

Tadeusz Rachwał

O zabawianiu

Friedrich Nietzsche zapomniiał kiedyś zabrać z domu parasol. To dosyć typowe w życiowej codzienności zdarzenie nie byłoby godne zastanowienia, gdyby nie fakt, iż niemiecki filozof odnotował je w swoim notatniku, tym samym stwarzając filozofowi francuskiemu, Jacquesowi Derridzie, możliwość uwiecznienia go w poświęconym Nietzschemu i kobiecości tekście *Ostrogi*. Zapominając o parasolu i pamiętając o owym zapomnieniu, Nietzsche nieświadomie ukazuje, zdaniem Derridy, paradygmat całej swej twórczości, która jest i nie jest, o której prawdy nie ma, tak samo zresztą jak prawdy o Nietzsche¹. Pamięć o zapomnianym parasolu stanowi świadomy wyraz nieświadomego pozostawienia parasola w domu, zapomnienia nie tylko o parasolu, lecz także chwilowego zapomnienia o pamiętaniu. Zapominanie i roztargnienie są, według Bergsona, istotnymi wyznacznikami postrzegania czegoś w komicznej perspektywie². Umieszczając notatkę poza swym dziełem, Nietzsche nie pamięta o tym, że można z owym dziełem podjąć zabawę, dokonać na nim pewnej niepoważnej operacji, która uczyni samo jego pojęcie nieco komicznym, czymś, co zapomniało o tym, czym jest, o swym własnym nadmiarze.

Dla Bergsona postać komiczna jest komiczna proporcjonalnie do zapomnienia o swoim miejscu i roli, którą wykonuje, zapomnienia o tym, że może być obserwowana z innej perspektywy. Postać komiczna rozbawia dzięki temu, że staje się niewidzialna dla samej siebie, pozostając widzialną dla świata. Inaczej mówiąc, postać taka nie wie, czy też zapomina, o tym, co robi i nie bawiąc się, zabawia innych. Postać

¹ „There is no such thing as the truth of Nietzsche or of Nietzsche's text.” (J. Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, tł. ang. B. Harlow, Chicago 1979, p. 53).

² Zob. H. Bergson, *The Comic In General: the Comic Element In Forms and Movements*, in: *The Norton Reader*, New York 1965, p. 249–250.

komiczna zabawia, ponieważ stanowi swoiste zniekształcenie norm świata, lecz sama dla siebie nie może być postacią komiczną, o ile nie spojrzy na siebie z zewnątrz, z pozycji świata, w którym norma jest fundamentem powagi³. O ile o powadze dzieła stanowi jego kompletność, narracja od początku do końca, to Derridiańska zasada nieuniknionej „suplementaryzacji”, wnikania zewnętrżności do wnętrza tekstu, czyni z niego byt zawsze już nieudany, choć udający, czy też odgrywający, swą własną skończoność, rolę przypisaną mu przez dyskursy obecności, które ową teatralną funkcję tekstu starają się ukryć.

Dla Derridy zapisek o parasolu stanowi swoisty suplement do dzieła Nietzschego, zapomniany fragment jego filozofii, z którą Francuz zabawia się, którą ukomicznia, czyniąc w ten sposób prywatne zapomnienie częścią publicznej powagi dyskursu filozoficznego. Owa powaga zasadza się na ideale pełni i kompletności zawartej w nim prawdy, której zapis, a może raczej wyraz, zawsze zagrożony jest możliwością zniekształcenia, wykoślawienia czy też deformacji, których ukazanie jest śladem tego, o czym dzieło zapomniało powiedzieć. O ile stanowi ono rezultat męskiego tworzenia, to uzupełnione o zapomniany parasol dzieło Nietzschego zmienia się pod piórem Derridy w zniekształconą kopię, wypaczone powtórzenie, które, jak echo, równocześnie powtarza i przedrzeźnia. Samoobecność dzieła, jego autonomia, jest dogmatem, który, podobnie jak dogmat jednoznaczności świata u Brunona Schulza, jest pilnie strzeżony przez pewną epistemologiczną władzę, traktującą próby transgresji dogmatu jako zagrożenie monolitycznej jedności, będące równocześnie zagrożeniem dla świata. Postacią stojącą na straży takiego porządku przed przerostami i wykwitami widzenia tego, czego na pozór nie ma, jest u Schulza poważnie wąsata postać Franciszka Józefa I, której władzę główny bohater — Józef podważa odnajdując Księżę w szpargale, służącym Adeli do pakowania mięsa:

Toż to była Księża, jej ostatnie stronice, jej nieurzędowy dodatek, tylna oficyna pełna odpadków i rupieci! Fragmenty tęczy zakręciły się w wirujących tapetach, wyrwałem z rąk Adeli szpargał i głosem odmawiającym mi posłuszeństwa wyzionąłem: — Skąd wzięłaś tę książkę?

— Głupi — rzekła, wzruszając ramionami — przecież ona leży tu zawsze i co dzień wydzieramy z niej kartki na mięso do jatek i na śniadanie dla ojca...⁴

Tylko uważny czytelnik, taki jak Schulzowski Józef, zauważa istotę Księgi w nadmiarze szpargału, co w oczach Adeli czyni zeń głupka, postać niewątpliwie komiczną, która zabawia się powagą Księgi, nie zauważając jej kuchennego przeznaczenia, które

³ *Ibidem*, p. 250–251.

⁴ Cyt. za: B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław 1989, s. 110.

owej powadze Księgi nie przystoi. Zabawianie się niekoniecznie musi być czynnością beztroską, a jego ukrytej powagi można doszukać się w powstałej pod twórczym piórem Aleksandra Brücknera etymologii słowa „zabawa”.

Badacz wywodzi znaczenie słowa „zabawa” od zajęć niezbyt wesołych, od trudu gospodarowania, „zabawiania się” domostwem, po psi trud odszukiwania zgubionego śladu („*zabawca*, o ‘psie co ślad stracił’”). Słowo „zabawa”, związane także ze „zabawcą” i „zbawicielem” — od

zajęcia, zatrudnienia, przeszkody, przeszło na zajmujące, wesołe spędzenie czasu: *zabawa*, *zabawny* (aż do ‘śmieszny’), i samo *bawić się*, nabrały tego odcienia wesołości, słowu pierwotnie zupełnie obcego⁵.

Zastanawiające wydaje się to przejście od powagi do wesołości, cechujące się u Brücknera „urobieniami”, wprowadzającymi ową wesołość do sfery tradycyjnie kobiecej, do bawialni — nazwy urobionej z „bawialnego pokoju [...] wedle *gotowalnia*, *pralnia*”.

Owe regiony kobiecej krzątanimy stanowią pewne „chorograficzne” przestrzenie, dosyć zmienne w różnych czasach i w różnych kontekstach. Przywołując tu chorografię, zapomnianą nieco sztukę myślenia o regionach i ich specyfice, która niegdyś sytuowała się pomiędzy geografią a topografią, proponuję równocześnie spojrzenie pod tym kątem na dyskursywną regionalizację powagi i zabawy, tworzenia i zabawiania. Wywodząc się etymologicznie od greckiej *chory*, „chorografia” jest sztuką myślenia o wieloznaczności miejsca, o miejscu miejsca, o stawianiu się miejsca, zanim jeszcze stanie się ono przedmiotem topograficznego naniesienia na taką czy inną mapę. Gregory Ulmer powiada o chorografii, iż stanowi ona „poetykę dla tworzenia mapy” („*poetics for making a map*”⁶), skomplikowanego wzorca, wyznaczającego pozycję jednostki na wszystkich poziomach istnienia, począwszy od organiczności ciała po metody logicznego rozumowania, planowanie miast czy powstawanie organizacji politycznych. Nie może to więc być mapa nazwanych i na pozór niezmiennych miejsc, mapa gotowa, lecz swoista *arche–mapa* kulturowych powikłań, do których wprowadził nas tylnymi drzwiami Schulz.

Brücknerowska pralnia czy bawialnia nie jest przestrzenią kojarzoną z czynnościami twórczymi, czy też nawet wytwórczymi. Są to sfery domowego gospodarowania, obsługi domowego pomieszkiwania i wypoczynku. Nie dokonuje się tam niczego na miarę publiczną „poważnego”, nie wytwarza się ani trwałych dóbr, ani też trwałych myśli, które to wytwarzanie stanowi domenę pomieszczeń innych, bardziej publicznych, czy też, jak określa to we *Własnym pokoju* Virginia Woolf, przestrzeni mniej osobistych,

⁵ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993. Przedruk z pierwszego wydania, które ukazało się w Krakowie w 1927 roku nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej.

⁶ G. Ulmer, *The Logic of Invention*, „PreText Conversations”, <http://www.pre-text.com/ptlist/octulmer.html> (stan na 25 lutego 2008).

mniej prywatnych (*less personal*⁷) związków i relacji. Regiony rzeczy poważnych nie są obszarami kobiecej aktywności, która wykluczona została z przestrzeni laboratorium — nie tylko z miejsca pracy i modlitwy alchemików (*labor, oratorio*), lecz także z własnej czy publicznej pracowni, do której dostępu domagała się w swej książce Woolf.

„Regiony powagi” stanowiły i nadal stanowią strefy chronione przed kobiecością, o czym świadczy także aktywność Schulzowskiej Adeli, posługującej się Księgą w celach niezbyt przystających do jej wartości. I choć coraz bardziej oczywistym staje się fakt, że kobiece, podobnie jak męskie interesy czy też zainteresowania wychodzą poza odwieczne interesy domowości („*It is becoming evident that women, like men, have other interests besides the perennial interests of domesticity*”⁸), to zauważanie owej oczywistości nadal nie jest zbyt powszechne. Zdaniem niektórych oczywistość ta wcale nie jest oczywista — czego jaskrawym przykładem może być opublikowany w roku 1998 tekst *ABC small business’u*, w którym formę męskoosobową mają wyłącznie „wszystkie określenia zawodów i funkcji”⁹, a miejsca kobiet przypisane są Brückerowskiej bawialni. Na przykład teściowa

pali w piecu i może spalić biznesmenowi jego najważniejszą gazetę: Gro-madź na bieżąco wszystkie interesujące Cię wycinki. Nie odkładaj do ju-tra, bo teściowa zużyje na podpałkę właśnie tę, najważniejszą gazetę¹⁰.

Kobieca nieodpowiedzialność dotyczy tu sfery publicznej aktywności zawodowej mężczyzny, który nie może pozostawić poza swą kontrolą poważnego czasopisma. Tym, co można pozostawić pod jej pieczęcią, jest ogień, palenisko nieodzowne w bawialni jako źródło ciepła i światła dla mężczyzn, powracających z niezbyt przyjaznej kobietom publicznej sfery gościńca. Wzniesienie ognia, owego prometejskiego daru, nie jest czynnością, którą można z pełnym zaufaniem kobiecie powierzyć, bowiem może ona zawsze napalić w piecu tym, czym (jak teściowa polskiego biznesmena) nie powinna. Z ogniem nie ma żartów, o czym w tonie poważnym pisze Zygmunt Freud, choć na wszelki wypadek umieszcza swe uwagi niejako poza swym dziełem, w przypisie do tekstu *Kultura jako źródło cierpień*, doszukując się w sposobach postępowania z ogniem — rzeczy poważnej, początku kultury, który był, jak zobaczymy, silnie powiązany z zabawą, ogniem i swoiście postrzeżoną męską przyjemnością.

Problem Freuda najogólniej polegał na uzasadnieniu konieczności skłonienia ludzi do wyrzeczeń w imię dobra cywilizacji i kultury. Życie bez przykrości wyrzekania się

⁷ V. Woolf, *A Room of One's Own*, London 1929, p. 78.

⁸ R. Bowlby, *The Work of Women's Studies*, „Surfaces”, vol. 7 (104), 1997, p. 10.

⁹ S. Walczewska, *Czy kobieta może być managerem? Analiza genderowa podręczników dla managerów*, w: *Gender — kultura — społeczeństwo*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2002, s. 52.

¹⁰ W. J. Markowski, *ABC small business’u*, Łódź 1998, s. 15.

przyjemności beztroskiej zabawy i leniwego zabijania czasu nie jest dla Freuda życiem kulturowym i w zasadzie nie stanowi dlań żadnej alternatywy. Życie kulturowe jest według Freuda równocześnie życiem przykrym, ponieważ stanowi dobrodziejstwo wymagające ofiary pracy i „wyrzeczenia się popędów”¹¹. Cywilizacja i kultura mogą być czymś nieprzyjemnym także dlatego, że ich utrzymanie przy życiu wymaga „pewnej dozy przymusu”, która wynika z tkwiącej w naturze człowieka niechęci do pracy oraz bezsilności argumentów wobec ludzkich namiętności¹². Freudowska kultura polega na stałej aktywności opanowywania natury, tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej, oraz na czynności strzeżenia jej przed jednostką:

Tak więc kultury trzeba bronić przed jednostką i całą jej organizacją, instytucje oraz prawa to właśnie mają na celu¹³.

We wspomnianym wyżej przypisie do *Kultury jako źródło cierpień* owa postawa strażnika powiązana jest z postawą przypominającą zachowanie strażaka, który uświadomił sobie, że gaszenie ognia jest jego zadaniem, a nie beztroską, irracjonalną zabawą. Za jedno z inicjujących kulturę osiągnięć człowieka, „nadzwyczajne i nie mające żadnego precedensu”, uważa się tu opanowanie ognia, które wywodzi się jednak nie tyle ze skłonności do pracy i wyrzeczeń, co ze skłonności do sprawiania sobie przyjemności:

Człowiek pierwotny — mianowicie — zwykł był, natknąwszy się na ogień, gasić go oddając nań mocz, aby w ten infantylny sposób sprawić sobie przyjemność¹⁴.

Rezultaty męskiej zabawy z ogniem są dla kultury ważne i poważne. Wznoszące się ku górze płomienie ognia mają dla Freuda, tak jak mniej więcej wszystko, co się wznosi, charakter niewątpliwie falliczny. Sikanie na ogień posiada, zdaniem Freuda,

znaczenie seksualnego aktu z mężczyzną i okazania męskiej potencji w „homoseksualnych zapasach”. Kto pierwszy zrezygnował z tej rozkoszy i zachował ogień, ten mógł nim zawładnąć i użyć go do innych celów. Poprzez to, że stłumił on ogień swego podniecenia płciowego, opanował ogień jako siłę natury. Ta wielka zdobycz kulturowa byłaby więc nagrodą za opanowanie popędu¹⁵.

¹¹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tł. J. Prokopiuk, Kraków 1992, s. 12. W nieco innym kontekście poruszam to zagadnienie w artykule *Dylematy wielokulturowości?*, w: *Wielokulturowość: postulat i praktyka*, red. L. Drong, W. Kalaga, Katowice 2005, s. 13–24.

¹² Zob. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op. cit., s. 12.

¹³ *Ibidem*, s. 10.

¹⁴ *Ibidem*, s. 122.

¹⁵ *Ibidem*, s. 122–123.

U podłoża zachowań kulturowych leży więc nieco infantylne poczucie przyjemności, które imituje akt płciowy pomiędzy mężczyznami. Jest on wyraźnie postrzegany przez Freuda jako naturalne zaspokojenie potrzeby przyjemności, a wiąże się z pragnieniem okazania pewnej mocy, możliwości pokonania i opanowania równie naturalnego żywiołu. Dopiero uświadomienie sobie owej mocy może przerodzić się w aktywność kulturotwórczą, jednak pod warunkiem wyrzeczenia się niewątpliwie przyjemnej czynności sikania na ogień, zachowania ognia i opanowania go, w celu użycia w dalszym rozwoju kultury, przejścia od Lévi–Straussowskiego stanu surowego do stanu ugotowanego¹⁶, do czego dokonania ogień jest najoczywiściej niezbędny. U podłoża kultury leży wspomniany wyżej prototyp strażaka, „ogniomistrza”, który nie tylko potrafi ogień ugasić, lecz także przenieść go i/lub wzniecić. Choć Freud o tym w swym tekście nie wspomina, piromania może stanowić dodatkowe prazródło kulturowych zachowań.

Teściowa biznesmena okazuje się w rozważaniach Freuda osobą nieodzowną. Strażak nie jest strażnikiem ognia, strzegącym ciepła domowego ogniska, lecz jego mistrzem, postacią poniekąd prometejską. Rolę strażniczą Freud przypisuje kobiecie, która nie musi wyrzekać się zabawy sikania na ogień, ponieważ czynić tego nie może ze względów czysto fizjologicznych:

Co więcej, jako strażniczkę ognia uwięzionego w domowym ognisku postawiono kobietę, której budowa anatomiczna nie pozwalała na zaspokajanie tego rodzaju rozkoszy¹⁷.

Kobieta nie uczestniczy w kulturze jako jej współtwórczyni. Domowe ognisko wyznacza jej miejsce poza kulturotwórczą aktywnością, a przyznana jej rola strażniczki ogniska kultury bynajmniej nie wynika z kobiecego upodobania sobie tejże kultury, lecz z niemożności (fizjologicznej oczywiście) jej stłumienia. W ten sposób kultura zostaje wsparta na mechanizmach wykluczania tego wszystkiego, co jej nie tworzy, a nie tworząc, zagraża. Współistnienie kultury męskiej z żeńską jest możliwe jedynie dlatego, iż kobieta nie jest w stanie sikać na ogień, a zatem nie zagraża ona bezpieczeństwu domowego ogniska. Jako strażniczka ognia kobieta Freuda może w niej uczestniczyć, jedynie przyjąwszy ową z góry wyznaczoną jej funkcję.

Na początku dwudziestego wieku kobieta Freuda nadal nie jest skłonna do wykonywania czynności kulturotwórczych, stanowiąc dla wiedeńskiego myśliciela ucieleśnienie wspomnianej wyżej jednostki, przed którą trzeba kulturę chronić:

Kobiety popadają w konflikt z kulturą przewlekając i wstrzymując jej rozwój [...] kultura coraz bardziej staje się sprawą mężczyzn, stawia im coraz

¹⁶ Zob. C. Lévi–Strauss, *Mythologiques*, t. 1: *Le cru et le cuit*, Paris 1964.

¹⁷ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, op. cit., s. 123.

trudniejsze zadania i zmusza do sublimacji popędu, do której kobiety dorastają w niewielkim stopniu. [...] kobieta widzi, że wymagania kultury spychają ją na dalszy plan i przyjmuje wobec niej wrogą postawę¹⁸.

Kultura, nie tylko w ujęciu Freuda, wytworzyła pewne złożone obszary, z których jednym jest nieco priapiczny kult męskości, upoważnienie męskości do pełnienia roli porządkującej świat, do nadawania mu porządku i powagi, dzięki czemu sama stała czymś poważnym. Według Johana Huizingi zabawa jest pierwotna wobec powagi kultu: „kult nakłada się na zabawę, lecz pierwotna była zabawa jako taka”¹⁹. Zabawa ta jest jednak trudna, o ile nie niemożliwa, do przypomnienia. U Brücknera przeciwnie, zabawność zabawy wypiera jej pierwotną, gospodarską powagę przez przeniesienie jej do sfery bawialnianych uciech, w ten sposób wprowadzając przestrzenny podział na regiony poważne i niepoważne, ważne i mniej ważne. Etymologicznie przywołując powagę zabawy, Brückner ustanawia powagę jako region kultowy, postrzegając w zabawie „urobienie” powagi, jej zniekształcenie czy może nawet zwyrodnienie, równocześnie słowotwórczo przydzielając ową zabawową sferę kobiecości.

Rozdzielenie sfer zachowań kobiecych i męskich jest kwestią wytworzenia pewnego *habitus*, nabywanego przez podmioty społeczne nie tyle drogą świadomego wyboru czy ideologicznej indoktrynacji, co drogą samego uczestniczenia w praktyce społecznej. *Habitus* męski (*L'habitus masculine*), pisze Pierre Bourdieu:

konstruuje się, czy też osiągnąć jest jedynie w relacji do pewnej zarezerwowanej przestrzeni (*l'espace réservé*), w której odbywają się poważne gry (*les jeux sérieux*) współzawodnictwa *między mężczyznami*, gry o honor, których przypadkiem granicznym jest wojna, lub też gry, które w społeczeństwach zróżnicowanych wspomagają *pożądanie dominacji* (*la libido dominandi*) we wszystkich formach; ekonomicznej, politycznej, religijnej, naukowej, *etc.*, możliwych pól aktywności [tł. moje — T. R.]²⁰.

Jednym z istotnych regionów — pól aktywności — ukonstruowanych przez kulturę Zachodu jest z pewnością także umiłowanie mądrości. Mądrość należy miłować z należytą powagą, bowiem to właśnie jej umiłowanie ustanawia etymologicznie fi-

¹⁸ *Ibidem*, s. 90.

¹⁹ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 34.

²⁰ „*L'habitus masculin ne se construit et ne s'accomplit qu'en relation avec l'espace réservé où se jouent, entre hommes, les jeux sérieux de la compétition, qu'il s'agisse des jeux de l'honneur, dont la limite est la guerre ou des jeux qui, dans les sociétés différenciées offrent à la libido dominandi, sous toutes ses formes, économique, politique, religieuse, artistique, scientifique, etc. des champs d'action possibles*” (P. Bourdieu, *La domination masculine*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, N° 84, 1990, s. 26).

lozofię, naukę, która, zdaniem Władysława Tatarkiewicza, jest nauką „o tym, co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze [wyróżn. T. R.]”²¹. Filozofia już w swej samej istocie nie zajmuje się rzeczami przelotnymi, które jawią się nam jedynie jako cienie, lecz samym bytem. Jest ona wiedzą o „bycie jako takim”, a więc wiedzą poważną, z którą igranie podważyć może wagę tego, co najważniejsze i najcenniejsze, o czym świadczyć może uderzająca nieobecność nazwisk kobiet w indeksie książki Tatarkiewicza.

Zabawy (z) filozofią mogą świadczyć o nieodpowiedzialności lub też o przewrotności natury zabawiającej się osoby, która lekce sobie waży ową rzecz najważniejszą (o czym pisze z dogłębną znajomością rzeczy, przyjmując kobiecy punkt widzenia Andrzej Chojecki). Falliczna waga i powaga tego, co najważniejsze i najcenniejsze, jest konstytutywną siłą obecności bytu i jego kontynuacji, jego historycznej niezmienności. Owa „rzecz najważniejsza” jest dla Chojeckiego rzeczą męską, która zawsze „tryska życiem”, jest prazródłem bytu i bycia, pełniąc równocześnie rolę „Wielkiego Probiezera, Uniwersalnego Wzorca Wszechbytu”²².

Związek tryskania życiem z narodzinami filozofii jest wyraźnie widoczny w dokonanej przez Diogenesa Laertiosa dosadnej krytyce tych wszystkich, którzy ośmielili się dostrzec początki umiłowania mądrości poza starożytną Grecją:

ludzie, którzy tak twierdzą, nie zdają sobie sprawy z tego, że przypisują barbarzyńcom osiągnięcia będące w rzeczywistości osiągnięciami Greków i że od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki²³.

Jedną z przyczyn, które eliminują barbarzyńców ze świata ludzi, jest oczywiście ich niezdolność do językowej artykulacji tak rzeczywistości, jak i samych siebie. O ile termin „barbarzyńca” rzeczywiście wywodzi się od „bar–bar”, od zabawnych prób naśladowania greki, to barbarzyńcy są być może zdolni płodzić sobie podobne ludy i ludzi, lecz z pewnością nie mogą spłodzić człowieka. Choć Laertiosowi najprawdopodobniej obce były teoretyczne rozważania nad „genderem”, wyraźnie, choć *implicite*, zauważa on różnicę pomiędzy prokreacją płciową i kulturową, przypisując narodziny rodzaju ludzkiego sferze oddziaływania filozofii. *Homo ludens*, u samego źródła filozofii, zostaje, być może po freudowsku, wyparty przez *homo philosophicus*, który równocześnie, jako wytwórca tak filozofii, jak i człowieka, staje się *homo faber*, wytwórcą rzeczy i dzieł poważnych.

Owa powaga filozofii, z którą zabawę podjął w swym „dziele” Derrida, może stanowić punkt wyjścia do zastanowienia nad komizmem, dla którego, zdaniem Eldera

²¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 13.

²² D. Freya, *O rzeczy najważniejszej*, Gdańsk 1991, s. 9, 112.

²³ Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 5–6.

Olsona, powaga stanowi wzorzec nie tyleż do naśladowania, co do jej podważania²⁴. Powaga także może być niepoważna, ponieważ jej wyraz (tak zresztą jak wszelki wyraz), może w oczach czy uszach jej odbiorcy zawsze „odpoważnieć”, zawiązać koalicję z zapomnianym parasolem Nietzschego i wtargnąć w ten sposób do filozofii, nieco ją, jak Schulzowska Adela, udomowić, „uszpargalić”. Jak zauważa Roman Ingarden, konkretyzacje mogą „nadać dziełu aspekt dzieła wybitnego”, lecz mogą także

dziełu wybitnemu odebrać całą jego urodę lub wreszcie zmienić w sposób istotny jego oblicze, robiąc go innym [...] choć może czasem nie mniej ciekawym i wartościowym²⁵.

Być może parasol Nietzschego „odpoważnia” dzieło, lecz przede wszystkim „odpoważnia” on powagę, ukazuje możliwość jej przemieszczania się i artykulacji, która nigdy nie jest artykulacją ostateczną. Przecież Schulzowski szpargał, przedmiot nieważny, nie jest nieistotny sam w sobie, lecz jedynie uległ degradacji wobec powagi i dominacji książek „zwykłych”, które się po prostu kończą, gasną, powtarzając „z drewnianym klekotem, jak różaniec, martwe formułki”²⁶.

²⁴ Zob. E. Olson, *The Theory of Comedy*, London 1975, p. 13.

²⁵ R. Ingarden, *Z teorii dzieła literackiego*, w: *Problemy teorii literatury*, red. H. Markiewicz, t. 1, Wrocław 1987, s. 49.

²⁶ B. Schulz, op. cit., s. 116.