

PAWEŁ PIENIAŻEK
Uniwersytet Łódzki

TRANSGRESJE NOWOCZESNOŚCI*

W swoich bardzo ciekawych, inspirujących rozważaniach, zatytułowanych *Czy Brandon Sullivan powinien się wstydzić? Granica między patologią a życiem* (2018), Agnieszka Iwaszkiewicz sformułowała ważne pytania dotyczące istoty oraz celu współczesnej psychoterapii: Czy eksplorując „związki i relacje intymne” i rozpoznając w nich to, co „patologiczne”, a więc to, co z punktu widzenia społecznego nieakceptowalne, psychoterapia „poszerza granice jednostki czy je zawęża”? Czy zawężając je, „tamuje transgresję lub osobiste doświadczenie”, czy też musi to czynić gwoździ „pomocy” pacjentowi? Pytania te autorka postawiła po obejrzeniu filmu *Wstyd*¹. Odwołując się do perypetii bohatera filmu Brandona Sullivana, który zmaga się z seksoholizmem, zaryzykowała odpowiedź, zaryzykowała, gdyż uczyniła to z pewnym prowokacyjnym, poniekąd eksperymentalnym zamysłem: należałoby bohatera z jego „patologią” zostawić w spokoju, pozwolić mu (nie chodzi tu o interwencję terapeutyczną, lecz o interwencję losu wyznaczającego bieg wydarzeń) być sobą i praktykować transgresję, nie zaś wzbudzać w nim poczucie winy, rozchwiać jego tożsamość i doprowadzić go na skraj załamania, utraty poczucia sensu własnego istnienia.

Podzielał empatyczną intencję autorki, miałbym jednak kilka wątpliwości co do zasadności użycia pojęcia transgresji, odniesienia go do sytuacji Brandona

Adres do korespondencji: pawel.pieniazek@filozof.uni.lodz.pl

* Artykuł na podstawie wystąpienia podczas konferencji „Rozumienie granic, granice rozumienia”, zorganizowanej przez Uniwersytet Łódzki i Akademię Sztuk Pięknych w Łodzi w kwietniu 2017 roku.

¹ *Shame*, prod. Wielka Brytania; rok produkcji 2011; reżyseria: Steve McQueen; scenariusz: Steve McQueen, Abi Morgan; odtwórca głównej roli: Michael Fassbender.

Sullivana, a tym samym pogodzenia go z owym „pozwoić być sobą”, intencję tę materializującym, jak również z odpowiedzialnością za siebie. Chodzi tu nie tyle o polemikę z tezami autorki, ile — zważywszy na prowokacyjny przecież charakter jej konkluzji — o spożytkowanie podniesionych przez nią kwestii do zastanowienia się nad zasadniczymi problemami współczesności oraz nad semantycznymi przemianami pojęć na gruncie szeroko rozumianej humanistyki, w naszym przypadku pojęcia transgresji, które wychodząc poza swój pierwotny kontekst, nabrało uogólnionego znaczenia. Pytania i odpowiedź autorki nie tylko są zatem ważne dla samorozumienia psychoterapii, ale niewątpliwie oddają główne problemy nowoczesnej i ponowoczesnej kultury. Iwaszkiewicz sama zresztą stwierdza, że postać Brandona stanowi „wielowątkową metaforę naszych czasów” — jego problemy bowiem ostatecznie dotyczą miejsca jednostki w świecie współczesnym, a w perspektywie szerszej, historycznej — nowożytnych procesów indywidualizacji (a w tym kontekście statusu i rozumienia psychoterapii).

Zanim przejdę do analizy i oceny odpowiedzi autorki z perspektywy problematyki transgresji, parę słów o procesach indywidualizacji określających kulturę europejską od czasów odrodzenia i reformacji. Wiążą się one nierozdzielnie z nowożytnymi procesami sekularyzacji, które w planie społecznym wyrażały się w: osłabieniu ekonomicznej, społecznej i politycznej roli religii chrześcijańskiej i Kościoła, rozkładzie dawnych struktur feudalno-stanowych, pojawieniu się opartego na indywidualnej inicjatywie wolnego rynku i gospodarki towarowej (liberalizm ekonomiczny) oraz demokratyczno-liberalnych form władzy politycznej; a w planie ideowo-filozoficznym w: rozpadzie dawnych ideałów religijno-metafizycznych i całej tradycji idealistyczno-racjonalistycznej, z właściwym jej substancjalizmem i esencjalizmem, na gruncie których jednostka stanowiła funkcję bytu wyższego, transcendentnego wobec świata czy immanentnego mu ładu, odniesiona była zatem do znoszącego jej indywidualność porządku stałych, wiecznych esencji. Jednostka zyskuje autonomię intelektualno-moralną, staje się podmiotem własnego istnienia, czy dzięki naturze ludzkiej, pojętej statycznie lub historycznie, czy to mocą własnej osobniczej niepowtarzalności (np. wczesny romantyzm, filozofia życia, egzystencjalizm, myśl postmodernistyczna).

Rewindykacja jednostki, jej jednostkowości, niewątpliwie stała się chlubą i dumą świata nowoczesnego, aż po ponowoczesność, która na gruncie pluralizmu kulturowego ma jednostce gwarantować jej indywidualne prawa w sferze politycznej, ekonomiczno-społecznej i kulturalnej oraz możliwość rozwoju, swobodnej ekspresji, samorealizacji i kreacji siebie. Na marginesie można powiedzieć, że psychoterapia, której historyczno-kulturowych praform z pewnością można by upatrywać w praktykach religijnych (np. w sakramencie spowiedzi czy w egzorcyzmach), niewątpliwie mogła pojawić się dopiero w świecie nowoczesnym, właśnie za sprawą nowożytnych procesów sekularyzacji i upodmiotowienia jednostki. Toteż w odniesieniu do tych procesów Kierke-

gaard, ich przenikliwy świadek i fundator indywidualizmu egzystencjalnego, mógł powiedzieć: „Na cóż ci się zda, jeśli z demona zrobisz potwora, przed którym drżysz, a w końcu go ignorujesz, bo już od wielu stuleci nie spotyka się go w świecie. Głupi pogląd: być może demony nigdy nie były tak rozpowszechnione jak w naszych czasach, tyle że dziś pokazują się w sferach ducha” (Kierkegaard 1996, s. 162). Uwewnętrznienie sfery demonicznej później — w epoce modernizmu, za sprawą Bourgeta i Nietzschego, a następnie wielu eseistów i pisarzy — zostało rozpoznane w kategoriach kulturowych jako to, co nazwano „nerwowością” człowieka nowoczesnego, którą następnie konkretyzowano stopniowo i specyfikowano w kategoriach chorobowo-psychiatrycznych jako neuropatię, neurastenię, histerię, neurozę oraz psychozę (zob. Le Rider 2013, s. 178–182), otwierając w ten sposób przestrzeń dla psychoanalizy oraz psychoterapii. Jawnym celem tej ostatniej było uzdrowienie psychiczno-duchowe jednostki, które pozwalałoby jej żyć w zgodzie z samą sobą, ale i w zgodzie ze społeczeństwem.

Ten ideał przyświecał niewątpliwie teoretykom czy historiozofom nowoczesności: pogodzić ze wspólnotą świadomą samej siebie, wyodrębnioną ze świata, zdolną dzięki autonomii do kierowania sobą jednostkę. Wszelako tu zaczyna się problem, którego stawką jest ogólna ocena nowoczesności i który dotyczy natury i oceny dokonujących się w niej procesów indywidualizacji. Część myślicieli nowoczesnych (oświeceniowych i postoświeceniowych), a także ponowoczesnych (postmoderniści) uznała je za udane, autentycznie wynoszące jednostkę, a tym samym dające się bezkonfliktowo uzgodnić z procesami postępującego uspołecznienia, ale inna część — ta linia krytyki ciągnie się od Rousseau, przez romantyków, Marksa, Nietzschego i szkołę frankfurcką, po Baudrillarda — oceniła je jako całkowicie chybione, rzucające cień na kulturowy projekt oświecenia, nowoczesności, a także ponowoczesności. Krytyka ta dostrzegła dialektykę procesów indywidualizacji, ich zwrócenie się przeciwko własnym założeniom.

Dialektyka oświecenia — opisana przez Horkheimera i Adorna, a antycypowana przez Rousseau, romantyków jenajskich, a przede wszystkim przez Nietzschego — sprawia, że ideały oświecenia (równości, wolności, braterstwa i sprawiedliwości społecznej), rozciągniętego na cały proces historyczny, zwracają się w toku ich realizacji przeciwko samym sobie, zaprzeczają sobie, by przynieść nierówność i niesprawiedliwość społeczną, jednostce zaś gwałcące jej autonomię i jednostkowość zniewolenie, opresję i uzależnienie od społeczeństwa w coraz większym stopniu stającego się jedynym horyzontem jej egzystencji. Tym samym indywidualizacja, miast przynieść emancypację jednostki, prowadzi do jej wyobcowania. W ten sposób dialektyka procesów indywidualizacji staje się drugą, opaczną stroną chybionych procesów uspołecznienia rozumianych tu, jak i w krytyce kulturowej, jako taki typ dominujących kulturowo procesów społecznych, które opresywnie wymuszają dopasowanie jednostek do społeczeństwa, nie zaś tworzą warunki sprzyjające jej kulturotwórczemu upodmiotowieniu.

Jeśli po stronie indywidualizacji mamy zjawiska wyobcowania, depersonalizacji, funkcjonalizacji jednostki, utraty podstaw własnego istnienia i poczucia jego sensu, samotności, to po stronie uspołecznienia — dyktat rynku, utowarowanie, więzi społeczne oparte na opresji i panowaniu, politycznym i ekonomicznym, niwelację kulturową, umasowienie życia społecznego i kulturalnego, postępującą instytucjonalizację, biurokratyzację i jurydyzację społecznych form istnienia jednostki.

Przyczyn chybionej indywidualizacji upatrywano między innymi w sekularyzacji. Z jednej strony odczarowanie świata, demitologizacja tradycyjnych wyobrażeń metafizyczno-religijnych stwarzają dla jednostki przestrzeń możliwości duchowego samookreślenia, ustanawiania własnych wartości, w których mogłaby się potwierdzać i samorealizować, z drugiej jednak — narastający sceptycyzm kulturowy i relatywizacja wartości podważają normatywne podstawy działania ludzkiego, sprawiając, że jednostki nie są w stanie aktywnie kształtować swego życia i świata. Ich działania pozbawione normatywnego, duchowego zaplecza w wymiarze społecznym i ekonomicznym zaczynają być zawłaszczane przez autonomizujące się, podlegające własnym imperatywom systemy ekonomiczne (wolny rynek), polityczno-biurokratyczne (rozrastające się państwo) — następuje, opisywany przez Webera, proces racjonalizacji ekonomiczno-społecznej. Z kolei świadomość i duchowość ludzka odrywają się od realnych procesów życiowych, tracąc zdolność kształtowania realnych podstaw życia. Artykułując się w porządku symbolicznym w wielorakiej, kosmopolitycznej kulturze, w znacznym stopniu podlegają masowym, sprzężonym z kapitałem mechanizmom integracji duchowej, które zastępują dawną religię czy ideały w ich funkcji egzystencjalnej i blokują możliwość indywidualnego, duchowego rozwoju jednostki. Kultura, umasowiona i skomercjalizowana, pełni funkcję ideologiczną, podtrzymuje ustanowiony porządek społeczny, czyni to — mechanizm ten najlepiej opisali Adorno i Horkheimer pod nazwą „przemysłu kulturalnego” — poprzez symulację tego, co w istocie jednostce odbiera, uniemożliwiając jej autentyczne życie: doświadczenie jednostkowości, tragizmu i wzniosłości życia, silnych namiętności. W ten sposób bunt, opór, transgresję czyni normą kulturową (nadając im zatem charakter masowy), skutecznie je paraliżując i tym samym godząc z tym, przeciwko czemu miały być wymierzone — z opresywną faktycznością społecznego *status quo*.

Wydaje się, że w przestrzeni dialektyki czy napięcia między obiema tendencjami nowoczesności: procesami indywidualizacji i uspołecznienia, sytuuje się i rozwija współczesna psychoterapia — efekt procesów sekularyzacji i indywidualizacji — z jej dylematami dotyczącymi własnego statusu, celu i powołania. Dylematy psychoterapii krążą zatem wokół centralnego pytania: czy ma ona na celu — i byłby to na przykład przypadek terapii egzystencjalnej — „uzdrowienie” jednostki poprzez pobudzenie jej jednostkowej egzystencji, umożliwienie jej samorozwoju, samorealizacji, wyzwolenie jej twórczego potencjału, nawet za cenę konfliktu ze społeczeństwem, czy też powinna prowadzić

do uspołecznienia jednostki, czyli takiego jej uzdrowienia, które pozwalałoby na bezkonfliktową koegzystencję, jeśli nie warunkowałoby dostosowanie się do społeczeństwa, a zatem jednostkę normalizowało, poddając działaniu przywracających jej równowagę psychiczno-duchową, lecz transcendujących jej jednostkowość norm społeczno-kulturowych. Oczywiście, oba stanowiska — czy lepiej: obie ogólne, szeroko rozumiane tendencje w psychoterapii — zakładają odmienne wizje istnienia ludzkiego, a tym samym odmienne diagnostyczne rozpoznania zaburzeń czy deficytów osobowościowych. Pierwsza widzi ich źródło, obok właściwego naturze ludzkiej niepokoju egzystencjalnego (związanego z poszukiwaniem sensu życia), w samej normalizującej sile procesów społecznych, druga zaś również, obok osobowościowych deficytów, w procesach czy zjawiskach społecznych albo lokalnych, cząstkowych, albo też w alienacyjnym typie dominujących procesów społeczno-kulturowych. Z perspektywy pierwszej tendencji istnienie silnych norm oceniane byłoby jako przejaw tendencji normalizacyjnych, niwelacyjnych, a więc takich, które krępują i deformują rozwój jednostki. I niewątpliwie w tej ogólnie ujętej perspektywie sytuuje się postulat, by pozwolić Brandonowi być sobą, oddać się transgresji i ponosić odpowiedzialność za siebie.

Sprawa nie jest jednak taka prosta i oczywista. Pojawia się bowiem kilka wątpliwości i pytań. Czy można uzgodnić owo „pozwoić być sobą” z odpowiedzialnością i transgresją, we właściwym jej, pierwotnym, subwersywnym znaczeniu tego słowa, i czy transgresja w tym znaczeniu jest dziś jeszcze możliwa, bez popadania w swe przeciwieństwo, które uzgadniałoby się z „pozwoić być sobą”, lecz zarazem uchylało odpowiedzialność jednostki za siebie?

Kategorię transgresji, dziś tak rozpowszechnioną, zaproponował Georges Bataille jako podstawę transgresywnej mistyki. Transgresja oznacza dlań nieskończony, angażujący całe istnienie jednostki ruch wykraczania poza jej skończoność w celu osiągnięcia absolutu nieosiągalnego we własnych granicach (zmaterializowana sakralność bytu). Taką kategorię Bataille (1997, s. 40) odnosi do doświadczenia erotyczno-religijnego. Konstytuuje je stymulowane pragnieniem absolutu/bytu odniesienie do zakazu — „gra między zakazem i transgresją” — który nie jawi się jednostce jako zewnętrzny, to znaczy całkowicie przestrzegany lub odrzucany, lecz zostaje uwewnętrzniony (dlatego Bataille mówi o „doświadczeniu wewnętrznym”, autorka zaś o „osobistym doświadczeniu”). Zakaz jest jednocześnie, i dialektycznie, uznawany oraz odrzucany — transgresja „usuwa zakaz, nie obalając go” (Bataille 1997, s. 40), dokonuje się w samym momencie zawieszania zakazu, „gdy zakaz jeszcze działa i gdy mimo to ulegamy impulsowi, któremu zakaz się sprzeciwia”. Pogwałceniu zakazu towarzyszy, odpowiednio do momentów uznania i zawieszenia, trwoga”/„przeżalenie” oraz „rozkosz” (Bataille 1997, s. 42). W tym pierwotnym znaczeniu wkroczenie na drogę transgresji oznacza dzieło nieskończonego buntu, gwałtowność występku, bezwiedną zgodę na zło i wolę jego frenetycznej eksploracji, duchowe napięcie i radykalną zmianę własnego istnienia; dotycząc całości tego

istnienia, porywa je w swym kontestatorskim impecie ku stanowiącemu jego cel Niemożliwemu. Transgresja jest zatem pewną strukturą duchową czy ambiwalentnym projektem egzystencjalno-metafizycznym, który zakłada istnienie głęboko zinterioryzowanych, sakralnie usankcjonowanych norm społeczno-kulturowych, a zarazem konieczność ich przekraczania.

Później pojęcie transgresji było stosowane na gruncie poststrukturalizmu na określenie ruchu przekraczania każdorazowo ustanawianego, roszczącego sobie prawo do uniwersalności porządku społeczno-kulturowego, porządku ponownie, już w zmienionej postaci, rekonstruowanego, również w obrębie odpowiadającej mu tożsamości jednostki. Następnie, w tym krytycznym rozumieniu, transgresja stała się uogólnioną kategorią odnoszoną do wszelkiego przekraczania, przekraczania zarówno granic własnej jednostkowej tożsamości, jak i norm społecznych, by ostatecznie stać się synonimem przekraczania rozumianego ogólnie i enigmatycznie, wydestylowanego z głębszych, duchowych czy egzystencjalnych treści i przyjmującego postać zwykłej, powierzchownej zmiany, która w rzeczy samej niczego nie zmienia, gdyż dotyczy tylko zewnętrznej sfery istnienia i aktywności jednostki. W takim znaczeniu Nietzsche nazywa „zmianą” właściwe chybionej indywidualizacji nowoczesnej stawanie się nieautentyczne, takie, w którym jednostka nie przekształca samej siebie w swej całości, lecz istnieje fragmentarycznie, reaktywnie, reagując — częścią swej rozproszonej osobowości — na bodźce; zdana na przypadek, jest niezdolna do wyznaczenia sobie celu, który określałby całość i jedność jej istnienia, pozwalając jej twórczo przekształcać siebie i całość swych stosunków życiowych.

Niewątpliwie z punktu widzenia teoretyków nowoczesności, którzy chcą pogodzić procesy ujednostkowiania z procesami uspołeczniania, transgresję — zwłaszcza w jej wyjściowym, ale także ostatnim, zbanalizowanym znaczeniu — należałoby zaliczyć do chybionych postaci procesów nowoczesnej indywidualizacji. W pierwszym wypadku transgresja ma sens zdecydowanie indywidualistyczny i mistyczny, związana jest z gnostycką obcością wobec porządku społeczno-kulturowego, w ostatnim zaś ma charakter pozorny, tak naprawdę nie zmienia ani jednostki, ani porządku społecznego. W znaczeniu bliskim poststrukturalizmowi (późny Foucault, późny Derrida inspirowany Levinasem) transgresja jest nastawiona na przemianę jednostki i emancypacyjne przekształcanie, bez końca, społeczeństwa, ma znaczenie negatywne, zmierza bowiem przede wszystkim do osłabiania stale się odnawiających, władzotwórczych, normalizacyjno-dyscyplinarnych struktur społecznych i wytwarzanego przez nie porządku wiedzy i prawdy.

Przypadek Brandona Sullivana (przystojnego, inteligentnego i obdarzonego niewątpliwym urokiem singla, menedżera w korporacji) niewątpliwie należałoby zaliczyć do kategorii transgresji w jej nieautentycznym znaczeniu. Nie spełnia on bowiem warunków transgresji ani w znaczeniu Bataille'owskim, ani poststrukturalistycznym. W punkcie wyjścia filmowych perypetii Brandon nie dokonuje transgresji, nie zasymilował bowiem zakazu, a raczej potępienia sek-

soholizmu, traktowanego już nie tyle jako „zakazany owoc”, ile jako zaburzenie osobowościowe odbiegające od normy społecznej. Zakaz ma dlań znaczenie zewnętrzne, toteż Brandon nie doznaje związanej z nim egzystencjalnej ambiwalencji czy konfliktu, nie trwoży się z jego powodu, ale też tym samym nie odczuwa dwuznacznej, blasfemicznej rozkoszy związanej z przeżyciem grozy. Swego zachowania nie odczuwa zatem jako grzesznego, nie ma poczucia winy z powodu seksoholicznych skłonności, traktuje je jako coś naturalnego, nie zaś jako ciężar, problem, z którym miałby się uporać, a jeśli skłonności te ukrywa, to tylko dlatego, że wie, iż nie są one do końca społecznie akceptowalne i z pewnością mogłyby mu zaszkodzić w karierze. Swych skłonności nie traktuje jako transgresywnego nośnika społecznej, kulturowej kontestacji. Swoje zachowanie odczuwa jako normalne, akceptuje siebie, żyjąc bez świadomości własnej „grzeszności”. Żyje faktycznie w dwóch światach, chcąc bezkonfliktowo spełnić się w każdym z nich, żyć w zgodzie zarówno z samym sobą, jak i ze swym otoczeniem społecznym. W tym sensie jest konformistą, nie zaś buntownikiem, dostosowuje się do istniejącego porządku i w ten sposób go podtrzymuje.

Seksoholiczna, nakierowana na kompulsywne zaspokajanie nieokiełznanego libido praktyka Brandona nie ma zatem integralnego charakteru, ogranicza się do samej siebie, do swego czysto fizycznego charakteru, odarta jest z jakiegokolwiek znaczenia duchowego, wyzbyta egzystencjalnej głębi, nie angażuje więc całości jego istnienia, nie przemienia go. Nie wpływa też na jego funkcjonowanie społeczne i zawodowe. W jakiejś mierze Brandon nie podejmuje odpowiedzialności za swoje postępowanie, nie jest ono bowiem przedmiotem refleksji i dramatycznego wyboru, bezrefleksyjnie, pasywnie akceptuje samego siebie, takim jakim jest w swej „patologicznej” faktyczności. Nie wymaga od siebie zbyt wiele, dąży do zwykłego szczęścia. Co najwyżej, jest nieco zblazowany, znużony, grozić mu zatem może opisana przez literaturę czarnoromantyczną (np. Tiecka, Brentano), Kierkegaarda czy Nietzschego logika niezaspokojenia z powodu monotonii, powtarzalności i zużywania się tych samych czy podobnych bodźców. I logika ta prędzej czy później doprowadzi go do rozpacz, utraty poczucia sensu własnego istnienia, braku jego pełni. W seksoholizmie Brandona można w gruncie rzeczy upatrywać przejaw — na razie niemej, nie do końca przezeń uświadamianej — alienacji, nie jest on zdolny do nawiązania głębszych, partnerskich kontaktów, wejścia w bliższy kontakt emocjonalny, podskórnie doświadcza pustki i samotności. Pozwolić Brandonowi być sobą to w gruncie rzeczy przystać na ten alienacyjno-zachowawczy stan rzeczy. Ale czy nie jest on koniecznością w jego życiu, jego przeznaczeniem?

W przypadku Brandona nie możemy zatem mówić o transgresji. A jeśli, to o transgresji będącej cieniem tej właściwej, transgresji nieuświadamianej, nienamiętnościowej, niejako uintymnionej, a przez to bezpiecznej i konformistycznej, takiej zatem, która nie niesie ze sobą konsekwencji egzystencjalnych czy społecznych, zaprzeczając tym samym istocie transgresji: nie jest ona buntem konfliktującym Brandona zarówno z samym sobą, jak i z otaczającym go

światem, nie ma wymiaru duchowego, nie dotyczy całego istnienia Brandona, sankcjonując w istocie zarówno przypadkowość i faktyczność jego istnienia, jak i istniejącego porządku społecznego.

Dzieje się tak ponieważ dlatego, że Brandon żyje w ponowoczesności, z jej rozpadem tradycyjnych struktur i więzi społecznych, zanikiem silnych socjalizacyjnych mechanizmów i wzorców, dekompozycją jednostkowej tożsamości. Ma tego świadomość — zainteresowanej nawiązaniem z nim bliższego, głębszego kontaktu kobiecie zadaje pytanie, „dlaczego ludzie pobierają się w dzisiejszych czasach” — toteż seksoholizm jawi mu się jako pewna naturalna inklinacja, otoczeniu zaś (np. jego szefowi) jako zboczenie czy defekt. Brandon dostosował się do świata, w którym normy społeczno-kulturowe tracą stabilność i trwałość, stając się coraz bardziej nietrwałe, kruche i płynne; tymczasem transgresja wymaga właśnie norm głęboko zinterioryzowanych, mocno osadzonych w świadomości, prowokujących gwałtowność występku.

W życiu filmowego bohatera wszystko zmienia się jednak za sprawą pojawienia się siostry, z jej dość rozpaczliwym, rozhisteryzowanym pragnieniem trwałego związku, rodziny (pamiętajmy, że Brandon był Irlandczykiem, do Stanów przybył w młodości). Na monolicie jego psychiki pojawia się rysa, co skutkuje powstaniem konfliktu. Obecność siostry, która zauważa seksoholiczne inklinacje brata, ujawnia jego głęboko skryte pragnienie bliskości i intymności, odsłania wrażliwość — w konsekwencji Brandon zaczyna odczuwać — tytułowy — wstyd, a w tle także winę. Jednocześnie — wobec siły swych skłonności, uświadomienia sobie niemożności nawiązania głębszego związku i faktu nieodwołalności własnej „skazy” — broni się przed napływem zaburzających jego równowagę psychiczną, ponieważ zaskakujących go uczuć. Stąd ich przypląwy i odpływy w relacji z siostrą, aż po jej odrzucenie. Z całą swoją rozdwojoną świadomością, poczuciem wstydu i winy (a więc istnienia normy, zakazu) wobec siebie i siostry ucieka niejako do przodu — dokonuje rozpaczliwego aktu transgresji, wchodząc w gwałtowną relację homoseksualną, a następnie orgiastyczną z dwiema partnerkami. Wszelako transgresja ta ma raczej charakter reaktywny, stanowi wyraz ucieczki przed konfliktem, nosi też znamiona prowokowanej autodestrukcji (składa wyuzdane propozycje przypadkowo spotkanej dziewczynie, również w obecności jej partnera-brutala). Ostatecznie jego rozdarcie powraca jednak i przybiera na sile wobec samobójczej próby odrzuconej przezeń siostry, wówczas stając wobec nieusuwalnego, rozdzierającego go konfliktu, z poczuciem rozpacz i moralnego cierpienia odwołuje się do Boga. Nie wiemy, która siła przeważy, reżyser pozostawia nas w niepewności co do wyboru Brandona — czy pójdzie za kuszącą go dziewczyną z metra, tą samą, którą spotkał wcześniej, na początku filmu, i którą prowokował. Spotkania te tworzą inwersyjną klamrę filmu — pierwsze symbolizowało niemożność zaspokojenia kompulsywnej inklinacji, drugie jej zahamowanie i dramatyczną rozterkę.

Niewątpliwie ma rację Agnieszka Iwaszkiewicz, gdy — daleka od moralizatorskich zapędów i poczucia psychoterapeutycznej misji — kierując się do-

świadczaniem i zwyczajnie ludzkim podejściem do przypadku bohatera *Wstydu*, postuluje — nawet jeśli tytułem prowokacji — by po prostu pozwolić mu być sobą, stać się jako tako szczęśliwym, żyć w zgodzie z samym sobą, praktykować swą antytransgresję czy też transgresję, tę małą, skrytą i intymną, ostatecznie przecież nieszkodliwą, a nie próbować przywracać mu terapeutycznie człowieczeństwo, zwłaszcza wbrew niemu samemu; tym bardziej że nie mamy gwarancji, że próba ta skończy się pomyślnie, nie zaś tragicznie rozjątrzy problemy jego zwykłego żywota. Wszelako nie możemy być też pewni, że ów empatyczny gest zostawienia go sobie samemu, owego „pozwoić mu być”, nie wyzwoliłby w nim prędzej czy później transgresywnej dynamiki wywołanej przez monotonię i pustkę, czy nie popchnęły Brandona do poszukiwania coraz mocniejszych podniet, prowokowania sytuacji, które doprowadziłyby go, w pełni świadomie, albo do autodestrukcji, zważywszy na jego „sentymentalny” potencjał, albo do rzeczywistej, niewolnej od niej transgresji. Chcący rozstrzygać o cudzym życiu stają poniekąd przed takim samym wyborem jak Brandon.

BIBLIOGRAFIA

- Bataille Georges, 1999, *Erotyzm*, tłum. Maryna Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., 1994, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa.
- Iwaszkiewicz Agnieszka, 2018, Czy Brandon Sullivan powinien się wstydzić? *Granica między patologią a życiem*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2 (s. 197–202 w tym tomie).
- Kierkegaard Søren, 1996, *Pojęcie lęku*, tłum. Alina Dżakowska, Aletheia, Warszawa.
- Le Rider Jacques, 2013, *Indywidualizm, samotność, tożsamość w kryzysie*, tłum. Maria Brylińska, Mateusz Chmurski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1–2.
- Nietzsche Friedrich, 2004, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. Paweł Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków.
- Nietzsche Friedrich, 2012, *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. Paweł Pieniążek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 13, Oficyna, Łódź.
- Renaut Alain, 2001, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. Damian Leszczyński, Ossolineum, Wrocław.
- Rousseau Jean-Jacques, 1966, *Umowa społeczna*, tłum. Bohdan Strumiński, w: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna oraz...*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Simmel Georg, 1980, *Wolność i jednostka*, tłum. Sławomir Magala, w: Sławomir Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

THE TRANSGRESSIONS OF MODERNITY

Paweł Pieniążek
(University of Łódź)

S u m m a r y

The author considers the possibility of transgression in the contemporary world in the context of attempts to treat sexaholism as such. He questions the justifiability of

using the term “transgression” and refers to its earlier meaning in the ideas of Georges Bataille and in post-structuralism.

Key words / słowa kluczowe

individualization / indywidualizacja, transgression / transgresja, responsibility / odpowiedzialność, conformism / konformizm, sexaholism / seksoholizm, psychotherapy / psychoterapia, / uspołecznienie / socialization