

Przegląd Religioznawczy 2(284)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANDRZEJ KASPEREK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Instytut Socjologii

e-mail: andrzej.kasperek@us.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1466-5153

DOI: 10.34813/ptr2.2022.4

Współczesna literatura piękna wobec cierpienia i zła. Przypadek twórczości Emmanuela Carrère'a

Contemporary literary fiction in the face of suffering and evil
in the oeuvre of Emmanuel Carrère: a case study

Abstract. Suffering and evil are among the key issues addressed in various religious traditions. At the same time, it is undoubtedly one of the most important motifs in artistic culture, including literary fiction. The matter is also present in the sociological tradition: theodicy has been explored by Max Weber, Talcott Parsons or Peter L. Berger; what is more, many sociologists have treated literature as an inspiration to conduct their inquiries. The works of Emmanuel Carrère, a French writer and screenwriter, are permeated with theodicean themes related to the experience of corporality (suffering of the body or death). Yet, Carrère himself engages in several simultaneous discourses in this respect: as a Catholic, a yoga practitioner and – finally – as an atheist. Carrère's literary oeuvre, analyzed from the sociological standpoint, provokes a discussion on the process of secularization and medicalization of suffering and evil, whilst being a singular laboratory of how to write about religious experiences in the world that is subjected to growing secularization.

Keywords: suffering, theodicy, Emmanuel Carrère, finite provinces of meaning

Wstęp

Nie będzie chyba przesadą wyrażenie przekonania, że najznakomitsze i te mniej udane dzieła literackie w jakiś sposób zawsze odnoszą się do niezbywalnej części ludzkiej kondycji, jaką jest cierpienie i doświadczanie, w religijny czy świecki sposób definiowanego, zła. Ludzkie wytwory, czy będą to wierzenia religijne, systemy filozoficzne, malarstwo, muzyka, czy literatura, niosą informację o odwiecznym zmaganiu się człowieka z tą ciemniejszą stroną jego życia. Także nauka, przede wszystkim nauki humanistyczne i społeczne, w tym socjologia, badając człowieka i jego wytwory, obejmuje swoim zainteresowaniem kwestie cierpienia i zła.

A jednak socjologowie wydają się podchodzić do tej kluczowej dla samej refleksji nad człowiekiem problematyki z pewną rezerwą. Dystans ten ma źródło w wyobrażeniach na temat samej socjologii, stosowanych w niej metodach i perspektywach badawczych, wyobrażeniach na temat jej naukowego charakteru. Z jednej strony są to obawy przed utratą obiektywizmu w momencie spotkania z tak intymną problematyką, z drugiej – wielka rozpiętość i zróżnicowanie obejmujące przypadki od bólu zęba po zadawanie ludziom tortur (Pickering i Rosati, 2008, s. 7). Te socjologiczne obawy, swoista ucieczka przed problematyką uznawaną za naturalny obiekt zainteresowania filozofii czy teologii, nie usprawiedliwiają jednak socjologicznej abdykacji w tak ważnej dla życia ludzi sprawie. Nie mam wątpliwości, że źródłem socjologicznej inspiracji i wiedzy o złu i cierpieniu jest także literatura piękna. Niezwykle odkrywcze bywały prace socjologów, którzy rozwijali teorię socjologiczną, wykorzystując w swoich badaniach dzieła literackie (np. Robert Ezra Park, Florian Znaniecki, Alfred Schütz, Erving Goffman, Robert Nisbet, Peter L. Berger czy Zygmunt Bauman). W artykule chciałbym zaproponować taką perspektywę interpretacji twórczości (analizę treści wybranych prac) francuskiego pisarza Emmanuela Carrère'a, w której zostanie wyeksponowane socjologiczne zainteresowanie kwestią zła, cierpienia i teodycei (*resp.* antropodycei). Twórczość Carrère'a analizowana z perspektywy socjologicznej prowokuje do dyskusji nad procesem sekularyzacji i medykalizacji cierpienia i zła, a jednocześnie stanowi swoiste laboratorium tego, jak w sekularyzującym się świecie można pisać o doświadczeniach religijnych.

Teodycea i literatura piękna w socjologii

Kwestia zła jest oczywiście ciągle obecna w socjologii, jednak znacznie rzadziej następują na jej gruncie odwołania do samego pojęcia zła. Kurt H. Wolff

zauważał, że nauki społeczne (w tym socjologia) nie próbują uchwycić istoty zła (Wolff, 1967, s. 197), Jeffrey C. Alexander natomiast dostrzegł problem w tym, że reprezentanci nauk społecznych nie zajmują się złem jako takim, poza tym traktują je w zdroworozsądkowy sposób (Alexander, 2001, s. 153). Nierówności społeczne, bezrobocie, ubóstwo, rasizm, seksizm, korupcja, samobójstwa, prostytutka itd. – wszystkie te zjawiska występują w refleksji socjologicznej nie tyle pod postacią zła (i cierpienia jako jego konsekwencji), ile problemu społecznego. Takiemu myśleniu towarzyszy ryzyko banalizacji problematyki zła i tworzenie projektu utopijnego społeczeństwa, w którym usuwanie problemów społecznych byłoby równoznaczne z usuwaniem zła z życia społecznego. Taki obraz życia społecznego koreluje z dość naiwnym i w gruncie rzeczy niebezpiecznym myśleniem o uspołecznieniu jako sposobie wyeliminowania zła z życia ludzi (Szczepański, 1992, s. 70).

Groźbie takiego zredukowanego do kwestii problemów społecznych zła i traktowania go jako braku wartości opiera się koncepcja teodycei zaproponowana przez Petera L. Bergera. Koncepcja ta była przez autora *Świętego baldachimu* rozwijana na gruncie socjologii wiedzy oraz socjologii religii. Kwestia teodycei stanowi oczywiście ważny wątek podejmowany przez klasyków socjologii: Maxa Webera, Émile'a Durkheima czy Talcotta Parsonsa, jednak u Bergera kwestia ta, powiązana z koncepcją wielości rzeczywistości, zostaje umieszczona w centrum samej socjologicznej teorii. Zło i cierpienie nie są tutaj mniej lub bardziej istotnymi wątkami, lecz zajmują miejsce centralne. Zło, cierpienie czy śmierć jako nieusuwalne elementy życia społecznego na gruncie Bergerowskiej koncepcji zostają wpisane w dialektykę porządek – chaos, a jako takie stanowią nieustanne zagrożenie dla wszelkich prób opanowania chaosu, czyli legitymizacji ładu, a przede wszystkim stanowią wyzwanie dla samej teodycei (*resp.* antropodycei, czyli próby odpowiedzi na pytanie, jak człowiek mógł to uczynić), która jest każdorazowo próbą wytłumaczenia obecności zła i cierpienia w życiu ludzi (Berger, 1997, s. 89–122). W klasycznej już dzisiaj pracy Berger z Thomasem Luckmannem pisali: „Nieustannie grozi nam myśl (myśl *par excellence* obłąkana), że jasna rzeczywistość życia codziennego jest być może jedynie iluzją, która w każdej chwili może zostać połknięta przez wyjące zjawy tej innej, ciemnej rzeczywistości” (Berger i Luckmann, 1983, s. 159). Rozwijając stworzoną przez Alfreda Schütza koncepcję wielości rzeczywistości, Berger i Luckmann wprowadzają kategorię uniwersum symbolicznego, które niejako na najwyższym poziomie integruje anomiczne doświadczenia ludzi, ich kontakt ze wspomnianą „ciemną stroną rzeczywistości”, obejmującą cierpienie i zło. Teodyceje religijne czy teodyceje świeckie stanowią próby legitymizacji rzeczywistości i doświadczeń anomicznych wpisanych w tę rzeczywistość.

Wspomniałem powyżej, że Berger podejmuje problematykę cierpienia i zła, rozwijając koncepcję wielości światów. Co istotne, i Schütz, i Berger ilustrowali socjologiczną koncepcję wielości światów materiałem literackim. Schütz odwołał się do dzieła Miguela de Cervantesa (Schütz, 1985, s. 269–284), Berger do Roberta Musila (Berger, 1970, s. 213–233). Wykorzystywanie literackiego materiału przez socjologów do rozwijania teorii socjologicznej nie jest wcale zaskakujące i ma bogatą tradycję. Odwołując się w poniższych rozważaniach do literackiej twórczości Carrère’a, chciałbym włączyć się w socjologiczną dyskusję nad kwestią zła (socjologia zła) i cierpienia. Próba rekonstrukcji tej problematyki ma co najmniej dwie zalety: po pierwsze, literatura piękna należy do najbardziej wyrafinowanych, a zarazem przenikliwych miejsc, gdzie kwestia zła i cierpienia była (i jest) podejmowana, po drugie, związki między socjologią i literaturą piękną należą do wyjątkowych, ich znaczenia nie jest w stanie zanegować proces specjalizacji i separacji dyscyplin naukowych.

Po pierwsze więc, literatura piękna stanowi wyjątkowe miejsce zmagania człowieka ze złem i cierpieniem, to tutaj od wieków podejmowane są próby odpowiedzi na pytanie: *unde malum?* Literatura piękna jest ważnym i moim zdaniem wyjątkowo inspirującym dla socjologicznego dyskursu miejscem debaty nad procesem sekularyzacji zła. Jeszcze *Faust* Goethego traktuje zło jako siłę zewnętrzną, siłę kosmiczną, transcendentną wobec człowieka, a sam Diabeł (tutaj pod postacią Mefistofelesa) jest traktowany jako byt realny, żaden wymysł imaginacji czy skutek choroby psychicznej. Sytuacja zmienia się w ciągu XIX wieku. Inni znani doktorzy, doktor Frankenstein z powieści Mary Shelley, doktor Jekyll z powieści Roberta Louisa Stevensona czy już w XX wieku doktor Faustus z powieści Tomasza Manna, zaczynają coraz wyraźniej postrzegać zło jako „czysto ludzki fenomen” (Csordas, 2019, s. 40). Także u Carrère’a pojawia się doktor, postać autentyczna, a kanwą powieści *Przeciwnik* jest historia zmagania się z kłamstwem Jean-Claude’a Romanda, na marginesie fałszywego doktora, który przez 18 lat udawał przed światem sławnego uczonego. U Carrère’a, który już samym tytułem książki nawiązuje do jednego z biblijnych określeń Diabła – a mianowicie „przeciwnika”, czyli „kłamcy” – istnieje napięcie między religijną a świecką interpretacją zła. Francuski pisarz pozostawia swoistą furtkę dla współczesnego człowieka, żyjącego w zsekularyzowanym świecie: a może naprawdę Romand stał się zabawką w rękach Przeciwnika? Czym miałyby być te siły? Czymś istniejącym poza umysłem Romanda? Można *Przeciwnika* czytać jako swoiste sprawozdanie rozterek wielu współczesnych ludzi, żyjących gdzieś na pograniczu dwóch światów: religijnego, w którego realność nie mogą już wierzyć, oraz świata pozbawionego transcendentnego wymiaru, w którym czują się wyalienowani (Wolff, 1967, s. 206).

Po drugie, związki między socjologią i literaturą piękną mają wyjątkowy charakter. Są to związki historyczne, można bowiem literaturę piękną traktować jako rodzaj protosocjologii, quasi-socjologicznej refleksji i obserwacji uprawianej w czasach, gdy nie istniała jeszcze socjologia jako zinstytucjonalizowana dyscyplina naukowa. W bliskości socjologii i literatury chodzi jednak o coś więcej. I socjologia, i literatura zainteresowane są ludzkim życiem, rekonstruowaniem doświadczenia człowieka żyjącego w świecie codziennych i niecodziennych sytuacji, jedna i druga próbują życie ludzkie zrozumieć, choć różnią się sposobem, w jaki starają się to robić. I literatura piękna, i socjologia stanowią przykłady dziedzin, w których chodzi o poznanie rzeczywistości społecznej (Ćwikła, 2006, s. 141–146). Dyskusyjne jest także i to, na ile uzasadnione jest przeciwstawianie sobie socjologii, która miałaby być nauką badającą rzeczywistość, i literatury pięknej – domeny fikcji literackiej (w domyśle zajmującej się tym, co nie istnieje). Warto wskazać na znaczenie poznawcze fikcji literackiej. Jej bazą są bowiem faktyczne zdarzenia i doświadczenia, choć fikcja jest wymyślona, wyrasta z obserwacji samego opowiadającego (Erasga, 2010, s. 29). Fikcyjne narracje opierają się na społecznie podzielanej wiedzy, ponadto literackie fikcje wydają się bliższe przednaukowym interpretacji rzeczywistości niż abstrakcyjne teorie socjologiczne. Choć narrację wymyśla pisarz, bywa często, że jest bliższy rekonstrukcji sposobu, w jaki ludzie postrzegają rzeczywistość, niż socjolog oddalający się od konkretności życia codziennego, zanurzając się w abstrakcyjnej teorii (Longo, 2016, s. 137).

Socjologiczne odkrywanie twórczości Carrère'a

Emmanuel Carrère (rocznik 1957) jest francuskim pisarzem, scenarzystą oraz reżyserem filmowym, autorem 15 książek o dość zróżnicowanym charakterze: biografie, eseje, powieści oraz zbiory artykułów publikowanych w prasie. Choć twórczość Carrère'a jest wielowątkowa i ma różnorodną formę, można w niej jednak dostrzec dominujący lejtmotyw, którym jest choroba, przede wszystkim choroba psychiczna, świat zaburzeń psychicznych przedstawianych postaci, ale i samego Carrère'a. Z socjologicznego punktu widzenia można potraktować świat choroby psychicznej jako jeden z mikroświatów czy ograniczonych dziedzin znaczenia. W artykule *Don Kichot i problemy rzeczywistości* Alfred Schütz rozwinął psychologiczną koncepcję różnych porządków rzeczywistości (subuniwersów) Williama Jamesa, nadając jej wymiar socjologiczny, a postawiony przez niego problem: dlaczego przypisujemy pewnym rzeczom cechę realności, innym tej realności odmawiając, zilustrował przygodami błędnego rycerza z La Manchy. W studium poświęconym zagadnieniu wielości rzeczywistości

Schütz wyróżnił następujące ograniczone dziedziny znaczenia: świat marzeń sennych, imaginacji i fantazji (w tym świat sztuki), świat przeżyć religijnych, świat naukowej kontemplacji, świat zabaw dziecięcych, świat obłąkania (Schütz, 2008, s. 36). Dostrzegam zbieżność między rozwijaną samodzielnie przez Bergera oraz we współpracy z Luckmannem koncepcją wielości rzeczywistości, w której świat życia codziennego jest nieustannie konfrontowany z sytuacjami kwestionującymi jego realność, a przesyleniem twórczości literackiej Carrère'a poczuciem fikcyjności i iluzoryczności świata doświadczanego przez ludzi jako *taken for granted*. Iluzoryczność i chybotliwość świata społecznego eksponują także Berger i Luckmann, pisząc o nieustannym zagrożeniu przejścia na „ciemną stronę”. Wyrażenie to ma oczywiście metaforyczny i całkiem poetycki wymiar, w koncepcji wielości światów posiada jednak określone socjologiczne znaczenie – śmierć, cierpienie, choroba nieustannie kwestionują fundamentalne dla rutyny życia codziennego poczucie, że wszystko jest w porządku. Teodyceje, które pojawiają się na najwyższym i najbardziej abstrakcyjnym poziomie uprawomocnień, legitymizują świat i oswiają poczucie fundamentalnej troski, będącej reakcją na lęk przed śmiercią i chaosem – przed wspomnianą „ciemną stroną rzeczywistości”.

Carrère jest pisarzem wyjątkowo często podejmującym problem wdzierania się w świat życia codziennego poczucia, że „coś z tym światem jest nie tak”. Nad twórczością francuskiego pisarza roztacza się aura *das Unheimliche*, niesamowitości, a wielu bohaterów jego książek znajduje się w stanie ekstazy, rozumianej przez Bergera jako wykroczenie poza świat społecznej iluzji (Berger używa tutaj wyrażenia „potiomkinowska fikcja”), wyrażając przekonanie, że to, co powszechnie podzielane, skrywa za swoją fasadą zupełnie inną rzeczywistość. Wczesne utwory Carrère'a, przede wszystkim *Wąsy* oraz *Je suis vivant et vous êtes mortes*, przenika nie tylko charakterystyczna dla kategorii niesamowitości atmosfera tajemniczości, lecz i atmosfera grozy. Obecność w literaturze tej spopularyzowanej przez Zygmunta Freuda kategorii, znajdującej wyraz w rosnącej popularności literatury grozy, można potraktować jako swoistą reakcję na proces sekularyzacji i racjonalizacji XIX-wiecznego świata. „Literatura niesamowita jest niechcianym dzieckiem Oświecenia: gdy w umysłowości Zachodu dokonano rozdzielenia władz poznawczych, nobilitując rozum, a *sacrum* detronizując i relegując do osobnej sfery, *mysterium tremendum* musiało powrócić, czy raczej zostać tam, gdzie zawsze było: w ludzkich sercach, drżących w obliczu pierwotnej tajemnicy bytu oraz niezgłębionej ciemności świata. Literatura grozy opowiada o tym drżeniu; jest relacją z wyprawy w ten ciemny rejon [...]” (Płaza, 2020, s. 44–45). Dziewiętnastowieczna powieść grozy podejmuje więc odwieczną problematykę obecności w świecie zła, podatności na zło człowieka, a zarazem problematykę trwogi (Płaza, 2020, s. 18). Niesamowitość odkrywana podczas

literackich podróży w mroczne, ciemne rejony (ta metaforyka ciemności znowu zbiega się z Bergera i Luckmanna obrazowaniem nieustannego zagrożenia „jasnej rzeczywistości życia codziennego”) będzie zresztą przyjmować już to kształt rzeczywistości nadprzyrodzonej, już to „skrywać się w wyobraźni i wylaniać z mroków udręczonej psychiki” (Paziński, 2021, s. 19).

Napięcie to jest zresztą obecne i w twórczości Carrère’a. W *Wąsach* niesamowitość i groza zostają zlokalizowane w udręczonej psychice Marca, któremu z dnia na dzień zaczyna się rozpadać oswojony do tej pory świat, ukazując zupełnie nieprzewidywalne oblicze. W biografii Philipa K. Dicka (*Je suis vivant et vous êtes mortes*) czytelnik nie jest w stanie jednoznacznie zdecydować, czy przerażająca strona jest tylko autorską projekcją, czy też ma nieredukowalny do *psyche* charakter. Czytelnikowi twórczości Carrère’a towarzyszy jednak rodzaj niepokoju, którego źródło tkwi – jak w dobrze skomponowanych powieściach grozy – w zakwestionowaniu statusu ontycznego świata przedstawionego (Paziński, 2021, s. 14). „Coś jest nie tak”, „coś tutaj nie gra” – te krótkie zdania, odsyłające do niepokojącego doświadczenia, będącego tyleż wskaźnikiem indywidualnego zagubienia, ile poczucia, że stało się coś niezwykłego, stanowią fundament doświadczenia tego, co niesamowite. W *Wąsach* wszystko zaczyna się od frazy, którą w stronę Agnès kieruje Marc: „Co byś powiedziała, gdybym zgolił wąsa?” (Carrère, 2013, s. 7). Banalne w gruncie rzeczy wąsy uruchamiają proces rozpadu świata bohatera powieści. Zgoła groteskowe pytanie, czy bohater w ogóle miał wąsy, czy ich nie miał, organizuje narrację powieści Carrère’a. Żart Agnès, że to dobry pomysł – wspomnieć jednak wypada, że partnerka bohatera jest od początku przekonana, że Marc wąsa najzwyczajniej w świecie nie posiadał – powoli, ze strony na stronę powieści, zaczyna przerażać się w koszmar, a konsekwencje niewinnego pytania doprowadzą ostatecznie do podjęcia przez bohatera próby samobójczej. Marc doświadcza przejścia na „ciemną stronę rzeczywistości”, w której zostaje sam, w świecie, który przestaje potwierdzać jego interpretację wydarzeń. Okazuje się, że według Agnès nie tylko nie miał wąsów, nie tylko nie był z nią na Jawie, ale i jego przyjaciele spiskują przeciwko niemu, potwierdzając wersję partnerki. To, co się według niego kiedyś wydarzyło, miałoby się tak naprawdę nigdy nie wydarzyć. Bardzo szybko pojawia się charakterystyczny dla Carrère’a wątek choroby psychicznej: może Marc zwariował? Może zwariowała Agnès? Trzeba to skonsultować z psychiatrą – zgodnie stwierdzają Marc i Agnès. Po czyjej stronie leży racja? Powieść Carrère’a jest jeszcze jedną powieścią podejmującą spór o to, co jest rzeczywiste. A równocześnie jest poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o cierpienie. Jakie siły decydują o rozpadzie świata i cierpieniu? W *Wąsach* pada jak najbardziej świecka odpowiedź: koszmar dzieje się w psychice naszego bohatera.

Inaczej kwestia ta zostaje postawiona w biografii Dicka, która w rzeczywistości jest jednak czymś więcej niż biografią¹. I tutaj nieustannie obecny jest wątek, nazwijmy go tak dla uproszczenia, „psychiatryczny”. Sam Dick po raz pierwszy w wieku 14 lat odwiedza psychiatrę (Carrère, 2021a, s. 19) i do końca życia będzie żył w cieniu choroby psychicznej – jedna z jego żon przebywała w szpitalu psychiatrycznym, sam Dick także miał za sobą epizody pobytu w szpitalu psychiatrycznym. Biorąc pod uwagę twórczość Dicka, nie można jednak odpowiedzi na pytanie o obecność w świecie cierpienia i zła, przede wszystkim tego związanego z lękiem, którego notorycznie doświadczał, sprowadzać do zaburzeń o charakterze psychicznym. Realne pozostaje tutaj pytanie o zewnętrzny (nadprzyrodzony) wobec człowieka charakter cierpienia i zła, próba odpowiedzi poprzez literaturę na pytanie o „ostateczną rzeczywistość”. Twórczość Dicka, ale i twórczość Carrère’a pozostają przeniknięte teologiczną spekulacją. Zapewne nie bez znaczenia jest to, że na początku lat 90. ubiegłego wieku Carrère dokonał konwersji na katolicyzm, która trwała do 1993 r., czyli roku opublikowania *Je suis vivant et vous êtes mortes*. Dick w interpretacji Carrère’a jest pisarzem *par excellence* gnostyckim. Relacjonując kontakty Dicka z Jamesem Pike’em, biskupem Kościoła episkopalnego, które uzmysłowiły autorowi *Ubika*, że jego twórczość to *de facto* gnoza, Carrère eksponuje paralelną gnostycką spekulację i literatury grozy, paralelną zasadzającą się na intuicji, że coś w tym świecie nie gra (Carrère, 2021a, s. 194). Z ciemnej strony rzeczywistości, platońskiej jaskini, krainy iluzji, za którą miałyby stać zły demiurg (jak przykładowo Palmer Eldritch w przypadku jednej z powieści Dicka), wyprowadzić miałyby błysk swojego przebudzenia zawarty w twórczości Dicka. Choć wczesna twórczość Carrère’a nosi piętno fascynacji fantastyką, trudno jednak uznać go za gnostyckiego pisarza. W związku z tym także problematyka obecności cierpienia i zła, ale i religijne doświadczenie *numinosum* ma w jego twórczości bardziej złożony charakter.

Najdojrzalszy charakter problematyka cierpienia osiąga w *Jodze*, opublikowanej we wrześniu 2020 r. To powieść o rozpadzie osobistego świata i jego ponownym składaniu, przy czym głównym zainteresowanym jest tutaj sam Carrère. Motyw choroby psychicznej, który przenika twórczość francuskiego pisarza, kulminuje w swoistym studium własnej choroby, zdiagnozowanej jako choroba afektywna dwubiegunowa. We wcześniejszych pracach Carrère’a spotykamy się oczywiście z przemycańiem, czasem mimochodem, informacji o zmaganiu się z depresją, o wizytach w gabinetach psychoanalitycznych, o myślach samobójczych. To po prostu powieść o cierpieniu. *Joga* miała być pierwotnie „pogodną i subtelną książeczką” o doświadczeniach związanych

¹ Tę intuicję dobrze oddaje podtytuł angielskiego tłumaczenia książki Carrère’a: *A Journey into the Mind of Philip K. Dick*.

z uprawianiem jogi, a stała się zapisem doświadczeń tak mało pogodnych i subtelnych, a związanych z terroryzmem dżihadystycznym (w zamachu na redakcję „Charlie Hebdo” ginie znajomy Carrère’a), kryzysem migracyjnym (przebywając na wyspie Leros, opiekuje się grupą nastoletnich uchodźców), w końcu depresją i czteromiesięcznym pobytem w szpitalu psychiatrycznym. Na *Jogę* można w pewnej mierze spojrzeć jako na rodzaj autobiografii, bo jak twierdzi sam Carrère, uprawia rodzaj literatury *non-fiction*, w której się nie kłamie. Tę deklarację należy oczywiście wziąć za dobrą monetę, a jednocześnie traktować ją *cum grano salis*. Autobiografia pozostaje i tak w ostateczności rodzajem fikcji. Jest to zarazem rodzaj sprawozdania z pobytu po ciemniejszej stronie rzeczywistości.

„Myślę o wszystkich opowiadaniach fantastycznych, które czytałem od czasów nastoletnich i które zakotwiczyły w moim umyśle. Nie zapomniałem żadnego. Dlaczego tak bardzo je lubię? Dlaczego tak do mnie przemawiają? Czemu tego typu historie pomagają mi zrozumieć moją własną? [...]. Czy medytacja może poskromić horror, który czai się pod powierzchnią mojego życia?” (Carrère, 2021b, s. 75). Powracamy do klimatu *Wąsów*, twórczości Dicka i innych autorów utworów fantastycznych. *Idios kosmos* Carrère’a traci kontakt ze społecznym *koinos kosmos*² (na którym zasadza się świat życia codziennego), czepiając się kurczowo mniej lub bardziej artystycznych wizji literackich próbujących zmierzyć się z doświadczeniem grozy. Carrère wędruje tutaj pomiędzy ograniczonymi dziedzinami znaczenia, światem fantazji (fantastyką, która go tak pasjonuje, a jednocześnie zdaje sprawę z istnienia tej przerażającej strony życia) i światem wierzeń religijnych (medytacja, uprawianie jogi jako próba integracji doświadczeń dezintegrujących), odklejając się poniekąd od świata życia codziennego.

Z socjologicznego punktu widzenia interesujące są różne dyskursy, swoista polifonia dyskursów na temat cierpienia i zła, które obecne są w twórczości Carrère’a. Wspominałem wyżej o gnostyckiej koncepcji zła i cierpienia, która pojawia się we wczesnej twórczości Carrère’a, zafascynowanego literaturą fantastyczną. *Przeciwnika* czy *Królestwo* można potraktować natomiast jako arenę ścierania się ze sobą świeckiej i chrześcijańskiej teodycei, w *Jodze* wchodzimy w świat orientalnej duchowości, jogi, tai-chi czy buddyzmu³. Tutaj także pojawia się dyskusja dotycząca cierpienia i zła oraz sposobów jego postrzegania, i to pojawia się w kontekście zamachu na redakcję „Charlie Hebdo”: „[...] mam wrażenie, że jeśli porównać krew i łzy przelane w Paryżu w tych dniach, mózgowie Bernarda na linoleum skromnego pokoju redakcyjnego

² Do tych dwóch kategorii filozoficznych odwołuje się Carrère w biografii Dicka (Carrère, 2021a, s. 52).

³ Sam Carrère przyznaje się do praktykowania od 30 lat medytacji, tai-chi i jogi.

»Charlie Hebdo« [...] z naszym synodem osób medytujących, skupionych na eksplorowaniu własnych nozdrzy i milczącym przeżuwananiu kaszy bulgur z gomasio, to pierwsze doświadczenie jest po prostu prawdziwsze od drugiego. Wszystko, co jest realne, jest prawdziwe z definicji, jednak niektóre sposoby odbioru rzeczywistości mają większy ładunek prawdy niż reszta, i to nie są te najbardziej optymistyczne. Myślę na przykład, że ten ładunek prawdy jest wyższy u Dostojewskiego niż u Dalajlamy» (Carrère, 2021b, s. 158–159). Dla ścisłości wypada dodać, że wspomniany synod osób medytujących odsyła do kursu jogi, w którym uczestniczył bohater powieści, jednak przerwał udział w tym kursie z powodu zamachu w redakcji „Charlie Hebdo”, by pojawić się na uroczystości pogrzebowej Bernarda Marisa, jednej z ofiar zamachu, podczas której wygłosił mowę pogrzebową. We wcześniejszej ze swoich książek, *Nie moje życie*, Carrère opisuje analogiczną sytuację (do której powróci zresztą i w *Jodze*) zaobserwowaną podczas pobytu na Sri Lance w styczniu 2004 r. Fala tsunami doprowadziła wtedy do śmierci wielu mieszkańców oraz turystów świętujących tam Nowy Rok. W hotelu, w którym przebywał wraz z żoną i synem narrator powieści (biorąc pod uwagę deklaracje uprawiania przez Carrère *non-fiction*, możemy założyć, że chodzi tu o samego autora książki), przebywała grupa Szwajcarów uprawiających jogę. Zajęci własnym samodokształcaniem, „eksplorowaniem własnych nozdrzy”, by sięgnąć jeszcze raz po złośliwą uwagę samego Carrère’a, nie zwracali uwagi na ogrom tragedii, która się wokół nich rozgrywała, i nie włączyli się w akcję pomocy poszkodowanym. Jako swoisty komentarz do tego dylematu pojawia się w *Jodze* przypowieść o ascecie Sangamajim, który został pochwalony przez Buddę za uwolnienie się od wszelkich więzi⁴. W tym kontekście trzeba też czytać Carrère’a wybór Dostojewskiego kosztem Dalajlamy. Zło jest realne, zło nie jest złudzeniem, jest prawdziwe. Współczucie okazuje się natomiast, pomagając, nie medytując.

Powieścią *Przeciwnik* włącza się Carrère w debatę nad istnieniem zła. Czym ono w ogóle jest? Czym jest dla współczesnego człowieka?

Przeciwnik jest historią Jean-Claude’a Romanda, człowieka, który przez 18 lat udawał doktora pracującego w WHO. Gdy czuje, że kłamstwo niechybnie wyjdzie na jaw, zabija żonę, dwójkę dzieci oraz swoich rodziców (niejasne jest też, czy przypadkiem nie on spowodował wcześniej śmierć swojego teścia). Tę historię kryminalną udaje się Carrère’owi wprowadzić w rejony teologicznej spekulacji nad statusem zła, co sugeruje już sam tytuł. *Przeciwnik* to bowiem jedno z biblijnych imion Szatana. Ten, który kłamie, i o kłamstwie jest ta książka. Dlaczego Romand zabił? Dlaczego sprowadził na swoich najbliższych tyle cierpienia i zła? Jak, w zgodnej opinii ludzi, którzy go znali, czuły i kochający

⁴ Wedle przekazu Sangamaji, który porzucił kobietę i dziecko, by oddać się medytacji, nie reaguje na jej prośbę i łzy, by wsparł dziecko i jego matkę pomocą (Carrère, 2021b, s. 159–160).

ojciec okazał się potworem? W książce nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi, a raczej furtkę otwartą na interpretację zgoła nieświecką, zgodnie z którą Romand miałby stać się „nieszczęsną zabawką demonicznych sił” (Carrère, 2020, s. 33). *Przeciwnik* traktuje także o możliwości odkupienia winy, to arena sporu między świecką perspektywą interpretacji zła⁵ a perspektywą chrześcijańską. Możliwość takiej interpretacji podtrzymują osoby zajmujące się Romandem w więzieniu, dostrzegające sens w popełnionej przez niego zbrodni.

Konkluzje

Do lamusa wypada dzisiaj odłożyć przypuszczenie, że literatura piękna miałaby stanowić proste odzwierciedlenie społecznego świata. Warto jednak pozostać w świecie lustrzanej metaforyki i sięgnąć po zbliżoną metaforę literatury pięknej jako deformującego lustra, skoro sama literatura i socjologia stanowią połączenie tego, co fikcyjne („nieprawdziwe”) i rzeczywiste⁶. Lustra, które deformując, stawia w innym świetle jakiś aspekt życia i doświadczenia, łącząc w sobie to, co „nieprawdziwe” (wylbrzymione), z odniesieniem do tego, co rzeczywiste. Sądzę, że metafora deformującego (krzywego) lustra koresponduje z kategorią niesamowitości, połączenia tego, co oswojone i znane, z tym, co obce, inne, zaskakujące. Wrażenie, że „coś jest nie tak”, ewokuje poczucie niepokoju. Twórczość Emmanuela Carrère’a pokazuje człowieka w sytuacji niepokoju, zagrożenia rozpadem oswojonego świata, człowieka w sytuacji choroby, człowieka doświadczającego lub czyniącego zło. Człowieka zawieszzonego między światem wierzeń religijnych a światem zsekularyzowanym, współczesnego człowieka próbującego zrozumieć obecność cierpienia i zła w świecie i nadać mu jakikolwiek sens.

Literatura

- Alexander J.C. (2001). Towards a Sociology of Evil. W: M.P. Lara (red.). *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* (s. 153–172). Berkeley: University of California Press.
- Berger P.L. (1970). The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil. W: M. Natanson (red.). *Phenomenology and Social Reality. Essays in memory of Alfred Schutz* (s. 213–233). The Hague: Nijhoff.

⁵ Psychiatrzy postawili diagnozę, że Romand ma osobowość narcystyczną.

⁶ Po taką metaforę sięgają Priscilla Parkhurst Ferguson, Philippe Desan i Wendy Griswold, odwołując się do bajki Hansa Christiana Andersena *Królowa Śniegu*, w której pojawia się motyw takiego deformującego lustra stworzonego przez Diabła (Parkhurst Ferguson, Desan i Griswold, 1988, s. 429).

- Berger P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Nomos.
- Berger P.L., Luckmann Th. (1983). *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: PIW.
- Carrère E. (2013). *Wąsy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Carrère E. (2020). *Przeciwnik*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Carrère E. (2021a). *Je suis vivant et vous êtes mortes*. Paris: Points.
- Carrère E. (2021b). *Joga*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Csordas Th.J. (2019). From Theodicy to Homodicy. Evil as Anthropological Problem. W: W.C. Olsen, Th.J. Csordas (red.). *Engaging Evil. A Moral Anthropology* (s. 35–50). New York – Oxford: Berghahn Books.
- Ćwikła P. (2006). Kilka uwag o związku socjologii z literaturą. *Studia Socjologiczne*, 2(181), 127–158.
- Erasga D.S. (2010). When Story Becomes Theory: Storytelling as Sociological Theorizing. *Asia-Pacific Social Science Review*, 1(10), 21–38.
- Longo M. (2016). *Fiction and Social Reality: Literature and Narrative as Sociological Resources*. London – New York: Routledge.
- Parkhurst Ferguson P., Desan P., Griswold W. (1988). Editors' Introduction: Mirrors, Frames, and Demons: Reflections on the Sociology of Literature. *Critical Inquiry*, 14, 421–430.
- Paziński P. (2021). Gotycyzm cudzy i własny. W: P. Paziński (wyb.). *Opowieści niesamowite z języka polskiego*. T. 5 (s. 5–33). Warszawa: PIW.
- Pickering W.S.F., Rosati M. (2008). Introduction: Suffering, Evil and Durkheimian Sociology: Filling a Gap. W: W.S.F. Pickering, M. Rosati (red.). *Suffering and Evil. The Durkheimian Legacy. Essays in Commemoration of the 90th Anniversary of Durkheim's Death* (s. 3–10). New York – Oxford: Durkheim Press – Berghahn Books.
- Płaza M. (2020). Gawędziarze i fataliści. W: M. Płaza (wyb.). *Opowieści niesamowite z języka angielskiego*. T. 4 (s. 5–45). Warszawa: PIW.
- Schütz A. (1985). Don Kichot i problemy rzeczywistości. *Literatura na świecie*, 2, 269–284.
- Schütz A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Kraków: Nomos.
- Szczepański J. (1992). Człowiek w strukturach zła. *Ethos*, 1(5), 66–76.
- Wolff K.H. (1967). Pour une sociologie du mal. *L'Homme et la société*, 4, 197–213.