

ESEJ O INSTYNKOCIE **(inimitabilia i *nescio quid* w sztuce Marcina Berdyszaka)**

z okazji 60-lecia urodzin
próbę tę dedykuję Profesorowi Grzegorzowi Sztabińskiemu,
choć od lat raczej zajmuje się intelektualizacją sztuki
niż wzmożeniem jej instynktu...

Kazimierz Piotrowski

Marcin Berdyszak od lat tworzy różne odmiany *martwych natur*, które można określić jako militarne, klerykalne, biurokratyczne, biznesowe, turystyczne czy hipisowskie - ostatnio *Hipi - Still Live* (2006). Artysta sprawia wrażenie, jakby radował się uciechą dziecka, dającego upust wybujałemu instynktowi imitacji, który znajduje ujście w jego sztuce w naśladowaniu i amplifikowaniu (powiększaniu) własności pewnych stylów życia. Kompleksy przedmiotów są jedynie domniemane (sugerowane) pod powierzchnią imitującą i poddającą ekstensji wybraną swoistą, konstytutywną, rozpoznawczą cechę jakiegoś sposobu życia wzgl. danej klasy czy grupy ludzi – zazwyczaj charakterystycznego ubrania (uniformu wojskowego, sutanny, garnituru, kostiumu kąpielowego czy jeansu). Berdyszak dobiera te przedmioty czy atrapy metonimicznie w spójne kompleksy, stosując zasadę analogii atrybucji, przy czym ta różnorodna imitacja i kompletowanie zdaje się potencjalnie rozciągać na wszystkie możliwe zbiory rzeczy - jakby zgodnie z instynktem mimikry, czyli instynktem dostosowywania się do otoczenia. Hipertrofia instynktu imitacji, który mechanizuje zachowanie i doświadczenie w określony *modus vivendi* (*operandi*, etc.), musi nieuchronnie podsycać również instynkt emulacji (rywalizacji) ze względu na te partykularne, uniformizujące zapędy. Może je jedynie pojednać jakaś nieokreślona powierzchnia, imitująca zgodność tych różnych interesów. Berdyszaka zajmuje tu żywioł tych manifestacji – instynktowne życie, które imituje się najpierw w postaci podniet, a te następnie uświadamiane są jako określone interesy specjalistów (czy fach-idiotów) i zaspokajające je narzędzia (stymulatory) i dobra. Poznańskiego artystę ciekawi związek pomiędzy względnie niezłożonym zachowaniem instynktownym a będącymi jego refleksami zróżnicowanymi sposobami życia świadomego czy może już zautomatyzowanego, reprezentowanego przez owe charakterystyczne dla nich instrumentaria, pokrywające ciało ludzkie i jego środowisko jakby różnorodną powłoką – niczym drugą, sztuczną skórą.

Kwestia różnych (czy nawet sprzecznych) interesów i ich reprezentacji, których ciemnym tłem pozostaje instynkt, staje więc jako główny problem w centrum uwagi Berdyszaka. Zagadnieniu temu poświęcił tekst pt. *Sztuczny instynkt* (2005). W dziele „*Spadkobiercy*” Williama Goldinga – czytamy - *mamy do czynienia z dwoma plemionami ludzkimi, Neandertalczykiem i człowiekiem z Cromagnon, który jest inteligentniejszy, co potwierdzają badania antropologiczne. W utworze Goldinga wydaje się, że w walce o byt zwycięża plemię inteligentniejsze. Inteligentniejsze i zdecydowanie agresywniejsze. To inteligencja rodzi agresję. Agresja zatem*

zastępuje instynkt przetrwania, który był tak silny u Neandertalczyka. Instynkt, którym posługiwał się Neandertalczyk, według Goldinga, wykluczał agresję i zakładał harmonię z naturą. Badacz francuski z końca XIX wieku, Eugene Marais twierdził, że inteligencja jest czymś, czym nadrabiamy brak instynktu. A zatem człowiek inteligencją nadrabia brak instynktu.... Mówimy o sztucznej inteligencji, ale czy istnieje albo istnieć może sztuczny instynkt? Zatem inteligencja jest wypadkową braku gotowości na niespodziewane. Gdy stwierdzimy, że człowiek z natury jest inteligentny, to tak jakbyśmy stwierdzili, że w naturze naszej leży fakt bycia permanentnie nieprzygotowanym na niespodziewane. W kontekście instynktu chyba nie możemy mówić o problemie nieprzygotowania Interesuje mnie znalezienie sytuacji, która zdefiniuje pojęcie sztucznego instynktu.

Spróbujmy zatem dopomóc artyście i taką sytuację nakreślić jako filozoficzny komentarz do jego twórczości i problemu *sztucznego instynktu* (jeśli jego możliwość istnieje?)¹.

*
* *
*

Osobliwy splot czy powikłanie (antagonizm w ramach współpracy) instynktu i rozumu najlepiej chyba prześledzić w myśli Nietzschego (idąc za interpretacjami licznych komentatorów jego myśli, których tu nie trzeba specjalnie wymieniać z powodu ich zgodności). I dla Nietzschego moralność spleta się z instynktem, ponieważ moralność jest to kwestia zdrowia i życia, jak i jego pisanie o moralności (i religii) nazywa on zdrowieniem i odzyskiwaniem mocy – książka po książce, aforyzm po aforyzmie (co jak wiemy, nie powiodło się). W tym sensie Nietzsche nie różni się od tego nurtu, który sięga sofistów i Arystotelesa, a który on sam nazywa *naturalizmem w moralności*. Wszelkie naturalistyczne ujęcie moralności zawsze ma na względzie *zdrowie moralne*, przy czym on sam twierdzi, i to jest *clou* jego myśli, że *zdrowie moralne* jest wyznaczone przez instynkt życia. Instynkt (popędy) ma w myśli Nietzschego uprzywilejowaną pozycję wobec rozumu i prowadzi do koncepcji *Wielkiego Rozumu*, który jest całym ciałem. Powiązanie instynktu z moralnością u Nietzschego nie jest oczywiście – przy całej psychologicznej głębi jego analiz - niczym nowym, jeśli uwzględnić wpływ greckiej medycyny na paideię i moralną koncepcję umiaru, cnoty i zdrowego rozsądku, czy też koncepcję Hutchesona *zmysłu moralnego*. U Nietzschego problem stosunku moralności do instynktu, przy zachowaniu wieloznaczności pojęcia instynktu i jego różnych odmian (albo jako nieświadomy, spontaniczny instynkt do myślenia i działania, której to dyspozycji nie jest w stanie wytworzyć racjonalne rozważanie, albo nadrzędny wobec tej władzy instynkt zwierzęcy do samo-kreacji, którego odmianą u człowieka jest również wrodzony instynkt do samo-kreacji dyspozycji do działania, by odwołać się do rozróżnień Claude'a Evansa), ściśle wiąże się z samo-stwarzaniem się człowieka, co dokonuje się dzięki przekroczeniu reaktywnej, niewolniczej, resentymentalnej moralności i przejścia do nadczłowieka i pozamoralnego życia. Nietzsche szczególnie akcentuje i podziwia zwierzęcą zdolność do samo-kreacji, a przez to i człowieka, który nie tylko przekroczył naturę zwierzęcą, ale i ma wkrótce (nawet już) przekroczyć swoją - ludzką.

¹ Tekst ten jest wersją skróconą eseju – pełna dostępna w osobnej publikacji.

Nie ma oczywiście życia nowego gatunku bez nowego instynktu, a więc instynkt musi zostać na nowo określony czy stworzony. W tym sensie Nietzsche zrywa zarówno z naturalizmem Arystotelesa (mimo pewnych podobieństw w ujęciu motywacji moralności), jak i Rousseau gloryfikującego sapiencjalną moc i benewolencję Natury (bowiem nawet niektóre zwierzęta pomagają innym). Nietzschego różni z nimi odmienne podejście do problemu moralnej dyspozycji. Arystoteles rozwój moralności łączył z kształtowaniem się zwyczajów zwierzęcia rozumnego (politycznego), Rousseau natomiast w niechęci do skorumpowanej cywilizacji odrodzenie moralności widział w powrocie do natury. Nietzsche wskazuje zaś na instynkt, który motywuje zwyczaje, jak i ma zdolność przekraczać określoną naturę jako swoją siedzibę, a więc i siebie. U Arystotelesa moralność ufundowana na zwyczajach krystalizuje się w aretologii (w racjonalności praktycznej i jej naczelnym zasadach, które *phronesis* potrafi zastosować do konkretnej sytuacji), dla Nietzschego zaś instynkt dzięki zdolności do samo-kreacji nie tylko motywuje świadome życie, ale również je przekracza jako niepewne w swej pozornej stabilności. Instynkt nie tylko odpowiada za wytwarzanie presji emocji w formowaniu zwyczajów i moralnych decyzji, a następnie za ich automatyzację i pogrążanie w bezrefleksyjnej reaktywności i podświadomości, za wkładanie człowieka w *prokrustowe łoże cnoty* i czynienie z ideałów moralnych narzędzi szkodenia silniejszemu, gdy zabraknie argumentu siły, lecz również za aktywne niszczenie i dezautomatyzację życia moralnego czy w końcu jego kres, który jest zarazem kresem człowieka.

Nietzsche dąży tu zarówno do przewyciężenia dominacji w moralności wszelkiej świadomej intencjonalności i praktycznego rozumu człowieka (Arystoteles, Kant), jak i chce uniknąć powrotu do zwierzęcej natury (Rousseau), do uległości wobec wrodzonego zwierzęcego popędu - mimo, że go podziwia. Szczególnie krytyka Rousseau - który wydaje się w niej uproszczony - jest u Nietzschego wyraźna i zdecydowana z powodu niebezpieczeństwa regresu. Instynkt dominujący w zwierzęcości musi zostać poddany przetworzeniu czy wysublimowaniu (dlatego podziwiał grację wrodzonym popędem do gry przed zabiciem ofiary, szukając daremnie śladów tego osobliwego wdzięku u moralnych, obowiązkowych, religijnych ludzi), a emocje muszą zostać poddane przeduchowieniu tak radykalnemu, że moralność słabeuszy okaże się przeżytkiem dla *duchów wolnych* jak średniowieczne mury obronne we współczesnych miastach, by rozszerzyć jego sąd o demokracji. Pozamoralne życie Nietzschego przypomina moralność Homera i arystokratycznej, archaicznej Grecji, z której wyprowadza on swój dostojny genealogiczny pomysł zastąpienia wynalezionej przez resentyment niewolników moralnej opozycji dobry/zły na pierwotną wzgl. przed- czy pozamoralną opozycję dobry/lichy. Cała jego wyrafinowana retorycznie twórczość, dowcipne i prowokacyjne aforyzmy stają się grą ze schwytaną i śmiertelnie już zagrożoną ofiarą - człowiekiem, zwłaszcza chrześcijańskim (apollinijskim) człowiekiem.

Zamyślony, wędrujący Zarathustra nadepnął niechcący jakiegoś człowieka. Okazało się, że żywił on własną krwią pijawki w bagnie. Nadepnięty zaczyna strasznie wymyślać wędrowcowi, aż ten musi go dla spokoju obić kijem. Tu tkwią - być może - możliwości dla stworzenia filozoficznej teorii dowcipu czy asteizmu (od grec. *asteidzomai* - być dowcipnym). Asteizmu nie należy utożsamiać z komizmem czy śmiesznością. Nietzsche sublimuje bowiem w tej grze zwierzęcy popęd do zabawy z ofiarą i osiąga wielką grację w tym nękanu człowieka, zanim go uśmierci.

Asteizm zdaje się wyrastać ze sprzecznych popędów, z których jeden rodzi się z konieczności zniszczenia formy i zaspokojenia destrukcyjnych mechanizmów głębi, drugi zaś jako powierzchniowy daje upust woli do stowarzyszania się, sympatii czy posiadania przez instynkt życia w nienaruszalnym stanie i pełni. Polujące zwierzę w zabawie ze schwytaną ofiarą nie tylko ćwiczy zręczność w zabijaniu, lecz zdaje się odwlekać nieuchronność mordy, jakby w popędzie do uniwersalnej sympatii z taką nadzieją śledzoną w naturze przez Rousseau. Podobnie Nietzsche, już czuje się nadczłowiekiem, już rozkoszuje się asteizmami *wolnego ducha*, wiedząc że musi dostarczyć swoim ludzkim popędom stosowne podniety, by zechciały siebie uśmiercić wraz ze swoim Bogiem, ale nie robi tego przecież prostacko, bez wdzięku i dowcipu, jak dogmatyczni materialści (moniści) i ateści. Jego instynktowna myśl ogarnia swą ewolucję od teizmu, poprzez ateizm do asteizmu, który rozwija nowa *wiedza radosna* głoszona przez Zarathustrę. *Instinctus fidei*, usadowiony dotychczas w realnym świecie, musi stworzyć sobie obraz wiecznie powracającego świata zjawiskowego czy perspektywicznego, a więc bardziej pełniejszego niż świat realny, w którym poszczególne instynkty życia daremnie usiłują siebie zabsolutyzować. Indywidua w oparciu o swe życie instynktowne inicjują świadomy proces fundujący i następnie automatyzujący zwyczaje i moralność, które następnie w tym perspektywicznym świecie zostają ponownie poddane dezautomatyzacji. Indywiduum - Nietzsche u kresu swego życia jako nago tańczący *Chrystus-Dionizos* – musi nauczyć się żyć w tym, co bezimienne (co potwierdzą później Heidegger i Derrida), a więc instynktowne, żywiołowe, czyli mieć możliwość stania się każdym nazwiskiem z historii.

U Nietzschego można więc mówić o życiu instynktownym jako podłożu świadomego życia, które będąc produktem instynktów, zarazem bierze udział w ewolucyjnym procesie uszlachetniającej produkcji popędów, nawet przez udział zwyrodnienia (*Veredelung durch Entartung*). W tej produkcji szczególną rolę odgrywa tu popęd do składania obietnic, bez którego nie da się pojąć żadne stanowione prawo i socjalizacja. Nietzsche wspomaga ten popęd i zarazem go zakłóca przez wynoszenie jako równie pozytywnej dyspozycji do zapominania (wbrew tradycji sięgającej św. Augustyna, który w pamięci odkrył władzę ducha). Zapominawczość nie tylko sprzyja stabilizacji czy automatyzacji prawa stanowionego, ale też mu zagraża, przy okazji uplastyczniając życie i otwierając je na nadejście nowych obietnic i ich odwleceń (co szczególnie rozwinie postmodernizm w swej teorii performatywności). Instynkt życia zabezpiecza się więc na różne możliwe sposoby, wyznacza możliwości wzmożenia swej mocy i przewiduje zagrożenia płynące z różnych kierunków. Instynktowna pamięć woli mocy okazuje się zarazem wolą tworzenia obietnic, jak i wolą ich zapominania, bowiem – powiada Nietzsche – życie potrzebuje złudzenia. Instynkt krępuje honorowym poczuciem odpowiedzialności za powzięte obietnice, jak i wyzwala od świadomości utraty honoru. Nie dziwi więc, że właśnie nie w rozumie, lecz w instynkcie Nietzsche upatruje mistrzostwo i geniusz operujący równocześnie w przeciwstawnych kierunkach: jako instynkt odpowiedzialności, a zarazem instynkt zluźniania od tej presji świadomości. Instynkt nadczłowieka stwarza dla siebie cnoty, nie oglądając się na boki, na obowiązki (jak dobra wola Kanta). Sam siebie determinuje, dając ujść popędom, szczepiąc swoją naturę, a przy tym dbając, by szczepionka była odpowiednio silna i przyjęła się. Instynkt czuwa, by nie zagubił się w rozwiązłości. Nadczłowiek musi odkryć niejako głębszy wymiar instynktu odpowiedzialny za samo-kreację instynktu. Musi on czynić to świadomie, bo tylko tak może innowacja zostać wytworzona, internalizowana przez instynkt i następnie

poddana automatyzacji. Innowacja ta rodzi się raczej z głębi indywidualności, z bogatego i intensywnego życia namiętnościami, które trzeba poddać intensywnemu wysubtelnieniu w swobodne, w pełni wolne życie duchowe, niż zaczerpnięta jest z powierzchni reaktywnej, dającej się imitować świadomości dostępnej innym. Immoralna innowacja przewycięża w jednostce stado, czyli moralność, która – jak sądzi Nietzsche - *jest stadnym instynktem w indywidualności*. Od prostych, pospolitych emocji instynkt musi się oddalać, zwłaszcza od chrześcijańskiego współczucia, które jest najtańszym z uczuć.

Cała filozofia Nietzschego zdaje się być próbą wzięcia przez instynkt w posiadanie siebie samego i stworzenia siebie na nowo. Instynkt ustanawia intencjonalną świadomość siebie, po czym ją musi postradać w tej internacjonalizacji, nie tracąc nic ze swej mocy, lecz ją przez to regenerując. Intencjonalność świadomości nie jest więc dla potęgi i skuteczności instynktu najważniejsza. Instynkt sprytu czy spryt instynktu ma to do siebie, że zdolny jest wyzwalać się od pułapek intencjonalności, którymi z czasem okazują się jego wynalazki (miłość, małżeństwo, demokracja etc.). Bo instynkt ma zdolność dzięki popędowi, jakie w sobie mieści, rozwinąć i unieść daleko karłowaty rozum degenerujący się w stabilnych racjonalnościach, pętających wolę – rozwinąć ową przyrodzoną instynktowną bystrość, która rozświetla jego mroczną, immoralną wolę mocy. *Geniusz – powiada Nietzsche w Woli mocy - usadowiony jest w instynkcie; dobro podobnie. Doskonale działa ten, kto działa instynktownie.*

Nietzscheańska perspektywa, ale też jej pochodne - psychoanalityczna, hermeneutyczna czy postrukturalistyczna, pozwalają jeszcze raz spojrzeć inaczej niż w filozofii klasycznej na pojęcie *instynktu*. Otóż Derrida w *O gramatologii*, wspominając o *niebezpiecznym uzupełnieniu* w kontekście filozofii Rousseau, rozprawiając się jak Nietzsche w powrotem do fundamentalnej natury, pisze o mamce, która zastępuje rodzoną matkę i wprowadza zło nienaturalności (przykłady takiej sztuczności dadzą się mnożyć chyba w nieskończoność?). Wszystko, co przekracza granice określonej instynktownej dyspozycji, co przesadza jej naturalną odruchowość, mimowolność czy bezwiedność, czyli nieświadomość, zdaje się wobec instynktu pojawiać jako coś nie-naturalnego czy nie-tak-naturalnego jak dotychczas, a więc sztucznego, przełamującego właśnie stereotypowość i nieświadomość czynności instynktownych, skoro okazuje się, że wypracowany automatyzm przestaje w pewnym momencie i w danej sytuacji służyć samo-pobudzeniu. To nie-naturalne, sztuczne, niebezpieczne uzupełnienie jest – wedle Derridy – nieredukowalne jako jeden z zasadniczych produktów pracy *różni*.

*

Zapytajmy jednak, jakie są możliwe konkretne kulturowe (tekstualne) korzenie tej dekonstrukcji tradycyjnych opozycji? Poszukując analogonu natury i kultury, natury i sztuki, naturalności i sztuczności, można tę cechę analogii (*similitudo et dissimilitudo*) zidentyfikować przez określenie rodzaju sympatii pomiędzy analogatami. Taka jest tu nasza propozycja. Otóż okazuje się, że to, co rozpoznajemy jako *naturę* czy *instinctus naturalis*, wykazuje *sympatię* do tego, co nie-naturalne czy sztuczne. Jeśli bowiem rozpatrujemy instynkt w jego podstawowej funkcji imitacji i emulacji (rywalizacji), to widzimy, że ustanawia on ciąg inimitabiliów, który jest możliwy dzięki – by użyć technicznego terminu – emulatorom, które sprawiają, że dany system jest

w stanie imitować inny system (program) i z nim współpracować. Pojawia się wszakże pytanie, co sprawia, że ten ciąg imitacji i emulacji stanowi całość, skoro musi być tu przecież założona jakaś dyskontynuacja? Jest to pytanie, jak możliwe jest to, co kompleksowe? Aporię tę, która rodzi się na gruncie realistycznej filozofii, spróbowano rozwiązać przez teorię symulacji (symulaków) i koncepcje hiperrealności. Tak oto pojęcie *instynktu* pojawia się w innym kontekście, który uchyla twardą opozycję pomiędzy naturalnością i sztucznością, między naturą i sztuką czy technologią. Naturalny instynkt imitacji i emulacji, który do tej pory produkował to, co nienaturalne czy uzupełniające naturę, przekształcił się w ostatnich dekadach w instynkt symulacji.

A zatem poszukiwany analogon okazuje się jakąś *sympatią instynktu do symulacji*, a ta zawsze musi zakładać *precesję od określoności*. Odkrycie tej sympatii nie jest stare, lecz nowożytne. Nowożytność odpowiada za przyśpieszenie pojawienia się naszego problemu. Można tu wskazać na konkretny tekst filozoficzny z epoki Renesansu, który wynosi pojęcie *nieokreśloności* i lokuje w centrum rozważań, upatrując w nim najwyższy aksjologiczny warunek spełnionej doskonałości. Giovanni Pico della Mirandola uczynił z inklinacji czy sympatii do nieokreśloności podstawę swej *Mowy o godności człowieka* (1486). Jego oracja otwierała już zupełnie nową perspektywę antropologiczną, w której człowiek uznawał, że natura wszystkich innych istot została określona, podczas gdy jego nie. Nowożytność, mimo jej wyjściowego ogromnego przywiązania do imitacji starych mistrzów i ich umiłowania określoności, wyzwoliła i wzmogła instynkt emulacji, który – zgodnie z tym, co mówił Mirandola o ludzkiej kondycji – degenerował się albo osiągał wyżyny boskości. Otwarcie się na nieokreśloność dawało kulturze nowożytnej większą możliwość podniet i pole do zaspokojenia wybujałego instynktu emulacji.

Oto wedle Mirandoli Bóg daje człowiekowi możliwość imitacji tego, co określone: zwierzęce albo anielskie, ale jego właściwym powołaniem jest sympatia i borykanie się ze swoją nieokreślonością, która dopiero dopełnia doskonałość Bożego stworzenia (zapewne nieokreśloność człowieka imituje nieokreśloność swego Stwórcy). Czymże jest ta religijno-mityczna *synderesis* (*scintilla conscientiae* czy *iskra Boża*) rozświetlająca instynkt człowieka, który uświadamia sobie, że nie jest skępowany ani określonością instynktu zwierzęcia, ani doskonałością duchowego anioła? Instynkt człowieka okazuje się *nescio quid*, czymś nie dającym się pojąć, bo nieokreślonym w swej wielorakiej, nieogarnionej przez rozum sympatii do nieokreślonego. Godność człowieka wedle Mirandoli polega na tym, że z natury swej jest pozbawiony twarzy (notabene jak Bóg). Jego twarz bywa imitacją albo zwierzęcego pyska, albo anielskiego oblicza, ale nigdy własnej twarzy, którą dopiero musi sobie stworzyć. Bo dla człowieka wedle Mirandoli – wbrew wierze platoników – *nie było żadnego archetypu*.

*

* *

Andy Warhol jako banan – to tytuł jednego z obrazów Basquiata, który dobrze komentuje te rozważania o instynkcie, o imitacji i emulacji czy symulacji, o hipotezie przyrodzonego człowiekowi inklinacji do nieokreśloności (Basquiat – czarnoskóry malarz kierujący się w twórczości instynktem - wylał na głowę swego profesora pianę do golenia, czym spowodował przedwczesne zakończenie swojej edukacji – czytają:

imitacji). Takich wybryków czy dowcipów instynktu emulacji można przywołać wiele. Wszystkie one określają sytuację permanentnej nieokreśloności (jakaż psychologia, jakaż nauka zdoła ją opisać?). Instynkt ten transcenduje swoje elementarne określone potrzeby, kontestuje je jako samo-odporny, z pewnością w kulturze i sztuce. Weźmy choćby instynkt zaspokajania głodu czy seksu. Pamiętamy *Sztukę konsumpcyjną* Natalii Lach-Lachowicz z sekwencjami ponętnej blondynki podczas osobliwego rytuału z bananem, co można uznać za afirmację, jak i za krytykę rodzącego się społeczeństwa konsumpcyjnego, goniącego za ciągle nowymi podnieceniami. Albo weźmy *instinctus fidei*, bowiem w Polsce religia ma często oblicze skrajnie zwyczajowej i bezrefleksyjnej, mechanicznej wiary: Hasior swój sztandar z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej również przyozdobił plastikowym bananem, a wszystko w epoce tzw. dzieci bananowych, cieszących się tym rarytasem PRL-u.

Chociaż tyle już lat od tamtego czasu minęło, gdy prywatni właściciele wtryskarek podjęli masową produkcję tych symulaków socjalistycznego dobrobytu, banany stanowią nadal świetne tworzywo i główny rekwizyt sztuki Berdyszaka. Formował on z bananów, a właściwie z ich imitacji, kręcone kolumny w rzeźbie *Barok kultury, barok natury*. Nasz świat, jak sugeruje ta wyobraźnia artysty, idąca jakby za skłonnością do nieokreśloności w barokowym przeroście poskręcanej formy jako czymś pociągającym w swej stymulacji piękna o niepojętej istocie (*indefinita* Giordano Bruno), równie dobrze może wspierać się na bananach niczym baldachim na kolumnach Berniniego. W jednej z dzisiejszych reklam pada wszak stwierdzenie, że jacyś faceci są zwykłymi bananami, co sugeruje, że bananem niezwykłym jest owoc z nalepką Chiquita. Banan zatem, jak wiele innych przedmiotów i symboli (religijnych czy ideologicznych), również może dzielić sztucznie ludzi na klasy i być zwornikiem ich identyfikacji w społecznym procesie imitacji i emulacji. Jest przecież nie tylko argumentem w marketingowej rywalizacji, lecz też w antyeuropejskiej kampanii, stając się dla eurosceptyków symbolem unijnej biurokracji, która podjęła się absurdałnej regulacji kształtu banana. Berdyszak dowcipnie odkrył tę symboliczną, sztuczną funkcję banana, by nakreślić karykaturę obecnego Lewiatana – tego sztucznego, nienaturalnego stworzenia, w którym – jak komentuje G. A. J. Rogers myśl Hobbesa - *suwerenność jest sztuczną duszą*. I dziś *convenientia* Unii Europejskiej troszczy się przede wszystkim o zaspokajanie instynktów i koncentruje się na omawianiu ludzkich motywacji, opierając się na podstawach materialistycznych i empirycznych (jak by to wyśmiał Nietzsche?). Normalizacja banana przez Komisję UE okazuje się oto nie tylko wymogiem mającym ujednoczyć i ułatwić handel, lecz też rodzi pytanie: co dalej? Czy dzieło sztuki jako obiekt handlu, celem pogłębienia większej efektywności rynku, nie powinno zostać też odpowiednio znormalizowane jak banan? Być może portret Warhola okaże się proroczy? U Berdyszaka zagadnienie to pojawia się w kontekście jego *Martwej natury z upadłym mitem* (2006). Chodzi oczywiście nie tylko o mit uregulowanego banana, lecz o mit uregulowanego człowieka o uregulowanym instynkcie i obliczu.

W kontekście instynktu – przypomnijmy wyjściowe pytanie Berdyszaka - *chyba nie możemy mówić o problemie nieprzygotowania Interesuje mnie znalezienie sytuacji, która zdefiniuje pojęcie sztucznego instynktu*. Otóż w świetle powyższego komentarza, który odwołuje się do ugruntowanej religijnie antropologicznej hipotezy ludzkiego *instinctus naturalis* jako inklinacji do nieokreśloności, instynkt nasz jest właśnie na nią przygotowany, zwłaszcza w sztuce. Cytując Luigiego Rognoniego,

Grzegorz Sztabiński pisze o ekspresjonizmie w muzyce: *szukano w „bezpośredniości Ur-laut, języka jako „dźwięku nieokreślonego”, który dąży do przekroczenia warunkujących go i czyniących zrozumiałym semantycznych ograniczeń, usiłując w ten sposób wrócić do swych pierwotnych źródeł*². Przykłady otwarcia filozofii i sztuki na życie instynktowne dają się mnożyć, a to, co popędliwe i irracjonalne motywuje intelektualizację i stawia jej wyzwania, automatyzuje świadomość (jak wykazał Hume) i ją dezautomatyzuje (genialnie wedle Nietzschego), spleta z cielesnością i unosi dalej ze sobą. Cała nasza nowożytna kultura i jej obecne mutacje, jak też nasza próba zmierzenia się z instynktem, dobitnie świadczą o tym, że jesteśmy przez instynkt ciągle przygotowywani (choć nadal nie przygotowani) na to, co niespodziewane i nieokreślone³. Toteż i sztuka Berdyszaka, jak każda głęboka, instynktowna sztuka (niejako instynktowna drugiego stopnia, bo skoncentrowana właśnie na instynkcie, zwłaszcza na popędzie do imitacji), komunikuje w swych inimitabiliach, wśród których braknie człowieka z twarzą, przede wszystkim jego instynkt jako *nescio quid*.

² Grzegorz Sztabiński, *Problemy intelektualizacji sztuki w tendencjach awangardowych*, Łódź 1991, s. 92.

³ *L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se p r é s e n t e r, que sous l'espèce de la monstruosité.* - Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1997 [1967], s. 14.