Męski, dominujący Ijon domaga się postrzegania siebie jako elementu nadrzędnego uważając, że ma nad konkurentką i tę przewagę, iż – jak to sam ujmuje – tłumaczy jej odezwania się na ludzki język i w ogóle robi z niej „człowieka”: człowieczeństwo w tej sytuacji utożsamiane jest z kulturą i tym, co męskie. Dodatkowo też człowieczeństwo zostaje utożsamione z *ratio*. Gatunek nasz co prawda nazywany jest *homo sapiens* – czy jednak znaczy to tylko „racjonalny”? Niezależnie od rozstrzygnięcia pozostaje faktem, że to racjonalny, męski, kulturalny Ijon domaga się respektowania hierarchii, w której sam zajmuje najdogodniejsze, bo wyznaczone przez siebie miejsce. Przyznaje sobie przewagę nad Iją jak człowiek dojrzały nad dzieckiem, mężczyzna nad kobietą, człowiek nad zwierzęciem oraz rozum nad emocjami. A także – czasowość nad przestrzennością (w sensie: następstwo nad współistnieniem) oraz – specyficzna tożsamość nad tożsamością powrotu.

Przy tym jednak obawia się on prawej półkuli, a dokładniej mówiąc: wzrostu jej niezależności, a może w końcu i uzyskania przez nią przewagi. Dlatego zamierza wziąć się za siebie po męsku, by – jak przed rozpadem obu półkul – kierować, prowadzić, wyznaczać (jego ambicje przypominają diagnozę rozumu u Foucaulta: karać, nadzorować...). I zapominać przy tym, że czasami po prostu pewne rzeczy nie przychodzą jemu, tj. lewej półkuli do głowy – choć przychodzą do głowy prawej.

Przedstawione tu charakterystyki obu półkul pozwalają twierdzić, że ich siły są równe, choć nieporównywalne i tam, gdzie jedna wykazuje przewagę (dobre wychowanie, opanowanie języka, dojrzała racjonalność), druga – słabości (nie-mota, wulgarność, chytra dziecinność), ale i *vice versa*: gdzie pierwsza wykazuje słabość (dzielenie rzeczywistości, powierzchowny egocentryzm „ja”), tam druga – siłę (syntetyczność, całościowość, głębia). To zatem konkurencyjne oferty i zarazem – konkurencyjne zagrożenia: półkul i – paradygmatów przez nie reprezentowanych. A w ich ramach właściwych im tożsamości.

Jeśli zaś przy tak opisanej równowadze pozytywów i negatywów przewagę zyskuje jednak lewa półkula, ponieważ to ona włada słowem, to w konsekwencji zmuszona jest uczciwie przyznać, iż pozbawiona połączenia z prawym płatem mózgu – ubożeje i robi się oschła. Konsekwencją natomiast współdziałania obu półkul może być jednocześnie wybór i zbiór, kierunkowość i współrzędność, a także dopełnianie się pierwiastków: żeńskiego i męskiego (androgynia zatem), zwierzęcego i ludzkiego, biologicznego i kulturowego, cielesnego i psychicznego, racjonalnego i emocjonalnego (co razem może składać się na określenie: „sapiens”). A w konsekwencji dokonuje się dopełnianie paradygmatów: linearnego i kołowego. W ich zaś ramach człowiek opisany zostaje przez Lema jako byt istniejący na przecięciu dwu odmiennych tożsamości.

Istnienie na pograniczu paradygmatów i tożsamości nie oznacza żadnej kłęski, choć z pewnością – ambiwalencję.

Co prawda kierowana prawą, „erotyczną” częścią mózgu lewa ręka zaczepia dziewczyny, za co niesłusznie niekiedy prawa część twarzy (kierowana przez „praworządną” lewą połowę mózgu) bywa policzkowana, ale czasami jednak ta sama lewa ręka raczej litościwie gładzi bohatera po policzku, co podtrzymuje go na duchu – uczuciowość prawej półkuli bywa więc autodestrukcyjna, ale i auto-konstrukcyjna, przy czym o jednym lub drugim decyduje to, ku czemu skierowany jest ten sam w gruncie rzeczy ruch. Taż lewa ręka co prawda powstrzymuje niemal siłą prawą od pisania, czyli działania kulturowego, duchowego, ale w jakimś sensie już można zrozumieć, że lewa noga ze swej strony podcina nogi niesympatycznemu znajomemu, paradoksalnemu panu Adelajdzie, epatującemu swoją dwupłciowością czy wybija komuś nazbyt dociekliwemu krzesło spod siedzenia, a lewa ręka bardzo jej w tym pomaga (łapie za nos, podbija oko) – bo jest to sposób samoobrony (fizycznej lub psychicznej). I znowu: ten sam ruch powstrzymywania zyskuje inną ocenę w zależności od tego ku komu jest skierowany.

Lem pokazuje zatem jak ontologicznie „to samo” zyskuje „inne” znaczenie w perspektywie interpretacji zależnej od przywołanego paradygmatu. Ten sam ruch akceptacji ciała zwrócony ku dziewczynie okazuje się niestosowny w „zewnątrznej” perspektywie paradygmatu linearnego, preferującego nadrzędność ducha, ale zwrócony ku sobie – okazuje się korzystny jako wyraz instynktu samozachowawczego, charakterystycznego dla reprezentującej paradygmat kołowy

prawej półkuli. Ten sam ruch braku akceptacji okazuje się niekorzystny w perspektywie paradygmatu kołowego, gdy jest zwrócony ku sobie i korzystny w perspektywie paradygmatu linearnego, gdy jest skierowany ku (zagrożającemu) innemu.

W końcu przecież prawa ręka, która pisze na maszynie, jeśli zajdzie potrzeba, zastosuje przemoc wobec lewej ręki, o ile ta uniemożliwia samorealizację „duchowej” lewej części mózgu – i w tym przypadku będzie to uzasadnione o wiele bardziej niż wtedy, gdy lewa część mózgu lekceważy prawą „z zasady” – bo wtedy wyeliminuje także jej dla siebie korzystne działania. Natomiast prawa strona ma prawo do określenia lewej mianem „Osioł” w momencie, gdy przeszkadzając jej „osioł” ów działa przeciw samemu sobie. Sprzeciw zatem obu stron przeciw sobie jest dopuszczalny pod warunkiem, że będzie on wybiórczy, a nie totalny. Obie strony mogą więc pozostawać ze sobą w stanie dynamicznego przepychania się, ale w końcu cóż może zrobić strona lewa bez prawej? Gdy zatem prawa ręka zabiega o porozumienie, podbudowane zaimkiem „my” (wprowadzonym przez lewą półkulę tzn. Ijona), lewa ostatecznie gotowa jest przy takim postawieniu sprawy do uścisku. Przy czym, niestety, nie można zaakceptować tylko dobrych stron „drugiej strony”: trzeba ją przyjąć z całym, by tak rzec, niedobrodziejstwem inwentarza. Wtedy to zamiast Iona pojawia się dwoisty Jonathan, czyli pełny człowiek. Dwuparadygmataczny, dwutożsamościowy.

Ion i Ija personifikujący współdziałanie w człowieku odmiennych paradygmatów składają się jednak nie tylko na Jonathana. Bohater ten bowiem „siedzi” w LEM-ie: oczywiście za każdym razem słowo to ma być skrótem nazwy niezwykle wyrafinowanego urzędnika technicznego jak: Lunar Efficient Missionary, Lunar Excursion Mannequin czy Lunar Evasive Molecules, przy czym drugie „imię” tego ostatniego brzmi ITEM, co znaczy bądź co bądź: „również” – również LEM, choć jednocześnie przewrotnie pojawiają się zbijające z tropu stwierdzenia, że nie ma to nic wspólnego z autorem zwanym Lemem. Ten bohater, który w kołowym nawrocie wielokrotnie doświadcza sytuacji granicznych takich jak śmierć, i bohater, który przechodzi przemiany niczym u Owidiusza, w istocie jednak okazuje się szeregiem postaci (wcieleń) ukrytego za zasłoną dymną uczonych nazw autora. To Autor w konsekwencji sytuuje się na przecięciu dwóch paradygmatów pełniąc zarazem rolę czegoś w rodzaju pnia mózgu i wielkiego spoidła. Być może zresztą stanowi także takie spoidło i dla dwoistego świata, jaki stwarza lub – jaki w nim „siedzi”.

B. Podwójna tożsamość u Herberta

U początków Pana Cogito tkwi dwoistość. W utworze *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz* podstawowa sprzeczność i jedność obejmuje z jednej strony kogoś, do kogo należy głos (w sensie dosłownym i przenośnym) i kto stawia siebie nie tylko w centrum uwagi, ale i na szczycie hierarchii jako pozytywne Ja

oraz – z drugiej strony kogoś, kto przez tego pierwszego opisany zostaje zrazu jako negatywny, reprezentujący niski wymiar, obcy wysokiemu Ja – „on”.

Przedstawiające siebie jako czystą pozytywność Ja jest zindywidualizowane i podkreśla swoją naturę duchową, ukształtowaną dzięki związkom ze sztukami i kulturą w ogóle, a będącą nosicielką wartości etycznych (szlachetność), poznawczych (rola ksiązek w uzyskiwaniu mądrości) i estetycznych (rola „pudrów, mikstur i maści” w kreowaniu piękna). Jednocześnie Ja umieszcza siebie w nastawionym na osiągnięcie wspomnianych wartości porządku doskonalenia i rozwoju przeciwstawianym niechcianemu dziedzictwu przeszłości jako punktowi wyjścia „jego” tzn. w zasadzie ciała, związanego z całą – niewątpliwie zbiorową – biologicznością gatunku reprezentującego wartości vitalne. Jednak vitalność ta – z punktu widzenia ascetycznej duchowości – wydaje się odpychająca: żarłoczność, zmysłowość, żądza bogactw i kobiet są przecież atrybutami materializmu, który duszy, z jej ciągotkami do wieczności, kojarzy się z wonią rozkładu. Dlatego „on” opisany zostaje mało zachęcająco: jako „worek gdzie fermentują dawne mięsa”. Worek zamykający wewnętrzność Natury (i całą obrzydliwość wnętrzości) przeciwstawiony zostaje pięknu zewnętrzości, osiąganemu dzięki sztuce, nauce czy filozofii.

Jednak wystarczy przystąpienie przed lustrem – co oznacza spojrzenie na siebie z zewnątrz i zamianę abstrakcji segregującego słowa na konkret całościowego obrazu – by pozbyć się garderoby duszy (jak chciałoby się rzec słowami Irzykowskiego), odsłonić nagą duszę (mówiąc słowami Przybyszewskiego) i zobaczyć siebie – jako jabłko padające przy jabłoni, a zatem skutek przy przyczynie.

Przyczyną zatem, punktem wyjścia wszystkiego jest jabłoń, której obraz w kulturze zachodniej odsyła do raju jako przestrzeni duchowości, z jakiej człowiek zostaje wygnany, gdy sięgnie po zakazany owoc (owoc poznania, kojarzony też z ciałem – przypomnijmy, że w przedchrześcijańskiej, np. sumeryjskiej obyczajowości dodatkowo wartościowany akt erotyczny przynosi poznanie, włączające w ludzki świat). Jako odpowiednik Drzewa Świata czy *axis mundi* zdaje się zatem drzewo to stanowić obcy wtwór w sferze dominacji mitu nowoczesnego (by posłużyć się terminologią Eliadego¹²), sygnał obłożonej zakazem i groźbą śmierci – obecności ciągle niewypartego, a stąd i niebezpiecznego w swej konkurencyjności, mitu archaicznego, który powinien być zapomniany. W tym sensie człowiek staje się owocem nie tylko drzewa, ale i wewnętrznego pęknięcia w świecie, w którym istnienie tego drzewa miało być wyparte ze sfery zainteresowania człowieka.

W tym sensie podwójność człowieka występującego jako Ja i On (a raczej nawet zbiorowi, anonimowi „oni”) staje się pochodną świata, w którym do głosu dochodzi wprawdzie jeden, ale naprawdę istnieją dwa mity: nowoczesny i archaiczny, przy czym z perspektywy tego pierwszego ten drugi jest nie mniej od-

¹² Mircea Eliade, *op. cit.*

rażający niż „on”, wór pełen rozkładającego się mięsa, dla „Ja” poszukującego stałości ideału czyli samej pozytywności (piękna, prawdy i dobra).

Zrozumienie jednak, że Ja jest owocem tego, co opisuje mit archaiczny, reprezentowany przez „niego” – że zatem to, co **wyższe** w hierarchii (wymiar przestrzenny paradygmatu linearnego) może jednocześnie być **wtórne** w kołowym nawrocie (wymiar czasowy paradygmatu kołowego) – powoduje, iż funkcjonujące w zgodzie z paradygmatem linearnym kartezjańskie *cogito*, operujące słowem jako zasadniczym orężem, musi przyjąć do wiadomości „przegraną w turnieju z twarzą”, w której przejawia się „on” (a właściwie w kolejnych kołowych nawrotach wracający w każdej indywidualności „oni”). „Ja”, niczym Don Kichot na łożu śmierci, uznaje swoje złudzenie.

W przywołanym wyżej wierszu Pan Cogito, czy raczej „Don Cogito”, bierze udział w „turnieju” (rycerskim...), w którym wyraźnie zlekceważył przeciwnika, który porwał go niczym – symbolizująca siły natury – rzeka Ebro: w niej to, co reprezentował pocieszny i poczciwy w gruncie rzeczy Sancho, przybrało wymiar groźny.

„Ja” jako Don Kichot jest tu zarazem stroną w sporze i komentatorem oraz obserwatorem własnej porażki: porażki tego, który niczym Lemowski Ijon, wystąpił jako *pars* z pretensjami do bycia *toto*. Tymczasem w drugim (w tej parze utworów) wierszu, *O dwu nogach Pana Cogito*, Pan Cogito usytuowany zostaje „ponad” dwiema stronami osobowości, sygnowanymi już wyraźnie imionami Don Kichota i Sancho Pansy, którzy potraktowani zostają jako „nogi” – dwie strony osobowości – odpowiedzialne za dynamikę lub stałość.

Lewa noga zrazu zdaje się reprezentować same atuty: chłopięcość, sytuującą po stronie rozwoju; dobre wymodelowanie tydki, której krągły, „ziemski” kształt (niczym „kałdun” Sancha Cervantesa) podkreśla zakorzenienie w zmianie, ruchu, w następnym kroku potwierdzone podskokami i (dionizyjską, rzecz by można) tanecznością; „uśmiech mięśni”, wskazujący na witalność ciała i optymizm, wskazujący na pogodę ducha, podkreślający akceptację życia; normalność, którą trzeba potraktować jako dostosowanie do powszechnie (czy społecznie) przyjętych standardów. Ale w pierwszym jej kroku ujawni się także jej jeden drobny mankament: przykrótkość. Wobec czego ujawnia się „przykrótkość”, skoro wcześniej zaakcentowana została „normalność”? Jediną odpowiedzią by było – że to przykrótkość wobec prawej nogi, stanowiącej jakąś ukrytą miarę dla lewej. W drugim zaś kroku ujawni się kolejny jej mankament (będący jednak przecież tylko odwrotną stroną instynktu samozachowawczego): nieskłonność do narażania się, tzn. narażania życia w imię, jak można się domyślać, ideałów.

Tymczasem prawa noga wcale nie imponuje: po raz pierwszy wysuwając się do przodu ujawnia swoje wychudzenie, znaki zranienia, ślady ucieczki, a zatem stan fizyczny godny pożałowania. Choć zarazem to stan wyraźnie wywołujący litość („pożałuj się Boże”) nadrzędnego Pana Cogito. W drugim kroku zostanie

określona jako szlachetnie sztywna, co sytuuje ją po stronie arystokratyzmu duchowego („szlachetność” wszak kojarzy się ze sferą wartości takich jak dobro, prawość, godność, zacność). Zarazem w opozycji do pierwszej nogi zostanie określona jako drwiąca z niebezpieczeństwa, co znaczy, że gotowa jest życie poświęcić dla tego, dla czego nie jest w stanie go poświęcić lewa – dla ideału. Co potwierdza usytuowanie nogi prawej po stronie duchowości.

A więc lewa noga reprezentuje ludowy witalizm, charakterystyczny dla zbiorowości, prawa zaś – arystokratyczny, indywidualistyczny idealizm. Pierwsza dynamizm, druga – stałość. Pierwsza – priorytet ciała (kosztem ducha), druga – priorytet idei (kosztem ciała). Zagrożenia i obietnice ujawniają się po obu stronach, a Pan Cogito staje się postacią opierającą się „na” i zarazem podkopywaną „przez” oba paradygmaty, z których raz jeden, raz drugi wychodzi na prowadzenie: idzie przeto, ale – zataczając się lekko. Choć widać po jakiej stronie jest jego sympatia, a po jakiej ironia, jego droga zawiera elementy i linii, i koła.

A kim jest właściwie Pan Cogito? Biorąc pod uwagę takie wiersze jak *Codziennosc duszy*, w którym dusza występuje jako dwuznaczna „pokojowa muza” – w istocie w nocy muza, a we dnie pokojówka, zapobiegliwa, skrętna służąca, wymiatająca codziennie śmiecie, którymi okazują się strzępy rozmów i poematów, uznać trzeba, że jest on po prostu poetą.

6. Kilka słów zakończenia

Zaproponowana tu „analiza paradygmatyczna” (czy ściślej mówiąc: dwuparadygmatyczna) sytuująca się poprzez dążenie do wieloperspektywiczności w pobliżu koncepcji dekonstrukcjonistycznych, a poprzez zwracanie uwagę na sposób ujęcia rzeczywistości – w pobliżu koncepcji konstruktywistycznych, sugeruje kilka poziomów, a w ich ramach – różnych wersji realizowania się porządków poznawczych. Pierwszym jest wcielanie ich w poszczególne postacie (czasem grupy), które konkretnie niejako, na sobie sprawdzają zakresy obowiązywania abstrakcji – w świecie zewnętrznym. Druga możliwość – to zaznaczanie dzięki paradygmatom dopełniania się i opozycji świata zewnętrznego i wewnętrznego. Trzecia wreszcie pokazuje przesunięcie dwuparadygmatyczności do świata wewnętrznego, przy czym opozycja i dopełnianie się porządków, a z nimi dwu rodzajów tożsamości, gwarantowane wydają się poniekąd nadrzędną rolą autora i jego dwuznacznym zawieszeniem między światem przedstawionym a przedstawianym. Nie sposób przesądzać, że ten ostatni rodzaj przejawiania się dwuparadygmatyczności przynosi jedyną możliwą interpretację tożsamości w wieku dwudziestym. Mimo to jednak warto, jak sądzę, wziąć pod uwagę taką możliwość przejawiania się specyficzności i powtarzalności (uniwersalności) – a więc i podwójnej tożsamości samej dwudziestowieczności.