Nr indeksu 337412 PL ISSN 0867-0633

teksty DRUGIE

teksty drugie

Teorie i praktyki (akademickie)

Jerzy BRZEZIŃSKI
Erozja norm akademickich

Anna BURZYŃSKA
Czy teoria literatury jeszcze istnieje?

Danuta SZAJNERT
Intencja *vs* inwencja

Władimir TOPOROW
Literatura rosyjska o pierwszym rozbiorze Polski

Dariusz SKÓRCZEWSKI
Postkolonialna Polska

Richard RORTY
Wybawienie od egotyzmu

Kazimierz BARTOSZYŃSKI
O *Królu Obojga Sycylii* Kuśniewicza

1/2 [97/98] 2006
cena 21,00 PLN (w tym 0% VAT)

1/2 2006

IBL PAN

Jerzy BRZEZIŃSKI

Erozja norm akademickich. Próba diagnozy

Świat ludzi uniwersytetu czy, inaczej mówiąc, społeczności akademickiej, od wieków, od zorganizowania pierwszego uniwersytetu bolońskiego skupiał profesorów i studentów, którym bliskie były – ten świat dość jednoznacznie definiujące – takie wartości, jak: p r a w d a, a u t o n o m i a, p l u r a l i z m, w o l n o ś ć, o t w a r t o ś ć n a k r y t y k ę, g l o b a l n o ś ć, d e m o k r a c j a[1]. Język tych wartości łączył tych, którzy – dążąc do poznania prawdy – uważali, że mogą i muszą dzielić się swoimi osiągnięciami z innymi oraz tych, którzy chcieli poznać nie tylko tę prawdę, ale też wiodące ku niej drogi. Mówiąc inaczej, łączył profesorów i studentów. Zanegowanie tych wartości oznaczać mogło tylko jedno – z a n e g o w a n i e i d e i u n i w e r s y t e t u.

Trudno dziś zamykać oczy i twierdzić, iż nic się nie stało, że szkoły wyższe pozostały wierne tym wartościom. Niestety, rzeczywistość okazała się inna. Coraz częściej mamy do czynienia z ich naruszaniem. Warto więc może podjąć próbę zrozumienia tego, co się stało.

Niniejszy tekst – zgodnie z jego tytułem – ma być próbą sformułowania diagnozy, a to oznacza, iż powinna się w nim znaleźć nie tylko próba opisu i wyjaśnienia istniejącej sytuacji, ale też próba wskazania jej możliwej naprawy.

Trochę historii (najnowszej)

Przypomnijmy najpierw, w wielkim skrócie, zmiany, jakim podlegało (także od strony regulacji ustawowych) szkolnictwo wyższe po 1989 roku. Gwałtowny cha-

1/ Por. J. Brzeziński *O cnotach uniwersyteckich*, w: *Wokół historii i polityki. Studia z dziejów XIX i XX wieku dedykowane Profesorowi Wojciechowi Wrzesińskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Ciesielski, T. Kulak, K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2004.

rakter przemian społeczno-ekonomicznych, które miały miejsce w naszym kraju na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, a także chęć sprostania przez elity polityczne kraju rozbudzonym oczekiwaniom edukacyjnym społeczeństwa wywarły istotny wpływ – niestety nie zawsze pozytywny, gdy patrzeć nań z dalszej perspektywy – na prawno-organizacyjny charakter reform szkolnictwa wyższego i instytucji związanych z kształtowaniem działalności naukowej (mam na myśli przede wszystkim nową instytucję, jaką był w tych latach Komitet Badań Naukowych, wchłonięty później przez niesławnej pamięci Ministerstwo Nauki i Informatyzacji, którego rola została – tak uważam – zmarginalizowana w nowym superministerstwie: Ministerstwie Edukacji i Nauki) zainicjowanych przez krąg specjalistów skupionych wokół rządu Tadeusza Mazowieckiego.

Proponowano wtedy dość pośpiesznie (wszak czas naglił!) nowe ustawodawstwo, które miało zastąpić znowelizowaną (w celach wyraźnie represyjnych) w 1985 roku ustawę o szkolnictwie wyższym, nieprzystającą do nowych realiów politycznych. Wprowadziło ono takie rozwiązania, które przyznawały uprawnienia samorządom szkół (senatom, radom wydziałów) na skalę w powojennej Polsce niespotykaną (na przykład nowa ustawa uznawała odrębność jedynego prywatnego uniwersytetu, którym był wówczas KUL). Nowa ustawa w jakiejś mierze nawiązywała do tej z 1982 roku, która – mimo bliskości czasu stanu wojennego – umożliwiła przeprowadzenie w 1984 roku demokratycznych wyborów władz uczelni wszystkich szczebli. Pamiętajmy jednak, że umożliwiła także kwestionowanie przez ministra wyborów dokonanych przez samorządy uczelniane (ówczesny minister skwapliwie skorzystał z tej możliwości w odniesieniu do rektorów-elektów: profesora Jerzego Fedorowskiego z UAM i profesora Klemensa Szaniawskiego z UW. Nowa ekipa rządowa pamiętająca represje, jakich doznawało środowisko akademickie (takim represjom podlegali zarówno minister profesor Henryk Samsonowicz, jak i podsekretarz stanu ds. szkolnictwa wyższego profesor Janusz Grzelak), przygotowała takie ustawodawstwo, które w dużym stopniu ograniczało ingerencję państwa w pracę szkół wyższych, ale – i to ta druga, dziś dająca o sobie znać, strona medalu – uniemożliwiała mu prowadzenie długofalowej, efektywnej polityki naukowej i edukacyjnej. Zabrakło też (co także dziś boleśnie odczuwamy) jednolitego korpusu przepisów regulujących i koordynujących pracę instytucji naukowych – uczelnianych, Polskiej Akademii Nauk oraz Jednostek Badawczo-Rozwojowych.

Nowa ustawa umożliwiła też (por. art. 15–21) powoływanie i prowadzenie szkół wyższych przez inne niż państwo podmioty. To było istotne *novum*. Poza PAT-em i Papieskimi Wydziałami Teologicznymi, będącymi w istocie prywatnymi szkołami wyznaniowymi, funkcjonującymi w oparciu o porozumienie zawarte między rządem PRL i Konferencją Episkopatu Polski oraz odpowiednie przepisy Państwa Watykańskiego, w Polsce istniała jedna prywatna, akademicka uczelnia wyznaniowa – był nią KUL. Jednakże nikt, tak naprawdę, nie zdawał sobie sprawy ze skali problemów, które będą wymagały rozwiązania.

Zauważmy też, że państwo przyjęło postawę ambiwalentną wobec nowego „tworu", jakim były – jak je wówczas nazywano – szkoły niepaństwowe. Z jednej bo-

wiem strony przekazało „w dół" wyraźny sygnał: koniec z monopolem państwa w obszarze szkolnictwa (też wyższego). Z drugiej zaś traktowało te nowe szkoły bardzo nieufnie (co ciekawe, obywatele płacący podatki, chcący studiować w owych nowych uczelniach byli przez długie lata pozbawieni pomocy stypendialnej). Tak naprawdę pozostała jedynie „chęć szczera".

Aby nader złożoną sytuację szkolnictwa wyższego w Polsce w latach dziewięćdziesiątych uczynić jeszcze bardziej złożoną i niejasną, słabe (jeśli chodzi o instrumenty prawnie usankcjonowanego oddziaływania na szkoły) MEN pozwoliło na prowadzenie przez państwowe szkoły wyższe odpłatnych form studiów – najpierw zaocznych i eksternistycznych, a później wieczorowych. Ów „łamaniec" prawny pod nazwą „studia wieczorowe" umożliwiał (i nadal nic się tu nie zmieniło) pobieranie od studentów czesnego, tak jak to czyniły szkoły niepaństwowe. W niektórych uczelniach dość szybko zerwano z pozorami i w jednej ławce sadzano obok siebie studenta „wieczorowego" (pechowca, bo musiał za to płacić) i studenta „dziennego" (szczęściarza, bo otrzymywał to samo, co ten pierwszy, ale za darmo). Uczelnie państwowe dość szybko zauważyły, że tak naprawdę warto kształcić tylko w systemie studiów płatnych. Oczywiście, nie dotyczyło to wszystkich kierunków studiów. Na nauki społeczne, zarządzanie, prawo czy marketing zawsze znajdą się chętni do opłacenia studiów. Nie znajduje się natomiast chętnych – i nic nie wskazuje na to, że preferencje młodzieży się zmienią – na takie kierunki, jak: fizyka, astronomia, agronomia. Uczelnie zaczęły przyjmować z roku na rok coraz większą liczbę chętnych do studiowania na atrakcyjnych kierunkach studiów i gotowych za to płacić. Budżet uczelni rok w rok obniżany przez państwo można było zatem, nawet solidnie, podreperować. Ministerstwo się na to godziło, bo w przeciwnym wypadku musiałoby zwiększyć finansowanie szkół, a nie było z czego. Wszyscy byli w jakiejś mierze zadowoleni – w najmniejszym stopniu studenci, którzy musieli za swoje studia płacić. Nawet sprzeczność tej praktyki z konstytucją RP nie spowodowała jej zaniechania. I jak tu mówić o Polsce jako państwie prawa.

Zmieniały się rządy i ministrowie odpowiedzialni za szkolnictwo wyższe, dokonywano też „kosmetycznych" zmian w obowiązującej, wciąż tej samej od 1990 roku, ustawie o szkolnictwie wyższym, a kolejni ministrowie wydawali rozporządzenia precyzujące warunki, wedle których można było zakładać nowe, prywatne uczelnie, powoływać nowe kierunki studiów i określać standardy nauczania na poszczególnych kierunkach. Rosła też liczba szkół wyższych – chociaż duża ich część tylko z nazwy była „wyższa". Aż nadszedł 2005 rok, w którym (od 1 września) weszła w życie nowa – od kilku lat zapowiadana – ustawa o szkolnictwie wyższym: *Prawo o szkolnictwie wyższym* (Dz. U. z 2005 r. Nr 164, poz. 1365). Gdy piszę ten artykuł (marzec 2006) minister EiN ogłosił na stronie internetowej MEiN w dziale „szkolnictwo wyższe/prace legislacyjne" (www.mein.gov.pl) projekt rozporządzenia „w sprawie nazw kierunków studiów" oraz zapowiedział nowe, przystające do nowej ustawy rozporządzenie „w sprawie warunków, jakie musi spełniać jednostka organizacyjna, aby prowadzić studia na określonym kierunku i poziomie kształcenia". Oba rozporządzenia zastąpią dotychczas jeszcze obowiązują-

ce rozporządzenie MENiS z dnia 28 marca 2002 roku „w sprawie warunków, jakie powinna spełniać uczelnia, aby utworzyć i prowadzić kierunek studiów, oraz nazw kierunków studiów" (Dz. U. Nr 55, poz. 480, Nr 108, poz. 958 oraz z 2003 r. Nr 101, poz. 933). Wejdą w życie, wedle zapowiedzi MEiN, 1 października bieżącego roku.

Kłopotliwe pytania

Kryteria omówione w tych nadal obowiązujących dokumentach są dość powszechnie znane osobom interesującym się problematyką szkolnictwa wyższego i nie ma potrzeby ich tu przytaczać. Chciałbym natomiast sformułować pytania o ich merytoryczne uzasadnienie:

1. Dlaczego uważa się, że kierunek magisterski można utworzyć w szkole publicznej i niepublicznej tylko wówczas, gdy będzie ona zatrudniała w pełnym i „podstawowym" miejscu pracy 8 samodzielnych pracowników naukowo-dydaktycznych?
2. Dlaczego zalicza się, w uczelniach niepublicznych, do tej grupy pracowników, którzy przeszli na uczelniach publicznych w stan spoczynku, kończąc 70. rok życia do dnia 31 grudnia danego roku – bez określania jakiejś górnej granicy wieku, która jest restryktywnie przestrzegana na uczelniach publicznych?
3. Dlaczego możliwe jest zatrudnienie pracownika w pełnym wymiarze godzin (!) jednocześnie w wielu (trzech i więcej) uczelniach?
4. Dlaczego do dziś nie wypracowano jasnych, intersubiektywnych kryteriów, odnoszących się do bazy lokalowej, aparaturowej, bibliotecznej itp.?
5. Dlaczego Państwowa Komisja Akredytacyjna nie określiła – „od góry" – liczby studentów przypadających na jednego pracownika (odpowiednie rozporządzenie ministra określiło tylko proporcje odnoszące się do pracowników samodzielnych[2]), tak jak to jest ujęte w standardach akredytacji poszczególnych kierunków studiów uniwersyteckich opracowanych przez zespoły rzeczoznawców Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej?

2/ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 28 marca 2002 r. w sprawie warunków, jakie powinna spełniać uczelnia, aby utworzyć i prowadzić kierunek studiów, oraz nazw kierunków studiów. Stosunek liczby pracowników samodzielnych do liczby studentów na różnych kierunkach studiów reguluje § 6.: „Stosunek liczby nauczycieli akademickich zatrudnionych w pełnym wymiarze czasu pracy, posiadających tytuł naukowy profesora lub stopień naukowy doktora habilitowanego, do liczby studentów na danym kierunku studiów nie może być mniejszy niż: 1) 1:20 – dla kierunków studiów artystycznych; 2) 1:180 – dla kierunków studiów ekonomicznych; 3) 1:120 – dla kierunków studiów humanistycznych i społecznych, z tym że dla kierunku studiów filologia – 1:50; 4) 1:60 – dla kierunków studiów matematyczno-fizyczno-chemicznych i przyrodniczych, 5) 1:40 – dla kierunków studiów medycznych; 6) 1:180 – dla kierunków studiów prawnych; 7) 1:70 – dla kierunków studiów rolniczych, leśnych i weterynaryjnych; 8) 1:90 – dla kierunków studiów technicznych; 9) 1:80 – dla kierunków studiów wychowania fizycznego".

Obniżenie standardów kształcenia

Jeżeli dziś zastanawiamy się (jak długo jeszcze?) nad przyczynami wyraźnego obniżenia poziomu kształcenia w szkołach wyższych i obserwujemy występowanie tego, zgubnego dla przyszłości naszego kraju, zjawiska – zarówno w odniesieniu do szkół publicznych, jak i niepublicznych, to musimy upatrywać ich praprzyczyn w nie dość gruntownie przemyślanych decyzjach i rozwiązaniach prawno-systemowych z początku lat dziewięćdziesiątych, gdy kształtował się nowy ustrój naszego państwa. Skala przemian zachodzących w szkolnictwie wyższym przekroczyła możliwości organizacyjne MEN, które w nowej rzeczywistości pracowało według starych, sprawdzonych w poprzednim ustroju standardów prawno-organizacyjnych. Dziś już nikt nie jest w stanie zapanować nad tym, co się stało. Z zażenowaniem słuchałem kiedyś wypowiedzi wysokiego urzędnika MEN, że „nic nie może zrobić". W latach osiemdziesiątych uczelnie publiczne istotnie (!) zwiększyły liczbę studentów. Dokonało się to bez równoczesnego zwiększenia liczby wykwalifikowanych pracowników, zwłaszcza profesorów i adiunktów. Co więcej, rząd nie zwiększył poziomu finansowania publicznych szkół wyższych na tyle, aby mogły one odczuć wzrost poziomu jakości – tak w odniesieniu do jakości życia swych pracowników, jak i jakości warunków prowadzenia badań naukowych oraz zajęć dydaktycznych. Studenci zaś z pewnością odczuli obniżenie standardów studiowania. Rząd uważał, że uczelnie nadal mogą zwiększać liczbę studentów, zgodnie z rozbudzonymi aspiracjami edukacyjnymi społeczeństwa, i że nie musi to istotnie więcej kosztować. Przeprowadzone w 1993 i 1996 roku (a więc w latach intensywnego tworzenia nowych szkół i oswajania społeczeństwa z tą drogą zdobywania wykształcenia wyższego) przez CBOS badania na reprezentatywnej próbie dorosłych obywateli Polski pokazały, iż 73% ankietowanych chciałoby, aby ich dzieci uzyskały wykształcenie wyższe[3]. „Zaoszczędzone" w ten sposób pieniądze można było skierować na uspokojenie niezadowolonych pracowników upadającego sektora energetyczno-wydobywczego, skutecznie – jak się okazało – „głosujących" śrubami i miałem węglowym przed siedzibą rządu.

Na podobny pomysł wpadli też właściciele szkół niepublicznych, którzy zaczęli zwiększać liczbę studentów, wszak tej nie ograniczały wówczas żadne przepisy, a i nie była ona bezpośrednio powiązana z warunkami tworzenia szkoły, tj. uzależnienia liczby studentów od liczby zatrudnionych przez szkołę pracowników. Ta zależność po raz pierwszy w wyraźnie wyartykułowanym zapisie pojawiła się dopiero w pierwszych standardach UKA, bodajże w 1999 roku. Nie zapominajmy jednak, że standardy UKA dotyczą kierunków prowadzonych przez uniwersytety (te zaś są, poza KUL, uczelniami publicznymi) i, jak na razie, tylko trzy uczelnie niepubliczne (SWPS w Warszawie, PAT w Krakowie i KUL) zdecydowały się pod-

3/ Por. *Dążenia edukacyjne polskiego społeczeństwa*. Raport ze stycznia 1994 r., CBOS 1994; *Aspiracje edukacyjne Polaków. Ocena wykształcenia narodu i kosztów edukacji*. Raport z sierpnia 1996 r., CBOS 1996.

dać ocenie rzeczoznawców UKA prowadzone kierunki studiów. Pewne kierunki studiów szeroko pojmowanej humanistyki, jak na przykład różne odmiany pedagogiki, zarządzania i marketingu czy prawa nie wymagały dużych nakładów finansowych ze strony uczelni, dlatego zwiększenie liczby studentów nie pociągało za sobą istotnego wzrostu kosztów utrzymania szkoły. Ot, trzeba było tylko postarać się o większą halę i lepsze jej nagłośnienie. Powstawały też, i to w sposób, który trudno uznać za w pełni kontrolowany i w pełni przemyślany przez decydenta, nowe uczelnie. Jest ich dziś ponad 400. Zaś liczba szkół niepublicznych znacząco przekracza liczbę szkół publicznych. Nadal jednak nie uległa znaczącemu powiększeniu ilość samodzielnych pracowników nauki, którzy byliby w stanie obsłużyć tę ogromną rzeszę studentów. I stało się to, co musiało się stać – „większa ilość przeszła w gorszą jakość", jak ktoś kiedyś żartobliwie sformułował „czwarte prawo dialektyki".

Na pierwszy rok studiów w roku akademickim 2004/2005 przyjęto nieco ponad 500 tysięcy studentów (w tym prawie 250 tysięcy podjęło studia w trybie stacjonarnym – co stanowi około 50% ogólnej liczby studentów i ta proporcja musi niepokoić)[4]. Zauważmy jeszcze, że 1 października 2004 roku uczelnie niepubliczne przyjęły prawie 45,5 tysiąca studentów na studia prowadzone w trybie stacjonarnym i – aż! – 126 tysięcy na studia wieczorowe, zaoczne i eksternistyczne. Także i ta proporcja musi niepokoić. Bywa, że na niektórych kierunkach – niestety też uniwersyteckich – liczba studentów przyjętych na płatne formy studiów przewyższa liczbę słuchaczy studiujących w trybie dziennym. Oczywiście, uczelnie nie zgłaszają tych kierunków Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej do oceny. Obawiam się też, że dochodzi do zawierania milczących paktów – my (uczelnie) przyjmiemy każdego, kto chce studiować, i zagwarantujemy mu, że po trzech (licencjat) czy aż pięciu (magisterium) latach otrzyma dyplom, a wy (studenci) będziecie regularnie wnosić stosowne opłaty. Rozrost płatnych studiów – mimo ponurego od kilku lat wieszczenia o nadchodzącej fali niżu demograficznego, która, jak tsunami, zniesie wiele szkół „wyższych" – każe snuć zasadne domysły, że obie strony są z takiego rozwiązania zadowolone.

Kto tedy prowadzi zajęcia dydaktyczne w tych licznych uczelniach publicznych? Przecież zbiór potencjalnych nauczycieli (nawet włączając doń tych, którzy przekroczyli wiek „kardynalski") jest ograniczony (zwłaszcza profesorów, którzy decydują o charakte i intelektualnej kondycji szkoły wyższej). Co więcej, ich liczba wcale nie uległa tak istotnemu zwiększeniu, które usprawiedliwiałoby obserwowany żywiołowy rozrost szkół publicznych. Aby zatem sprostać wymaganiom rynku edukacyjnego ci sami nauczyciele akademiccy zatrudnieni są w dwóch (to już stało się się stndardem usankcjonowanym ustawowo, który przestał nawet wzbudzać jakiekolwiek emocje) i większej liczbie szkół – na ogół zlokalizowanych w różnych miejscowościach, do których trzeba dojechać. Czy zatem są oni w stanie świadczyć usługi edukacyjne, nie na jakimkolwiek, ale na akademickim poziomie, i jednocześnie zadbać o swój rozwój naukowy (prowadzić badania naukowe, prezentować ich wyniki na konferencjach naukowych, publikować w prestiżowych pismach, terminowo awansować naukowo)?

4/ Dane ze strony internetowej MEiN: www.mein.gov.pl (pozyskano: 11 marca 2006 r.).

Także praktyka edukacyjna niewiele ma wspólnego z ideałami uniwersyteckimi. Profesor sprzedający swoje usługi (to nowy towar!) na rynku edukacyjnym, w nielicznych tylko szkołach musi też prowadzić badania naukowe i publikować – wskazując tę właśnie szkołę jako miejsce powstania publikacji – prace naukowe. Nieprzypadkowo szkoły, które dbają o zatrudnienie osób nie tylko z uwzględnieniem ich kwalifikacji dydaktycznych, ale też naukowych, zajmują wysoką pozycję w rankingach prowadzonych przez tak poważne czasopisma, jak „Rzeczpospolita" czy „Polityka". W niektórych uczelniach można za oublikowanie artykułu naukowego w piśmie ujętym na tzw. liście filadelfijskiej uzyskać premię pieniężną. Gromadzenie kapitału naukowego, zdobywanie uprawnień akademickich przez niepubliczne szkoły wyższe (jak na razie tylko kilka szkół niepublicznych uzyskało uprawnienia do prowadzenia przewodów doktorskich, a z nich tyko dwie uzyskały uprawnienia habilitacyjne) prowadzi do przekształcenia ich w przyszłości w pierwsze niepubliczne akademie, a nawet sprofilowane uniwersytety (na przykład humanistyczne), których tworzenie dopuszcza nowa ustawa. Ale jak zasadne jest pytanie o możliwości prowadzenia, na niezmiennie wysokim poziomie, zajęć dydaktycznych w wielu szkołach, tak i zasadne jest pytanie o efektywne prowadzenie wartościowych badań naukowych w ramach obowiązków służbowych – nie tylko w jednej szkole. Jest to nader trudne.

To, co dotychczas napisałem, prowadzi do wniosku, iż jednym (głównym?) z czynników odpowiedzialnych za obniżenie poziomu jakości kształcenia jest w i e l o e t a t o w o ś ć. Ma on złożoną strukturę i dość długą genezę. Jakiekolwiek próby naprawienia szkolnictwa wyższego, nie mogą roli tego czynnika zignorować. Nowa ustawa jedynie usankcjonowała prawnie możliwość podejmowania pracy na trzech i większej liczbie etatów (por. art. 129 ust. 6)[5]. Nie wprowadziła jednak zakazu pracy na trzech i większej liczbie etatów.

Nie sądzę – i nie jestem w tym odosobniony – aby przy przyzwoitym poziomie finansowania pracy nauczycieli akademickich w wybranych przez nich, podstawowych miejscach zatrudnienia chcieli oni obciążać się dodatkową, żmudną i mało twórczą pracą w innych szkołach. Możliwe tedy stałoby się efektywne sterowanie jakością kształcenia akademickiego. Wymagałoby to jednak ze strony państwa zaangażowania znacznych środków finansowych, a te nadal przekazywane są do sektora energetyczno-wydobywczego – zwłaszcza w latach wyborczych.

Jak już napisałem, czynnik wieloetatowości ma złożoną strukturę. Mówienie zatem o zakazie zatrudnienia poza macierzystą szkołą jako głównym środku za-

5/ Jedno dodatkowe zatrudnienie nie wymaga zgody rektora, a jedynie jego powiadomienia o podjęciu takiego zatrudnienia; z kolei zatrudnienie „u więcej niż jednego dodatkowego pracodawcy" wymaga uzyskania wcześniejszej zgody rektora (por. art. 129 ust. 1). Ten przepis wchodzi w życie od 1 września 2006 r.

radczym wcale nie prowadzi do efektywnego rozwiązania problemu jakości kształcenia. Przede wszystkim Rada Ministrów i Sejm RP muszą rozwiązać problem chronicznego niedofinansowania sfery nauki i edukacji. Następnie zmienić należy prawne ramy funkcjonowania szkolnictwa publicznego (*vide* problem płatnych studiów wieczorowych!). Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że wejście na tę drogę naprawy (a nie widzę alternatywnej) spowoduje faktyczną likwidację wielu szkół, które tylko z nazwy są wyższymi, a tak naprawdę stanowią kiepskie przedłużenie szkół średnich. Zlokalizowane w małych miejscowościach nie dają uczącej się (to właściwy termin) w nich młodzieży nawet przybliżonego wyobrażenia o tym, czym jest (może być) studiowanie na prawdziwym uniwersytecie. Pozostają tylko togi, gronostaje i tajemniczo brzmiące nowe słowa: rektor, dziekan, sesja egzaminacyjna, seminarium. To o wiele za mało, aby mówić o szkole wyższej.

Co z tego, że możemy się pochwalić dynamicznym wzrostem wskaźnika scholaryzacji, że dorównujemy pod tym względem przodującym krajom UE, Japonii czy Kanadzie, jeżeli uświadomimy sobie, jaki rzeczywiście odsetek młodzieży studiuje, a nie jedynie pobiera nauki na podobieństwo szkoły średniej. Oczywiście lepiej, że młodzież uczęszcza do szkół, aniżeli miałaby sfrustrowana spędzać całe dni na miejscowym rynku, bo wolnych miejsc pracy i tak dla niej nie ma. Ale czy znajdą się dla niej jakieś miejsca pracy, gdy uzyska upragniony dyplom licencjata w swojej szkole? Wątpię. Zatem problem bezrobocia młodzieży został tylko o kilka lat odsunięty w czasie. Wróci on w o wiele bardziej gorzkiej postaci. Okaże się bowiem, że dla osób z takim dyplomem nie ma atrakcyjnych miejsc pracy. Można dostać – i tylko dzięki korzystnym znajomościom – posadę ekspedientki w miejscowym sklepiku spożywczym. Ale czy do tego niezbędny jest dyplom licencjacki? Pozostaje pytanie skierowane do nas, do osób współuczestniczących w tej mistyfikacji: dlaczego współfirmujemy swoimi nazwiskami projekty nowych szkół, przyczyniając się do ich powoływania? Polska potrzebuje wykształconych obywateli. Jest to nasze „być albo nie być" w Zjednoczonej Europie. Jednakże nie stwarzajmy fikcji, że w Polsce rzeczywiście studiuje około 50% młodzieży z przedziału wiekowego: 19-24 lat[6].

Możemy powiedzieć i tak: nie zwracajmy szczególnej uwagi na poziom kształcenia w szkołach wyższych prowadzących wyłącznie studia licencjackie. Niech to będzie owo magiczne sito przesiewowe. Nikt przecież nie powiedział, że wszyscy absolwenci z poziomu licencjackiego muszą studiować na poziomie magisterskim. Problem jednak w tym, że pracodawca na mocno skurczonym rynku pracy, mając do wyboru kandydata z dyplomem licencjata i kandydata z dyplomem magistra zawsze wybierze tego ostatniego, mimo że kwalifikacje licencjata są wystarczające dla objęcia danego stanowiska pracy. Ponadto, ale to już problem etyki właściciela szkoły, składając młodzieży ofertę studiowania w tej właśnie placówce mówi się też, że istnieje możliwość kontynuowania studiów na poziomie magisterskim w in-

6/ Pisze o polskiej „strategii edukacyjnej" bardzo krytycznie Zbigniew Kwieciński w artykule: *Dryfować i łudzić. Polska „strategia" edukacyjna*, „Nauka" 2006 nr 1.

nych (jeżeli dana szkoła sama nie posiada takich uprawnień) szkołach wyższych, na przykład na pobliskim uniwersytecie. Nie informuje się tylko, że wcale to nie takie łatwe czy możliwe.

Ten niezbyt optymistyczny obraz rozwoju szkolnictwa wyższego w Polsce w ostatnich kilkunastu latach, a zwłaszcza obraz szkolnictwa niepublicznego, należy uzupełnić o jeszcze jeden bardzo ważny element. Chodzi mianowicie o cały kompleks zagadnień związanych z realizacją programu kształcenia.

Kilka spraw wysuwa się na plan pierwszy. Po pierwsze, dyplom jakiegoś kierunku studiów musi gwarantować opanowanie przez jego posiadacza określonej wiedzy teoretycznej oraz umiejętności zawodowych i to niezależnie od szkoły, która ten dyplom wystawia. W takich przypadkach zwykło się mówić o s t a n d a r d a c h n a u c z a n i a (dawniej posługiwano się określeniem: minima programowe). Zauważmy, że Rada Główna Szkolnictwa Wyższego i MEiN nie uporały się dotychczas z tym problemem (ile to już lat?), a od 2005 roku od nowa przystąpiono do formułowania standardów nauczania. Dziś (połowa marca 2006 roku) Rada Główna zaakceptowała nowe standardy dla zaledwie kilku kierunków studiów. Musi je jeszcze zaakceptować minister EiN. Oczekuje się, że *gros* tych standardów będzie gotowe przed końcem tego roku akademickiego.

Po drugie, dana szkoła, uwzględniając (i jest to warunek konieczny!) owe minimalne wymagania programowe oraz własną specyfikę badawczą i dydaktyczną, musi stworzyć pełny program studiów. Powinien on zostać uzupełniony o komplet syllabusów do poszczególnych przedmiotów. Rzecz jasna, dobry syllabus nie ogranicza się tylko do kilkunastu czy kilkudziesięciu zdań, ale zawiera szczegółowe rozpisanie programu na poszczególne jednostki dydaktyczne. Powinien też zawierać aktualizowaną co rok literaturę przedmiotu zalecaną studentowi.

Po trzecie, program musi uwzględniać kontekst warunków realizacji poszczególnych przedmiotów w tej szkole – liczebność grup studenckich, aparaturę, pomoce dydaktyczne, kontakt z praktyką itp.

Po czwarte, nawet najlepiej napisany syllabus, najlepiej wyposażona sala dydaktyczna na nic, jeżeli dany przedmiot będzie realizowany przez kogoś, kto nie jest specjalistą w danej subdziedzinie naukowej, kto nie ma znaczących w niej osiągnięć (mówię, rzecz jasna, o samodzielnych pracownikach naukowych) pod postacią publikacji (także dydaktycznych), z którymi studenci mogliby się zapoznać. Nie wystarczy tedy być psychologiem po prostu (że sięgnę po przykład z własnej dyscypliny naukowej), aby nauczać każdego przedmiotu z programu studiów psychologicznych. Trzeba być specjalistą w danym obszarze wiedzy naukowej z psychologii. Nie można bowiem dobrze znać się i na psychologii pamięci, i na psychologii rozwoju dziecka, i na psychologii fizjologicznej, i na psychologii społecznej. Niestety – i tu kolejne odstępstwo od norm akademickich – nazbyt często ważne staje się nie to, czy osoba wyrażająca chęć zatrudnienia się w danej szkole rzeczywiście ma coś znaczącego do powiedzenia w kontekście powierzonego jej przedmiotu, ale to, że w ogóle chce się w tej szkole zatrudnić, stanowiąc o jej minimum kadrowym, pozwalającym na jej formalne funkcjonowanie. Mamy tedy do

czynienia – i to wcale nierzadko – z taką sytuacją, że specjalista (nawet dobry) z filozofii psychologii naucza psychologii rozwoju dziecka. Nie muszę chyba odpowiadać na pytanie: jak naucza?

Po piąte, zarządowi szkoły i samemu prowadzącemu należy się informacja zwrotna od studentów na temat tego, j a k ten przedmiot jest realizowany. Czy rzeczywiście wedle przedstawionego syllabusa? Dotykam tu – niestety bolesnego dla niektórych nauczycieli akademickich – problemu konieczności okresowego poddawania się ewaluacji prowadzonej przez studentów. Uczestnicząc w pracach Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej dla kierunku psychologia (kierunek elitarny, prowadzony tylko przez uniwersytety i dwie szkoły niepubliczne o liczbie kandydatów kilkunastokrotnie przewyższającej liczbę oferowanych miejsc), sam zetknąłem się z oporami ze strony profesury dużego uniwersytetu, która wyrażała negatywne opinie na ten temat. W ilu szkołach wyższych, semestr po semestrze, prowadzona jest ewaluacja zajęć dydaktycznych – od ćwiczeń, po wykłady i seminaria magisterskie? I nie należy patrzeć na nią jak na narzędzie represji, ale zobaczyć w niej narzędzie, dzięki któremu może poprawić się jakość komunikacji między profesorem i studentami[7].

To, co wyżej napisałem, układa się w łańcuch złożony z następujących ogniw:
– standardy nauczania na danym kierunku studiów →
– program kształcenia w szkole X + syllabusy →
– warunki kształcenia w szkole X →
– osoby prowadzące zajęcia w szkole X →
– ewaluacja prowadzona przez studentów w szkole X.

Każde z ogniw powyższego łańcucha jest ważne i żadnego nie powinno się opuszczać czy nadawać mu mniejszej rangi. Pozostaje tylko do rozwiązania problem oceny rzeczywistej realizacji powyższych wymagań przez daną szkołę (czy też jej jednostkę prowadzącą określony kierunek studiów). Nasuwa się jedno takie rozwiązanie – s y s t e m a k r e d y t a c j i p r o w a d z o n y m e t o d ą p e e r r e v i e *w*. Lata pracy Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej (oraz doświadczenia młodszej od niej Państwowej Komisji Akredytacyjnej) dostarczyły danych, które – uogólnione – mogą zostać wykorzystane przy budowie obowiązującego systemu akredytacji kierunków studiów – i to niezależnie od tego, czy są to szkoły publiczne czy niepubliczne. Edukacja jest jedna i nie jest ważne, czy ma ona charakter państwowy, czy prywatny. Ważne natomiast jest to, czy jest prowadzona na odpowiednio wysokim poziomie. Podstawowym zaś obowiązkiem zarówno decydentów, jak i nauczycieli akademickich jest dbanie o ten poziom.

Sądzę, że mogę teraz przejść do omówienia możliwych środków zaradczych. Powyżej wskazałem już na jeden, treściowo bodajże najważniejszy. Idzie rzecz jasna o w y p r a c o w a n i e s t a n d a r d ó w p o w s z e c h n e j a k r e d y t a c j i. Nie tej dowolnej, której poddają się jednostki organizacyjne szkół akademickich współtworzące elitarny klub legitymujących się świadectwem jakości kształcenia wydanym przez Konferencję Rektorów Uniwersytetów Polskich na wniosek Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. Chodzi przede wszystkim o tę, która prowadzona jest przez Państwową Komisję Akredytacyjną i której podlegają wszystkie uczelnie.

7/ Por. *Ewaluacja procesu kształcenia w szkole wyższej*, red. A. Brzezińska, J. Brzeziński, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000; *Ocena wewnętrzna i zewnętrzna jakości kształcenia w szkołach wyższych*, red. J. Brzeziński, A. Eliasz, Wyd. Nauk. SWPS „Academica", Warszawa 2003.

Tak jak przyjął się wprowadzony na początku lat dziewięćdziesiątych przez KBN system oceny parametrycznej poziomu naukowego reprezentowanego przez poszczególne jednostki szkół wyższych, PAN i JBR, tak też można – według podobnych reguł, choć uwzględniających specyfikę dydaktyki – wprowadzić i upowszechnić system wielopoziomowej oceny jakości kształcenia na poszczególnych kierunkach studiów. Przeanalizuję teraz, moim zdaniem, kluczowe zagadnienia.

Po pierwsze, system akredytacji powinien uwzględniać kilka poziomów, które mogą być wyodrębnione z uwagi na stopień realizacji standardów opracowanych dla danego kierunku studiów przez grupę ekspertów wyłonionych przez rady tych jednostek, prowadzących dany kierunek studiów i legitymujących się określonymi uprawnieniami akademickimi, na przykład uprawnieniem do nadawania stopni naukowych (doktora albo doktora i doktora habilitowanego) oraz posiadających wysoką kategorię naukową według oceny MEiN (d. KBN) (na przykład nie niższą aniżeli 2.).

Po drugie, standardy akredytacji powinny obejmować dwie grupy kryteriów:
GRUPA A – w s p ó l n e w y m a g a n i a dla wszystkich kierunków studiów:
– prowadzenie systemu ECTS;
– prowadzenie ewaluacji zajęć dydaktycznych przez studentów;
– uprawnienia akademickie (teraz nie uwzględniane jako kryterium konieczne do spełnienia przez daną jednostkę);
– kategoria MEiN (teraz nie uwzględniana jako kryterium konieczne do spełnienia przez daną jednostkę);
– realizacja standardów nauczania.
GRUPA B – s p e c y f i c z n e w y m a g a n i a dla danego kierunku studiów:
– zgodność profilu naukowego osoby prowadzącej zajęcia z danego przedmiotu z profilem tego przedmiotu;
– syllabusy;
– wymagania aparaturowe i sprzętowe;
– wymagania lokalowe;
– liczba studentów (wszystkich realizowanych przez jednostkę form studiów!) przypadająca na jednego pracownika – odrębnie liczona dla pracowników samodzielnych i odrębnie dla pracowników pomocniczych;
– dostęp do literatury (biblioteki, bazy bibliograficzne i inne produkty elektroniczne);
– dostęp do Internetu.

Po trzecie, ocena nie może być prowadzona jedynie „zza biurka". Niezbędny jest system audytu. I tu doświadczenia PKA i UKA są jak najbardziej pozytywne.

Po czwarte, ocena (swoista licencja na prowadzenie kierunku studiów) musi mieć charakter okresowy. W UKA obowiązują dwa okresy: dwu i pięcioletni. Sądzę, że dłuższy okres obowiązywania oceny powinien być związany z otrzymaniem przez jednostkę kategorii 1. i 2., a krótszy z otrzymaniem przez nią kategorii niższej, na przykład 3. i 4. – przy pięciopunktowej skali. PKA wydaje pełną akredytację tylko na jeden, pięcioletni okres albo też wydaje ocenę warunkową (najczęściej na rok)

Po piąte, wyższe kategorie oceny – wzorem rozwiązań przyjętych przez MEiN – powinny być limitowane. Taką „chronioną" przez PKA kategorią oceny jest ocena „wyróżniająca". Uchroni to system przed takim oto wypaczeniem, że wszystkie czy prawie wszystkie jednostki otrzymają najwyższą kategorię (tak właśnie się stało w systemie ocen stosowanym przez UKA w przypadku jednego kierunku studiów). Świat nie jest idealny, a świat szkół wyższych w szczególności. Nie sądzę, aby istniał taki kierunek studiów, który prowadzony byłby na jednakowo wysokim poziomie we wszystkich szkołach. Mówiąc językiem sportowym, nie wszystkie zespoły mogą grać w pierwszej lidze. To być może uchroni określone społeczności akademickie przed nadmiernym liberalizmem w tworzeniu standardów akredytacji i obawami osób posługujących się tymi standardami, że „narażą" się swojemu środowisku.

Oderwanie kontekstu kształcenia od kontekstu badania naukowego

Powiem zapewne coś banalnego, dobrze znanego z wypowiedzi wielkich profesorów polskich uniwersytetów: Hessena, Twardowskiego, Czeżowskiego czy Bocheńskiego, iż dydaktyka uniwersytecka tym różni się od dydaktyki wyższej szkoły zawodowej, że nierozerwalnie związana jest z prowadzonymi przez profesora badaniami naukowymi. Ta stanowiąca o istocie uniwersyteckości jedność – jak to kiedyś ująłem – k o n t e k s t u k s z t a ł c e n i a i k o n t e k s t u b a d a n i a (naukowego)[8] nie może zostać zerwana, jeżeli mamy kształcić elity na najwyższym poziomie, jaki zapewni jedynie prawdziwy uniwersytet, a nie przemianowana decyzją Sejmu RP szkoła pedagogiczna, z trudem mieszcząca się w minimalnych standardach umożliwiających formalnie takie przekształcenie (por. ostatnie decyzje Sejmu powołujące nowe „uniwersytety"). Co z tego, że znajdą się na nowym „uniwersytecie" nauczyciele, którzy zdolni będą streścić kanon wiedzy na dany temat i poprawnymi środkami dydaktycznymi przekazać go młodzieży,

8/ Por. J. Brzeziński *Rozważania o uniwersytecie*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Edytor, Toruń, 1994, s. 23-47; J. Brzeziński *O cnotach uniwersyteckich…*; J. Brzeziński *Czy potrzebny jest nam uniwersytet w zbójeckich czasach?*, „Studia z Dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego" t. 5, s. 9-38.

jeżeli sami nie będą w stanie przedstawić własnego, oryginalnego warsztatu badawczego. I w tym miejscu chciałbym zgodzić się z opinią, czym powinien być wykład uniwersytecki, wygłoszoną przez o. J. Bocheńskiego[9]: „Gdyby profesorowie, zamiast powtarzać z katedry rzeczy dawno przez innych albo przez nich samych drukowane, zajęli się przede wszystkim szkoleniem studentów jako naukowców, świat, a przynajmniej świat humanistów, filozofów, teologów i tym podobnych, miałby mniej gadaczy, a więcej ludzi rzetelnej pracy". Sumując, ważne jest tedy pokazywanie nie tylko owoców trudu badaczy, ale przede wszystkim metody osiągania naukowych sukcesów. I tego powinien przede wszystkim nauczać uniwersytet. A czy można ten cel osiągnąć, jeżeli powołani do nauczania – na najwyższym poziomie – profesorowie nie łączą praktyki dydaktycznej z własną praktyką badawczą? Otóż nie – nie można.

Gwałtowny, niekontrolowany wzrost liczby szkół wyższych (zwłaszcza tych niepublicznych) bez uprzedniego przygotowania dostatecznej liczby pracowników samodzielnych i urządzenia dla nich warsztatów pracy nie mógł się, rzecz jasna, nie odbić na jakości ich pracy dydaktycznej.

Po pierwsze, liczba pracowników samodzielnych na kierunkach humanistycznych, zwłaszcza tych zdolnych do twórczego wykładu (w sensie wyżej wskazanym), jest ciągle niedostateczna. Moim zdaniem, nie następuje nawet prosta reprodukcja kadry naukowo-dydaktycznej, zwłaszcza tej z tytułami profesorskimi, związana z odchodzeniem części profesorów na emeryturę a młodych i bardzo zdolnych, ale źle opłacanych przez państwo naukowców do sektora prywatnego gospodarki albo szukających – dziś coraz częściej – szczęścia poza granicami kraju. Powierza się zajęcia, zwłaszcza w nowo tworzonych szkołach, nie tym, którym chciałoby się je powierzyć, ale tym, których zdoła się pozyskać (nie patrząc na ich dorobek naukowy, doświadczenie zawodowe oraz na to, w ilu już szkołach pracują – wystarczy, że legitymują się dyplomem doktora habilitowanego, a najlepiej profesora).

Po drugie, stworzenie pracownikowi warsztatu naukowego z prawdziwego zdarzenia kosztuje i rzecz jasna tak być musi. Dlatego też niewiele szkół decyduje się na taki krok (tylko te, które chcą na trwałe wpisać się na mapę szkolnictwa wyższego w Polsce). Przeważają niestety takie, które oferują dyplomy z tanich kierunków humanistycznych. W nich bowiem koszt sprowadza się tak naprawdę tylko do dwóch pozycji – wynajęcia dużej sali i opłacenia wykładowcy (tak prowadzone są przez niektóre państwowe uniwersytety studia prawnicze w trybie zaocznym). Tego ostatniego nikt nie pyta o jego badania naukowe. Moim zdaniem, słuchanie wykładu w takich warunkach niewiele da młodemu człowiekowi. Znacznie więcej skorzysta z lektury dobrej książki – porównaj wyżej przytoczoną wypowiedź o. J. Bocheńskiego. I znowu z uporem wracam do pytania: czy to jest uniwersytet?

No dobrze, ktoś powie, przecież wszędzie na świecie, a zwłaszcza w USA, dyplom uczelni X nie jest równy dyplomowi uczelni Y. Godząc się na studia w gor-

9/ Por. J. Bocheński *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994, s. 91.

szej uczelni, godzę się też i na gorszy dyplom, który na rynku pracy będzie po prostu o wiele mniej znaczył. Osobiście chciałbym przeciwstawić się takiemu myśleniu. I mam ku temu, jak sądzę, następujące racje.

Racja pierwsza. Póki co, daleko nam do pozycji ekonomicznej czołowych krajów UE, nie wspominając już o USA, Japonii, Korei Południowej czy Kanadzie. Wolne, bez pęt ideologicznych szkolnictwo wyższe ma u nas jeszcze bardzo krótką historię. Można powiedzieć, że jest dopiero na początku wyboistej, nie bardzo wiadomo, do jakiego celu prowadzącej drogi. Niewidzialna ręka rynku póki co działa – zwłaszcza w obszarze szkolnictwa – destrukcyjnie. Jej działanie będzie widoczne zapewne dopiero wtedy, gdy dorośnie pokolenie przyszłych absolwentów, którzy dziś konsumują efekty nieprzemyślanej reformy edukacji na szczeblu podstawowym. Czy zatem nie byłoby wskazane kształcić mniej studentów, ale lepiej? Co z tego, że możemy poszczycić się dynamicznym wzrostem wskaźnika scholaryzacji, jeżeli obejmuje on zarówno część młodzieży kształconej na przyzwoitym (co, rzecz jasna, wcale nie oznacza na bardzo wysokim) poziomie, jak i wcale niemałą, a być może nawet przeważającą część młodzieży kształconej na poziomie szkoły średniej (łącznie z nawykami edukacyjnymi wyniesionymi z tej szkoły). Ci absolwenci obsadzą na wiele lat miejsca pracy w gospodarce i administracji państwowej. I proszę mi wierzyć, nikt nie będzie sprawdzał, kto wystawił dyplom. Ważne będzie tylko, że jest to dyplom wyższej uczelni i że osoba go posiadająca może objąć dane stanowisko. Mówiąc krótko, źle kształcąc, przyczyniamy się do „zamulenia" naszej gospodarki, administracji i – co niezmiernie ważne – szkolnictwa podstawowego i średniego. I za to jesteśmy odpowiedzialni my, którzy godzimy się na nauczanie w takich szkołach powodowani chęcią uzyskania doraźnego zysku.

Racja druga. Jak najszybciej trzeba usprawnić system akredytacji wszystkich szkół – niezależnie od charakteru prowadzących je podmiotów. Chodzi również i o to, aby zła, żeby nie powiedzieć – hochsztaplerska szkoła nie mogła występować pod tym samym szyldem, co szkoła rzeczywiście wyższa, oferująca kształcenie na poziomie uniwersyteckim, udatnie łącząca praktykę dydaktyczną z praktyką badawczą. Młodzież musi wiedzieć (zwłaszcza jeżeli za to płaci) komu powierza los swojej edukacji. Jesteśmy, także jako rodzice, jej to winni. Mówiąc dobitniej, system akredytacji wymaga uszczelnienia.

Racja trzecia. Polskie szkolnictwo wyższe nie musi przechodzić przez fazę chaosu (jak długo już trwającą? Jak długo jeszcze?). Już dziś można (trzeba) zacząć je porządkować i to konsekwentnie. W sposób przemyślany kierować pieniądze podatników i nie przymykać oczu na rabunkową gospodarkę talentami młodzieży. Nikt tego za nas, profesorów uniwersytetów, nie zrobi.

Chcąc zatem pozytywnie rozwiązać problem przywrócenia szkolnictwu wyższemu charakteru akademickiego, a więc ścisłego powiązania poziomu naukowego uczelni (w zakresie jakiegoś kierunku kształcenia) z poziomem kształcenia, musimy najpierw odpowiedzieć na fundamentalne (czy wręcz strategiczne) pytanie: czy Polskę dziś stać (biorąc po uwagę możliwości ekonomiczne i kapitał ludzki)

na prowadzenie studiów wyższych jedynie wedle modelu akademickiego? Obserwacja, nawet dość powierzchowna, tego, co się dzieje w szkolnictwie wyższym, podsuwa nam odpowiedź na to pytanie. Polska nie jest przygotowana do realizacji tak ambitnego zadania. Co zatem powinno się zrobić?

Uważam, że – przynajmniej przez dość długi jeszcze czas – trzeba wyraźnie rozróżniać dwa rodzaje szkół wyższych:

a) oferujące wykształcenie typu magisterskiego (kończące się tytułem zawodowym magistra czy lekarza i prowadzone według standardów akademickich; mam na myśli studia jednolite – liczące co najmniej 10 semestrów[10]), kładące nacisk na jedność kontekstu kształcenia i kontekstu badania; po tych studiach możliwe byłoby podjęcie studiów doktorackich;

b) oferujące wykształcenie typu zawodowego według specjalnie opracowanych standardów dla tego typu szkolnictwa wyższego. Studia te kończyłyby się tytułem zawodowym: licencjata czy inżyniera. Uprawniałyby też, ale po przejściu rygorystycznej procedury kwalifikacyjnej (nie tylko testu wiadomości), do podjęcia studiów magisterskich (ale liczących nie mniej niż sześć semestrów).

Od razu ujawnia się niedemokratyczny charakter tego rozwiązania. Nie dla wszystkich byłyby dostępne studia pierwszego typu. Ale czy dziś – mimo pozorów demokracji – są one dostępne dla wszystkich? Nie jest przecież tak w przypadku prawa, historii sztuki, architektury, filologii angielskiej czy psychologii. Tak naprawdę, to państwo stać na luksus oferowania studiów magisterskich na przykład z fizyki tym wszystkim, którzy tylko zechcą ją studiować.

Musimy jednak pamiętać i o tym, że czy to nam się podoba czy nie, czy godzi w naszą godność – rozkłady inteligencji (IQ) i uzdolnień specjalnych mają w populacji charakter normalny (kształtu dzwonowego). Zatem tylko jakiś procent populacji objęty jest prawym krańcem tego rozkładu, czyli tak naprawdę przygotowany jest do sprostania wysokim wymaganiom studiów typu akademickiego. Rzecz jasna, prawo rozkładu normalnego odnosi się też do populacji osób nauczających w szkolnictwie wyższym. Zdaje się, że zapominamy o tej prostej przyrodniczej prawidłowości.

10/ Wg projektu nowego – które będzie obowiązywało od 1 października br. – *rozporządzenia Ministra Edukacji i Nauki w sprawie nazw kierunków studiów* następujące kierunki (na ich ogólną liczbę: 118): aktorstwo, analityka medyczna, farmacja, kierunek lekarski, kierunek lekarsko-dentystyczny, konserwacja i restauracja dzieł sztuki, prawo, prawo kanoniczne, psychologia, realizacja obrazu filmowego, telewizyjnego i fotografia, weterynaria będą mogły być prowadzone jedynie jako jednolite studia magisterskie. Dwa inne kierunki: teologia i reżyseria mogą być prowadzone zarówno jako studia pierwszego i drugiego stopnia lub jako jednolite studia magisterskie. Z kolei kierunki studiów: kosmetologia, praca socjalna, ratownictwo medyczne oraz techniki dentystyczne prowadzi się wyłącznie jako studia pierwszego stopnia (zakończone dyplomem licencjata).

Ścisłe powiązanie ocen poziomu kształcenia prowadzonego przez jakiś wydział czy instytut uczelni z poziomem naukowym tej jednostki byłoby warunkiem podstawowym dla:

1. przyznania uprawnień do prowadzenia magisterskiego kierunku studiów oraz
2. zatrudnienia w niej, na stanowiskach dydaktycznych, pracowników – zwłaszcza na stanowiskach profesorów nadzwyczajnych.

W chwili obecnej, jak mniemam, nazbyt łatwo można uzyskać uprawnienia do prowadzenia studiów na poziomie magisterskim. W zasadzie wystarczy spełnić wymagania ilościowe ujęte w odpowiednim rozporządzeniu. Tak naprawdę, na poziom naukowy jednostki zwraca się uwagę dopiero, gdy ubiega się ona o uprawnienia do prowadzenia przewodów doktorskich czy habilitacyjnych. To zdecydowanie zbyt późno. Jednakże i w przypadku ocen gotowości jednostki do prowadzenia przewodów doktorskich jesteśmy nazbyt liberalni. Dlaczego tak sądzę? Jeden tylko powód. Wnioski o nadanie stosownych uprawnień odnoszą się do określonej dziedziny i – w jej ramach – dyscypliny. Taki wniosek łatwiej przygotować przez „składankową" radę wydziału (obejmującą kilka dyscyplin naukowych należących do tej samej dziedziny – na przykład nauk humanistycznych, która to dziedzina jest nazbyt pojemna) – aniżeli przez jednorodną radę wydziału, obejmującą jedną dyscyplinę naukową. Aby uzyskać uprawnienia do prowadzenia przewodów doktorskich z zakresu mojej dyscypliny naukowej, psychologii, wystarczy, aby w takiej „składankowej" radzie wydziału zasiadało 8 samodzielnych pracowników z dziedziny nauk humanistycznych i tylko 5 psychologów (ocenianych na podstawie habilitacji i dorobku naukowego z tej dyscypliny). Jeżeli będzie to rada naukowa instytutu psychologii zatrudniająca tylko psychologów, to wówczas 8 pracowników musi legitymować się habilitacjami z psychologii. Podobnie rzecz przedstawia się z uprawnieniami do prowadzenia przewodów habilitacyjnych. Jeżeli chcemy zahamować proces inflacji stopni naukowych, musimy na nowo przemyśleć warunki nadawania jednostkom naukowym stosownych uprawnień. Dotychczasowe już się moralnie zestarzały, a nowa, obowiązująca od 1 maja 2003 roku ustawa niczego nowego w tym zakresie nie wniosła.

Pora też na skoordynowanie stosowanego przez MEiN systemu ocen poziomu naukowego jednostki z systemem ocen poziomu kształcenia. Moim zdaniem uprawnienia do prowadzenia studiów na poziomie magisterskim powinna uzyskać jednostka, której ocena parametryczna wystawiona przez MEiN nie jest niższa od kategorii 3. (co nie jest nazbyt rygorystycznym warunkiem). Badania naukowe prowadzone w uczelniach wyższych powinny mieć związek z kształceniem studentów w tym sensie, że powinny kształtować jego poziom. Dziś oba rodzaje aktywności – dla uczelni podstawowe i równie ważne – traktowane są rozdzielnie. Wydziały uczelni o niskich kategoriach naukowych (4. i 5.) prowadzą, i to masowo, studia na poziomie magisterskim. Jeżeli praca magisterska ma być pierwszą pracą naukową studenta, stanowiącą podstawę do napisania wartościowej naukowo publikacji, to jest mało prawdopodobne, że powstanie ona w jednostce kategorii 4. czy 5. Z kolei studia III^0 (doktoranckie) powinny być powiązane z co najmniej kategorią 2.

Zahamowanie rozwoju naukowego – opóźnienia w uzyskiwaniu kolejnych stopni naukowych i tytułu naukowego

Obniżający się standard kształcenia na poziomie wyższym (magisterskim i licencjackim) jest – jak nietrudno zauważyć – wypadkową trzech narastających tendencji:

1. wzrastającej liczby szkół niepublicznych, zwłaszcza proponujących – nazwijmy je tak umownie – „łatwe kierunki studiów", tzn. takie, które nie wymagają kosztownego i technologicznie skomplikowanego zaplecza i których poziom trudności nie przekracza poziomu intelektualnego przeciętnego absolwenta szkoły średniej (też przeciętnej). Niestety, są to przede wszystkim (prawie w 100%) szkoły oferujące kształcenie na kierunkach humanistycznych oraz w zakresie zarządzania i marketingu. W odniesieniu do szkolnictwa publicznego ta tendencja przejawia się w zwiększeniu liczby (poza granice zdrowego rozsądku) studentów płacących za swoje studia, a wcale nieotrzymujących za to bardziej wartościowego „towaru";
2. obniżenia standardów związanych z zatrudnianiem nauczycieli akademickich na większej liczbie etatów, wywołanego objęciem kształceniem na poziomie wyższym liczby studentów znacznie przekraczającej możliwości kadrowe obu sektorów szkolnictwa wyższego. To wymusza, rzecz jasna, powstanie negatywnego dla jakości kształcenia „efektu wieloetatowości";
3. obniżenia standardów dotyczących uzyskiwania uprawnień do prowadzenia nowej szkoły czy – w ramach szkoły już funkcjonującej – nowego kierunku studiów, a także rozszerzenia uprawnień: z licencjackich na magisterskie.

„Ubocznym", ale znaczącym efektem interakcji między tymi trzema tendencjami, jest bardzo niepokojące – zwłaszcza gdy spojrzeć z punktu widzenia trendu rozwojowego Polski – zjawisko wzrostu średniego wieku uzyskiwania kolejnych awansów naukowych: doktoratu (dziś powyżej „trzydziestki"), habilitacji (dziś powyżej „pięćdziesiątki"), tytułu profesora (dziś powyżej „sześćdziesiątki"). Zwłaszcza niepokoi wysoki średni wiek uzyskiwania samodzielności naukowej, uprawniającej między innymi do kształcenia na poziomie doktorskim i coraz krótszy okres prawnie dopuszczonej na uczelniach państwowych aktywności zawodowej.

Wprowadzenie na mocy ustawy z 12 września 1990 roku nowego stanowiska – profesora nadzwyczajnego (inaczej „uczelnianego") i likwidacja tradycyjnej w tej części Europy docentury (co ciekawe, zachowanej w jednostkach naukowych PAN i JBR oraz przywróconej jako stanowisko dydaktycznej w prawie o szkolnictwie wyższym) zatarło praktycznie różnice między kimś, kto uzyskał jedynie habilitację i powołany został na stanowisko profesora w swojej uczelni (publicznej czy niepublicznej), i kimś, kto uzyskał tytuł naukowy profesora i też zajmuje stanowisko profesora nadzwyczajnego. Tak naprawdę występują, i to mało znaczące, cztery różnice:

1. profesor nadzwyczajny bez tytułu naukowego nie może opiniować wniosków o tytuł naukowy i nie może kandydować (ani wybierać) do Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów;
2. profesor wchodzi do tzw. minimum kadrowego jednostki ubiegającej się o uprawnienia habilitacyjne;
3. nie może – ale to uzależnione jest od statutu uczelni – kandydować na stanowisko rektora;
4. profesor z tytułem naukowym pobiera wyższe pobory – te jednak w uczelniach publicznych nie są oszałamiające. Bywa, i to wcale nierzadko, że profesor bez tytułu zarabia znacznie więcej w szkole niepublicznej aniżeli profesor z tytułem i zajmujący stanowisko profesora zwyczajnego (a więc najwyższe, jakie można zajmować w szkole wyższej) w uczelni publicznej.

Każda uczelnia niepubliczna wedle własnego uznania może bez ograniczeń (te odnoszą się jedynie do szkolnictwa publicznego) powoływać osoby ze stopniem doktora habilitowanego na stanowisko profesora tej uczelni. To też sprawia, że jakaś osoba może być w swojej macierzystej uczelni publicznej zatrudniona na stanowisku adiunkta, a w uczelni niepublicznej (jako kolejnym miejscu pracy) na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Oczywiście występując publicznie, będzie się określała przez podawany przed nazwiskiem skrót: „prof.". Czyż nie jest to rozwiązanie co najmniej dziwaczne? Chylić należy tedy czoła przed tymi doktorami habilitowanymi, którzy przedkładają dobrą uczelnię, jak UJ czy UW, godząc się na stanowisko adiunkta, nad „wątłą" naukowo uczelnię niepubliczną, w której – za znacznie większe pobory – mogą uzyskać stanowisko profesora. Pozostawienie jednak tej sytuacji bez racjonalnego jej rozwiązania czynić będzie jedynie zło polskiej nauce i polskiemu szkolnictwu wyższemu. Nie bez znaczenia dla kondycji naukowej rad wydziałów i rad naukowych instytutów, zwłaszcza gdy spojrzy się na nią pod kątem poziomu kształcenia kadr naukowych (doktoraty i habilitacje), jest przepis wymagający, aby profesor emerytowany (niezależnie od jego faktycznej kondycji intelektualnej!) przestał być czynnym (z głosem stanowiącym) członkiem rady. Jest to jednak przepis obowiązujący w szkołach publicznych, a nieobowiązujący w szkołach niepublicznych.

Jest to dla mnie niezrozumiała asymetria przepisów. Sądzę, że szkolnictwo niepubliczne skorzystało z luki w zapisach ustawowych, które, gdy tworzono „starą" ustawę o tytule naukowym i stopniach naukowych, nie zakładały, że szkoły niepubliczne będą ubiegały się o uprawnienia do nadawania stopni naukowych. Rzeczywistość jest jednak taka, że dziś kilka (mniej niż 10) szkół niepublicznych uzyskało uprawnienia do nadawania stopni naukowych doktora (a dwie do nadawania stopnia doktora habilitowanego), a następne szkoły przygotowują się do sięgnięcia po te uprawnienia, decydujące wszak o zajęciu wyróżnionej, wręcz elitarnej pozycji w masie szkół i szkółek. Publikowane przez media rankingi szkół niepublicznych podkreślają ten fakt. To bardzo, jak się okazało, nobilituje i… mobilizuje najlepsze pozostałe szkoły, które do przyspieszenia starań o uzyskanie takich uprawnień (m.in. przez zatrudnienie brakujących profesorów). Ja stawiam jednak

kolejne pytanie: dlaczego emerytowany profesor – wybitny historyk, psycholog, ekonomista, filozof – nie może być członkiem rady wydziału uniwersyteckiego, w której zasiadał, którą często zakładał i w której wywierał decydujący wpływ na kształcenie kadr naukowych, a może być członkiem analogicznej rady w szkole niepublicznej, która m.in. dzięki jego autorytetowi naukowemu może uzyskać stosowne uprawnienia? Proszę zauważyć, że doszło do swoistego paradoksu. Aby uzyskać uprawnienia niższego rzędu, tj. do prowadzenia kierunku studiów na poziomie magisterskim, trzeba wykazać się pewną minimalną liczbą pracowników samodzielnych zatrudnionych w danej szkole na tzw. „pierwszym etacie" (w przypadku szkół publicznych mówi się o zatrudnieniu na podstawie mianowania). Uzyskanie uprawnień wyższego rzędu nie jest tak ustawowo obostrzone[11].

Mnożenie szkół dysponujących pełnymi uprawnieniami akademickimi musi prowadzić do swoistej inflacji (i moim zdaniem już doprowadziło w przypadku stopnia doktora) stopni i tytułów. Powinniśmy tedy, jako społeczność akademicka, w imię respektowania podstawowych wartości współtworzących etos (jeżeli to słowo jeszcze dziś coś znaczy) uniwersytetu, przyjąć wyraźną postawę wobec naporu wniosków różnych szkół na Centralną Komisję o przyznanie im stosownych uprawnień. Racje takie, jak chęć przekształcenia szkoły pedagogicznej czy inżynierskiej w uniwersytet, politechnikę, uniwersytet „przymiotnikowy", akademię, czy chęć kształcenia „na własnym terytorium" swoich doktorów, przełożenia uzyskanych uprawnień na wyższe dochody uczelni itp., nie powinny być w ogóle brane pod uwagę. Decydować powinna jedynie faktyczna ranga naukowa szkoły. Aby tak jednak się stało, musimy zawrzeć swoistą umowę społeczną, że o sprawach dotyczących rozwoju naukowego kadr naukowych będziemy mówili rzeczywiście jednym głosem, że nie będzie powodował nami swoisty partykularyzm związany z miejscem naszego pierwszego, drugiego, trzeciego… zatrudnienia. Jak na razie Centralna Komisja, jako instytucja decydująca o przyznawaniu uprawnień, o których tu mowa, dość skutecznie (choć odnoszę wrażenie, że nie zawsze) stawia opór próbom obniżenia standardów, co rzecz jasna nie budzi zachwytu ani wśród uczelni, których ambicje na nowy szyld zostały pogrzebane, ani wśród pojedynczych osób.

Polityka Centralnej Komisji może być skuteczna tylko wówczas, gdy my, środowisko profesorów, z którego drogą demokratycznych wyborów Komisja ta została wyłoniona i z którego zapraszani są profesorowie w roli ekspertów referujących konkretne wnioski, będzie konsekwentnie pilnowało nieobniżania tych standardów.

Umasowienie uprawnień, obniżenie kryteriów awansowych przyczyni się, być może, do wzrostu ilościowego doktorów, doktorów habilitowanych i profesorów, ale – nic za darmo – kosztem jakości nowych kadr. Czy o taki wzrost nam chodzi?

11/ W art. 6. *Ustawy o stopniach*… mówi się tylko, iż dana jednostka „zatrudnia w pełnym wymiarze czasu pracy" stosowną liczbę pracowników samodzielnych.

Oczywiście, adresatem tego pytania nie może być ani MEiN, ani Rada Główna, ani też Centralna Komisja, ale jedynie my sami. Bo to właśnie z nas utworzone zostały owe komisje, to my zasiadamy w radach wydziałów i radach naukowych, to my, kończąc recenzję w przewodzie kwalifikacyjnym, piszemy nieraz (i to nie zawsze z głębokiego przekonania, ale dlatego, że ulegliśmy czyjejś prośbie) pozytywną konkluzję, mimo że treść recenzji sugerowałaby konkluzję całkiem inną. To my w ostatecznej instancji decydujemy o formacie naukowym naszych następców i o formacie naszego szkolnictwa wyższego, który – co oczywiste – jest pochodną tego pierwszego. Wreszcie – my sami mamy wpływ na to, czy szkolnictwo wyższe będzie się liczyło w Unii Europejskiej, czy też będzie jedynie jej peryferyjnym zaściankiem.

Od połowy lat dziewięćdziesiątych zaczęła się upowszechniać (począwszy od uczelni najlepszych, bodajże od UJ) nowa polityka zatrudniania młodych ludzi. W miejsce asystentów z tytułem zawodowym magistra zaczęto zatrudniać doktorów, absolwentów studium doktoranckiego. Ta nowa polityka zatrudniania jedynie takich osób, które przeszły przez swoiste naukowe „przedszkole", jakim jest studium doktoranckie, wymaga nowego spojrzenia na rolę tego studium oraz na faktyczne prawa i obowiązki jego słuchaczy. Nie chciałbym w tym miejscu szczegółowo się tym problemem zajmować. Powiem tylko, że wymaga on nowego rozwiązania. Zauważmy też, że skrócony od 8-9 do 4 lat okres asystentury (w niektórych uczelniach 5 lat) przeznaczony na przygotowanie pracy doktorskiej, wymaga odpowiedniego opracowania programu kształcenia na tym najwyższym, przewidzianym programem edukacji poziomie. Niestety, w tym zakresie panuje daleko posunięta dowolność. Moim zdaniem, na instytucji prowadzącej studium doktoranckie spoczywa obowiązek rzetelnego metodologicznego przygotowania jego uczestników do prowadzenia badań naukowych oraz zadbania o wytworzenie u nich czegoś mało uchwytnego, co nazwałbym „nawykami akademickimi". Przyspieszone, zwłaszcza przyjmując perspektywę nauk humanistycznych, kształcenie doktorów musi być zatem, stosownie do owego skróconego czasu, bardziej zintensyfikowane. Opiekun naukowy pracy przygotowywanej przez słuchacza studium doktoranckiego powinien znacząco wyjść poza to, co mówi o jego obowiązkach ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki i towarzyszące jej rozporządzenie wykonawcze. Bez zawiązania się autentycznej interakcji między promotorem i doktorantem nie może być mowy o wartościowej naukowo rozprawie (pomijam zdarzające się przypadki pisania wartościowej pracy doktorskiej przy minimalnym udziale promotora, ale jak już powiedziałem, rozkład IQ i uzdolnień specjalnych ma rozkład normalny, a istotą kształcenia jest nie tyle zajmowanie się najzdolniejszymi, co praca także z tymi mniej uzdolnionymi).

Umasowienie studiów doktoranckich bez zadbania o to, czy prowadząca je instytucja reprezentuje rzeczywiście wysoki poziom naukowy, prowadzić będzie w dłuższej perspektywie czasowej do tego, że jutrzejsze doktoraty będą warte tyle,

co dzisiejsze prace magisterskie. Na ogół pośpiech i nastawienie na ilość są wrogami jakości. Dziś przepis mówiący o tym, iż studia doktoranckie może prowadzić jedynie jednostka posiadająca uprawnienia habilitacyjne w danej dziedzinie, jest omijany przez „składankowe" rady wydziału. Prowadzą one studia doktoranckie jedynie na podstawie posiadanych uprawnień habilitacyjnych w jednej, na przykład, dyscyplinie naukowej wchodzącej do danej dziedziny naukowej. Szkoły niepubliczne (przynajmniej niektóre) radzą sobie inaczej – po uzyskaniu stosownych uprawnień ogłaszają nabór na płatne studia podyplomowe połączone z seminariami doktoranckimi.

Rozwiązanie tego problemu może być dwojakie. Albo zdefiniujemy na nowo warunki brzegowe tworzenia studiów doktoranckich, ograniczając je do uprawnień doktorskich, gdyż tak naprawdę o nie tu chodzi, albo nie będziemy się godzili na politykę *de facto* stosowaną przez owe wydziały „składankowe".

Kończąc omówienie tego zagadnienia, chciałbym poruszyć jeszcze jeden problem. Od czasu do czasu pojawia się fala głosów krytykujących aktualny system kształcenia kadr naukowych i wskazujących na jego nieefektywność. Jej źródłem jest wymóg habilitacji, tytułu naukowego oraz – funkcjonowanie Centralnej Komisji. Instytucja ta budzi szczególną niechęć sfrustrowanych środowisk i polityków. Oczywiście, możemy przystać na projekt ustawy, która zlikwiduje Centralną Komisję, wymóg habilitacji i tytuł naukowy, a wszystkich doktorów powoła się na stanowiska profesorów. Spełni się tedy sen niektórych polityków o „drugiej Japonii". Zapewne uzyskamy wspaniałe wyniki sytuujące naszą naukę w górnych zakresach wartości wskaźników określających poziom rozwoju nauki i szkolnictwa kraju na tle danych międzynarodowych. Będzie to jednak przypominało druk pieniądza bez jego faktycznego pokrycia. Nie sądzę, aby dla zaspokojenia doraźnych interesów osób i partii politycznych należało skierować naszą naukę i szkolnictwo wyższe na tę niebezpieczną, „inflacyjną" drogę. Możemy się, rzecz jasna, umówić, że wszyscy doktorzy są profesorami i wszyscy na mocy tej samej umowy mogą kształcić nowych doktorów – na swoje podobieństwo. Trzeba jednak udzielić odpowiedzi na pytanie o długofalowy efekt przyjęcia tego rozwiązania. Dobrze, że duże ośrodki akademickie, które faktycznie decydują o kształcie polskiej nauki i szkolnictwa wyższego, wypowiadają się bardzo sceptycznie o tym i podobnych projektach „uzdrawiających". Niemniej w Sejmie są grupy posłów, którym takie myślenie o nauce i szkolnictwie wyższym jest bardzo bliskie.

Zjawisko lokalności publikacji naukowych

Jednym z problemów mających bezpośredni związek z obniżaniem się pozycji nauki polskiej w świecie czy nawet w Europie, najbardziej widocznym w odniesieniu do nauk humanistycznych, jest zmniejszający się udział publikacji naukowych polskich uczonych w wydawnictwach o dostępie ogólnoświatowym. I nie chodzi tu tylko o wielokrotnie przywoływaną – zwłaszcza przez A.K. Wróblew-

skiego – kontrowersyjną (gdy przyjąć punkt widzenia klasycznych nauk humanistycznych) „listę filadelfijską" i o to, że na łamach czasopism przez nią wyróżnionych nie ma dostatecznie znaczącej obecności publikacji polskich autorów.

Staram się zrozumieć tych badaczy z dziedziny nauk humanistycznych, którzy uważają, że to, co najbardziej interesujące dla ich pola badawczego, nie ma szans na ukazanie się w którymkolwiek piśmie zagranicznym z uwagi na kontekst kulturowo-językowy danego problemu. Jednakże nie do końca podzielam ich negatywny stosunek do publikowania w innym niż polski języku. Humanistyka polska musi włączyć się w międzynarodowy system obiegu informacji (m.in. poprzez publikowanie w uznanych powszechnie pismach naukowych), w system ocen wyzwolonych z danego kontekstu kulturowego i językowego. Tkwienie uparcie w starych ramach oznacza skazanie większości wartościowych (w co nie wątpię) publikacji na społeczny niebyt. W jaki bowiem sposób młody, zdolny doktor będzie mógł konkurować o atrakcyjne stypendium czy etat na którymś z zagranicznych uniwersytetów ze swoim kolegą z Niemiec, Francji czy Kanady, jeżeli jego publikacji – załóżmy, że rzeczywiście naukowo bardzo wartościowych – napisanych w egzotycznym języku nikt z opiniodawców czy członków komisji konkursowej nie będzie w stanie przeczytać? Już dawno temu dobrze to zrozumieli nasi fizycy, chemicy, matematycy czy biolodzy.

W naukach humanistycznych, jak sądzę, przede wszystkim musimy przełamać stereotypy dotyczące domniemywanej niemożności drukowania tekstów mocno osadzonych w dziedzinie, dla której „językiem opisu jest język etniczny, a przedmiotem badań teksty kultury w tym języku tworzonej". Musimy też – i w tym przypadku nie znajduję żadnego usprawiedliwienia – przełamać nawyk, zwłaszcza młodych (ale nie tylko) autorów, do publikowania swoich tekstów w pracach zbiorowych i czasopismach o znaczeniu lokalnym.

Sprawa jest o tyle poważna, że kandydaci do stopnia naukowego doktora habilitowanego (ta uwaga dotyczy też doktorantów) coraz częściej w ostatnich latach przedstawiają wykazy publikacji, których znacząca część (a bywa, że i 100%!) nie wyszła poza wydawnictwa lokalne, tzw. „zeszyty naukowe", powiązane ze szkołą zatrudniającą danego autora. Część (ale nie wszystkie niestety) takich wniosków nie uzyskuje aprobaty Centralnej Komisji. Zawiedzeni i oburzeni habilitanci na ogół odwołują się od tych, ich zdaniem niesprawiedliwych, decyzji. Tak jednak być nie może, że lokalne środowisko naukowe samo nie dostrzega tego problemu. Można zrozumieć kogoś, kto zajmuje się kwestią na przykład genealogii odniesionym do wyraźnie zdefiniowanego lokalnego terenu. Nie można jednak w tym kontekście zrozumieć pedagoga, filozofa, psychologa czy politologa. Te dyscypliny mają – z uwagi na przedmiot badań – nie tylko wymiar krajowy, ale przede wszystkim międzynarodowy. W jaki świat będzie wprowadzał swoich uczniów – magistrów i doktorów – profesor, który sam innego, poza lokalnym, nie zna? Czy stać nas na trwonienie i tak już ograniczonych środków na naukę (a więc na publikacje), poprzez finansowanie pseudonaukowych czasopism czy składankowych książek mających jedynie walor „syntezy introligatorskiej"?

Jak jednak jest to czuły problem, pokazuje rezonans, jaki wywołał przed kilku laty w środowisku filozoficznym krótki tekst filozofa W. Sadego[12], który zarzucał swoim kolegom z renomowanego instytutu, że swoją pozycję naukową, wyrażoną oceną parametryczną ówczesnego KBN, uzyskali dzięki dużej sumie punktów otrzymanych w efekcie drukowania w swoim wydawnictwie własnych prac. Jak można sobie z tym problemem poradzić? Moim zdaniem, nowe zasady oceny parametrycznej jednostek naukowych, stosowane od tego roku przez MEiN przyczynią się jedynie do pogłębienia tego niekorzystnego dla polskiej nauki zjawiska. Także Centralna Komisja musi jeszcze ostrzej podejść do oceny wniosków, które obejmują tylko publikacje o zasięgu lokalnym. Ale ani MEiN, ani Centralna Komisja nie będą w stanie wiele zrobić, jeżeli sama społeczność akademicka nie zrewiduje swoich poglądów na temat problemu „lokalności publikacji".

Wspomniałem o nowych zasadach oceny parametrycznej opracowanych przez MEiN. Kilka zasad będzie stanowiło istotną zaporę dla tych jednostek, które zechcą budować swoją pozycję jedynie w środowisku lokalnym[13]:

– wprowadza się wyższą punktację za artykuły publikowane w recenzowanych czasopismach międzynarodowych i krajowych;

– wprowadza się listy wyróżnionych (na poziomach: A, B, C) czasopism naukowych. Moim zdaniem tylko czasopisma z tych list powinny otrzymywać dotacje na ich wydawanie.

Myślę, że nowa polityka MEiN powinna zaowocować po kilku latach zmniejszeniem się zjawiska lokalności publikacji naukowych, zwłaszcza w obszarze nauk humanistycznych.

Nadużycia w nauce

Szczególną uwagę powinny zwrócić (i wywołać wyrazistą – także dla społeczeństwa – reakcję) występujące w środowisku akademickim nadużycia odnoszące się do praktyki badawczej i edukacyjnej. W ostatnich latach poważna prasa codzienna („Rzeczpospolita", „Gazeta Wyborcza") stosunkowo często donosiła o takich formach patologizacji nauki, jak: fałszowanie i wymyślanie wyników badań empirycznych; plagiatorstwo – nie tylko „zwykłych" tekstów naukowych, ale też prac pisanych z intencją uzyskania przez ich autora tytułu zawodowego, stopni naukowych czy tytułu naukowego; kupowanie prac magisterskich; istotny (odpłatny) udział osoby drugiej w powstawaniu czyjejś pracy dyplomowej; dopisywanie się zwierzchników do prac swoich uczniów i współpracowników.

12/ Por. W. Sady *Jak zniszczono zasady oceny parametrycznej?* „Principia. Ekspres Filozoficzny" 2001 nr 25, s. 37.

13/ Por. Rozporządzenie Ministra Nauki i Informatyzacji z dnia 4 sierpnia 2005 r. w sprawie kryteriów i trybu przyznawania i rozliczania środków finansowych na naukę (Dz. U. Nr 161, poz. 1359).

Niepokoić musi zwłaszcza to, że owych nadużyć dopuszczały się także osoby z elity władzy. Mieliśmy – przed kilku laty – do czynienia z długotrwałym procesem próby odebrania tytułu magistra posłowi współrządzącej partii, który odpisał swoją pracę magisterską od kolegi (co potwierdził). Sprawa przeszła przez wszystkie możliwe instancje sądowe, a w obronę posła-plagiatora zaangażował się sam minister Edukacji Narodowej, jego partyjny kolega. Ale niezbyt długo prominentny poseł był pozbawiony tytułu magistra. Na innym stołecznym uniwersytecie, bez problemów (o czym informowała prasa) tytuł ten uzyskał na podstawie przedłożonej nowej pracy magisterskiej. Bardzo mnie dziwi, że władze tego uniwersytetu nie uznały faktu plagiatu za istotną moralną przeszkodę w uzyskaniu tytułu magistra przez tegoż posła. Mieliśmy też do czynienia z odebraniem przez władze jednej z uczelni stopnia doktora innemu parlamentarzyście na podstawie udowodnionego zarzutu o plagiat. Zarzut plagiatu postawiono też… rektorowi jednej z większych państwowych uczelni. W innej z kolei uczelni prorektor sam sobie napisał bardzo pochwalną recenzję własnej książki (i przedstawił ją do nagrody MEN), podpisując ją nazwiskiem znanego uczonego, pracującego poza granicami kraju. Sam na zlecenie rektora jednego z uniwersytetów wykonałem ekspertyzę dotyczącą sfałszowania wyników badań przez osobę, która na podstawie pracy uwzględniającej owe sfałszowane wyniki chciała uzyskać stopień doktora habilitowanego. Do tych nadużyć dołączmy jeszcze jedno, chyba tylko w Polsce występujące zjawisko. Mam na myśli proceder przeprowadzania „habilitacji" w krajach, które przed rozpadem ZSRR były jego republikami, czy w krajach byłego „obozu socjalistycznego"[14]. To rozwiązanie jest szczególnie popularne wśród małych, nieakademickich uczelni i osób, którym nie udało się habilitować w kraju (negatywny wynik na poziomie rady wydziału, albo odmowa zatwierdzenia pozytywnej uchwały rady wydziału przez Centralną Komisję).

Obowiązująca jeszcze do niedawna (do 6 kwietnia 2004 roku) w Polsce tzw. konwencja praska o wzajemnej uznawalności stopni naukowych uzyskanych w uczelniach i instytutach krajów byłego ZSRR i byłego „obozu socjalistycznego" furtkę tę otworzyła. Niestety, Ministerstwo Spraw Zagranicznych mimo usilnych starań Centralnej Komisji bardzo niespiesznie prowadziło rozmowy w sprawie nowych regulacji, a polskim uczelniom – z pominięciem rad wydziałów o wysokich standardach naukowych i (z szyderczym uśmiechem[15]) Centralnej Komisji –

14/ Por. J. Sadecki *Habilitacja bez polskiego sita*, „Rzeczpospolita" nr 293, z dnia 16 grudnia 2000, s. A4 i tegoż *Do kariery na skróty*, „Rzeczpospolita" nr 119 z dnia 23 maja 2001, s. A7.

15/ Na przykład K.M. Czarnecki, opisując swoje niepowodzenia związane z uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego na polskich uczelniach, tak skomentował rolę środowiska naukowego w jego sprawie: „W tej sytuacji Kazimierz M. Czarnecki został zmuszony przez naiwnych uczonych polskich, głównie psychologów i pedagogów, do habilitowania się za granicą ojczystego kraju (w Akademii Pedagogicznych Nauk Ukrainy w Kijowie – przyp. J.B.)" – por. K.M. Czarnecki

przybyło wielu nowych „uczonych". Mało tego, uczelnie aprobujące tę drogę zdobywania wyższych kwalifikacji naukowych przez swoich pracowników występują do Centralnej Komisji z wnioskami o uzyskanie uprawnień w zakresie doktoryzowania i habilitowania, gdyż… zatrudniają wymaganą ustawowo liczbę pracowników ze stopniem doktora habilitowanego i tytułem profesora.

Jak tu mówić o etyce nauczyciela akademickiego, jak wymagać od studentów postępowania zgodnego z wymaganiami etyki zawodowej, jeżeli pełniąc pochodzące z wyboru funkcje kierownicze w uczelni, samemu aprobuje się (lub popełnia) czyny nieetyczne czy plasujące się na granicy etyczności? Co takiego się stało, że władze uczelni skłonne są bronić swoich pracowników postępujących niezgodnie z etosem akademickim? Dlaczego środowisko akademickie zdecydowanie takich osób nie odrzuca? Dlaczego osoby przyłapane na gorącym uczynku nie „palą się ze wstydu", a wręcz przeciwnie – głośno i wszelkimi dostępnymi środkami (do zaskarżenia „krzywdzącej" je decyzji przed odpowiednim sądem włącznie) upominają się o swoje „pogwałcone" prawa? Dlaczego, wreszcie, znajdują wśród społeczności akademickiej obrońców chętnie podpisujących swoim nazwiskiem opinię przyznającą im rację?

O jednoznaczną diagnozę tego patologicznego zjawiska niełatwo. Nawet jeżeli pokusimy się o jej postawienie, to musimy sobie zdać sprawę z jej wieloczynnikowego charakteru. Spróbuję wskazać te czynniki, ale bez ich genetycznego uporządkowania.

Pierwszy związany jest z interakcją między okresem rozwojowym, w którym znajduje się student, a umasowieniem studiów wyższych. Przestały mieć one charakter elitarny. Istotny wzrost wskaźnika scholaryzacji w ostatnich latach kryje w sobie stosunkowo, jak sądzę, duży procent młodych ludzi, którzy nie widzą zasadniczej, jakościowej różnicy między pełnieniem funkcji ucznia szkoły średniej i studenta szkoły wyższej. Traktują oni uniwersytet jako przedłużenie szkoły średniej, a patrząc na to zagadnienie z innej perspektywy – jako przedłużenie beztroskiej młodości. Charakterystyczne z psychologicznego punktu widzenia jest to, że znajdują się oni w okresie „przejściowym" między późną adolescencją i wczesną dorosłością. Nadal „chodzą do szkoły", czytają „zadaną przez panią (pana) lekturę" od strony do strony, „odrabiają lekcje", cieszą się, gdy jakieś zajęcia wypadną, na kolokwiach ściągają od kolegów itp. Ci młodzi ludzie nie dojrzeli do podejmowania zasadniczo nowej aktywności, jaką jest rzeczywiste studiowanie (a nie chodzenie do szkoły). Z kolei my, nauczyciele akademiccy, wcale im nie ułatwiamy zrozumienia wymagań tej nowej roli, istoty przejścia ze szkoły średniej na uniwersytet, nie próbujemy też przekazać im wzorców akademickiego zachowania. U przeciętnego studenta utrwalają się nawyki wyniesione

Pionierzy, współtwórcy i twórcy polskiej psychologii naukowej (sylwetki uczonych), Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2000. Jego zdaniem Centralna Komisja „powinna zniknąć i zatrzeć po sobie haniebne ślady", cyt. za: J. Sadecki *Habilitacja bez polskiego sita*…

ze szkoły średniej – też nie zawsze na właściwym poziomie prowadzonej. Student po prostu nie wie, co to znaczy studiować na uniwersytecie. Obcy jest mu zespół wartości akademickich, bo kto i kiedy miałby mu go przybliżyć, pomóc zrozumieć i wskazać drogę jego realizacji? Ten sam problem, ale zapewne na mniejszą skalę, będzie też odnosił się do słuchaczy studiów doktoranckich. Im też trudno znaleźć się w nowym świecie. Rzuceni na „głęboką wodę", bez przygotowania dydaktycznego, z dnia na dzień zmieniają miejsce w sali wykładowej – z ław przechodzą za pulpit i stają naprzeciw grupy niewiele tylko od nich młodszych kolegów. Zauważmy, że to na doktorantach i adiunktach spoczywa najwięcej obowiązków dydaktycznych na pierwszych latach studiów. Doświadczeni profesorowie, którzy mogą stanowić pozytywne wzorce identyfikacyjne, na ogół prowadzą wykłady na starszych latach i seminaria magisterskie. Te ostatnie coraz częściej, zwłaszcza w szkołach niepaństwowych (chociaż niewolne od tych praktyk są także renomowane uniwersytety) powierza się adiunktom, a bywa, że i „doświadczonym" magistrom.

Zwiększenie liczby studentów (zwłaszcza na odpłatnych formach studiów) pociąga za sobą konieczność zwiększenia zatrudnienia, odnosi się to szczególnie do pracowników pomocniczych. Niska atrakcyjność finansowa stanowiska asystenta czy adiunkta sprawia, że nie zawsze pracę w szkole wyższej podejmują najlepsi absolwenci – ci bowiem zatrudniani zostają przez sektor prywatny gospodarki (w tym przez firmy zagraniczne). Praca na jednym etacie na ogół nie wystarczy, aby utrzymać rodzinę, opłacić wynajęte mieszkanie i jeszcze zadbać o własny rozwój naukowy (kupowanie coraz droższych książek). Szuka się więc dodatkowego zatrudnienia w innej, na przykład niepublicznej szkole lub podejmuje się zajęcia, których wykonywanie wcale nie wymaga dyplomu wyższej uczelni. Ile zatem zostaje czasu na przygotowanie rozprawy doktorskiej czy habilitacyjnej i regularne drukowanie artykułów naukowych w pismach na wysokim, ponadlokalnym poziomie? Z konieczności tedy przygotowywane do druku artykuły są mniej ambitne, kierowane do redakcji czasopism lokalnych (bo mniejsze wymagania i gwarancja ich opublikowania). Badania prowadzone są ze znacznie mniejszą dyscypliną metodologiczną itd. Publikowanie bywa traktowane jako uciążliwy, narzucany przez naukowych biurokratów obowiązek (taki zarzut kierowano pod adresem systemu punktacji publikacji wprowadzonego przez KBN, a z małymi korektami kontynuowanego przez MEiN), a nie jako chęć podzielenia się z innymi własnymi przemyśleniami na dany temat, czy pragnienie udziału w międzynarodowej wymianie informacji – także jako strona aktywna, dająca, a nie tylko jako strona bierna, biorąca. Gdzieś w tym kołowrocie codziennych obowiązków zagubił się rzeczywisty sens pracy akademickiej.

Także profesor ulega „czarowi" dodatkowego zatrudnienia na znacznie lepszych warunkach finansowych w innej szkole (rzecz jasna, niepaństwowej). Ale i on musi publikować, czyli z konieczności prowadzić czasem obciążające go badania naukowe. Z wymogiem publikacji spotyka się już nie tylko w swojej macierzystej uczelni, ale – coraz częściej – także w tej drugiej i trzeciej. Bowiem i szkoły

niepubliczne (przynajmniej te o aspiracjach akademickich) zbierają punkty za publikacje, gdyż zależy im chociażby na wysokim usytuowaniu w prestiżowych rankingach szkół wyższych (por. pkt. „publikacje pracowników naukowych" w rankingu „Rzeczypospolitej" i „Perspektyw", czy pkt. „publikacje w pismach o międzynarodowym zasięgu" w rankingu „Wprost"), na uzyskaniu uprawnień akademickich wyższego rzędu (doktorskie i habilitacyjne), na otrzymaniu prawa prowadzenia studiów doktoranckich czy wreszcie na uzyskaniu prestiżowego świadectwa jakości kształcenia wystawianego przez Konferencję Rektorów Uniwersytetów Polskich na wniosek Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. Łatwo tedy o pokusę druku pracy niedopracowanej czy nie w pełni oryginalnej bądź samodzielnej. Łatwo też o wystąpienie z niedopracowanym wnioskiem o wszczęcie przewodu profesorskiego lub habilitacyjnego w oparciu o mało oryginalny i lokalny w swym zasięgu dorobek naukowy. I łatwo wreszcie o poszukiwanie takiej instytucji (poza granicami kraju), która nie będzie nazbyt wnikliwie tego dorobku analizowała.

Czy obserwowany (także przez społeczeństwo, które dowiaduje się, że uniwersytety nie są bez skazy) proces odchodzenia od tradycyjnego zespołu wartości akademickich nabrał już charakteru lawinowego i nie da się go zatrzymać? Nie jestem aż takim pesymistą, który nie dostrzegałby wyjścia z tej trudnej dla środowiska akademickiego sytuacji. Uważam, że mimo wszystkich czynników niesprzyjających pracy akademickiej z pierwszoplanową rolą czynnika państwowego, możliwe jest zatrzymanie, a przynajmniej spowolnienie tego procesu.

Po pierwsze, państwo musi zdobyć się na opracowanie długofalowej, obejmującej wszystkie podmioty, polityki kształcenia, która nie byłaby oderwana od polityki naukowej. Praca w szkolnictwie wyższym winna być na tyle finansowo atrakcyjna, aby przed kandydatami do niej można było rzeczywiście stawiać wysokie wymagania – także (czy przede wszystkim) w sferze moralności. Im szybciej elity rządzące w Polsce zdadzą sobie w pełni sprawę ze strategicznej roli czynnika wykształcenia i konieczności inwestowania w „zasoby ludzkie", tym szybciej zatrzymamy rozwój niepokojącego nas zjawiska.

Po drugie, szkolnictwo publiczne i niepubliczne muszą być traktowane przez państwo tak samo. Obowiązywać muszą te same standardy akademickie. Szkoły, które się nie sprawdziły, trzeba rozwiązać (i odnotowuję pozytywnie zapisy nowej ustawy o szkolnictwie wyższym).

Po trzecie, należy skoordynować prace różnego typu „konferencji rektorów" z pracami Rady Głównej oraz KBN nad opracowaniem standardów akademickich, to znaczy obowiązujących w zakresie kształcenia i prowadzenia badań naukowych, w celu określenia warunków powoływania nowych szkół wyższych i nowych kierunków studiów oraz przyznawania akredytacji już istniejącym kierunkom studiów w poszczególnych uczelniach.

Po czwarte, należy upowszechnić – może przy okazji wprowadzenia (jako obowiązkowego) nowego przedmiotu do siatki zajęć studiów magisterskich i doktoranckich – zagadnień etyki zawodowej. Wymaga tego zwłaszcza ważny dokument

przygotowany przez Zespół Etyki w Nauce: *Dobra praktyka badań naukowych. Rekomendacje*[16], a także kodeksy zawodowe.

Po piąte, zdecydowanie należy piętnować wszelkie przejawy nadużyć w nauce. Zwłaszcza niepokojąco rozszerzające się (śmiem twierdzić, że już epidemicznie!) zjawisko plagiatorstwa wymaga zdecydowanej reakcji naszego środowiska. Rektorom szkół wyższych nie wolno traktować obojętnie tych zjawisk. Także Centralna Komisja powinna odmawiać zatwierdzania uchwał rad wydziałów i rad naukowych, jeżeli wśród prac składających się na dorobek kandydata znalazłaby się choć jedna praca nosząca znamiona plagiatu.

Po szóste, ważnym sojusznikiem w walce z plagiatami okazała się prasa – por. stały na ten temat felieton P. Wrońskiego w miesięczniku *Forum Akademickie*, a także artykuły w „Gazecie Wyborczej" czy „Rzeczpospolitej". Zatem powinna być ona informowana o wszelkich tego rodzaju nadużyciach.

Wnioski

Powyżej przedstawiłem najważniejsze – jak mi się wydaje – obszary aktywności naukowej i edukacyjnej ludzi nauki (a także osób przysposabiających się do tej roli), w obrębie których dostrzegam budzące niepokój nie tylko społeczności akademickiej, ale także społeczeństwa, przejawy czegoś, co nazwać można „nadużyciami w nauce" (pamiętajmy, że edukacja uniwersytecka jest pochodną aktywności naukowej nauczycieli akademickich i nie sposób mówić o etycznym kształceniu na poziomie uniwersyteckim, gdy działalność naukowa nosi znamiona nieetyczności), a co jest negatywnym efektem postępującej erozji norm akademickich. Starałem się też wskazać źródła owego, niestety nabierającego dynamiki, procesu narastania coraz to nowych nadużyć. Ponadto wskazałem możliwe do podjęcia środki zapobiegawcze.

Teraz pora na kilka wniosków syntetycznych. Można je z grubsza podzielić na dwie grupy. Pierwsza obejmuje wnioski adresowane do władz ustawodawczych i wykonawczych państwa. Druga – adresowane do społeczności akademickiej, do nas samych.

Zacznijmy od pierwszej grupy, gdyż rola państwa w zapewnieniu przejrzystych i jednoznacznych ram prawnych dla prawidłowego funkcjonowania tych tak ważnych dla dzisiejszego i jutrzejszego funkcjonowania obu sfer, nauki i edukacji, jest oczywista. Brak dogłębnie przemyślanej polityki naukowej i edukacyjnej państwa oraz niedoskonałe, pełne luk prawodawstwo to główne źródła panującego, zwłaszcza w sferze edukacji, chaosu. Do tego należy dorzucić jeszcze jeden istotny czynnik – chroniczne niedofinansowanie obu sfer. Zatem w tym obszarze trzy wnioski:

16/ Por. Zespół Etyki w Nauce *Dobra praktyka badań naukowych. Rekomendacje* (dokument opracowany przez Zespół Etyki w Nauce przy Ministrze Nauki, 25 maj 2004) – www.mnii.gov.pl/mein/_gAllery/29/90/2990.pdf

1. Ustawodawstwo dotąd regulujące – odrębnie! –

a. sferę szkolnictwa wyższego: ustawa z dnia 27 lipca 2005 r. o szkolnictwie wyższym: Prawo o szkolnictwie wyższym (Dz. U. Z 2005 r. Nr 164, poz. 1365);

b. sferę jednostek naukowych: PAN (ustawa o Polskiej Akademii Nauk z dnia 25 kwietnia 1997 r.) i JBR (ustawa o jednostkach badawczo-rozwojowych z dnia 25 lipca 1985 r.);

c. sferę koordynacji i finansowania badań naukowych (ustawa z dnia 8 października 2004 r. o zasadach finansowania nauki (Dz. U. Nr 238, poz. 2390 i Nr 273, poz. 2703 oraz z 2005 r. Nr 85, poz. 727) oraz rozporządzenie Ministra Nauki i Informatyzacji z dnia 4 sierpnia 2005 r. w sprawie kryteriów i trybu przyznawania i rozliczania środków finansowych na naukę (Dz. U. Nr 161, poz. 1359);

d. sferę awansów naukowych (ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki); musi zostać zastąpione przez jednolitą ustawę o nauce i szkolnictwie wyższym, z kompleksowymi regulacjami i z uwzględnieniem przemian, które zaszły w sferze nauki i w sferze szkolnictwa wyższego (zwłaszcza niepaństwowego). Bez tych unormowań niemożliwe będzie prowadzenie sensownej i długofalowej polityki naukowej i edukacyjnej państwa. Niemożliwe też będzie wyeliminowanie niektórych z nadużyć, które mogły wystąpić także dlatego, że sprzyjał temu swoisty bałagan prawny. Jak jednak jest to trudne, pokazała trwająca od paru lat debata środowiskowa nad nową ustawą o szkolnictwie wyższym, zwłaszcza sejmowe losy artykułu projektu nowej ustawy o szkolnictwie wyższym, dotyczącego patologizującego środowisko akademickie zjawiska wieloetatowości.

2. Systematyczne obniżanie procentu PKB przeznaczonego na naukę spycha nasz kraj na sam dół tabeli krajów europejskich, jeśli chodzi o udział państwa w finansowaniu sfery nauki i szkolnictwa wyższego. Sam entuzjazm osób pracujących w instytucjach związanych z nauką i szkolnictwem wyższym już niewiele tu pomoże. Państwo godzi się na ucieczkę najzdolniejszych osób do krajów, w których będą znacznie lepiej opłacane i będą miały stworzone znacznie korzystniejsze warunki dla pracy badawczej. Pokolenie entuzjastów powoli przechodzi w wiek emerytalny. Kto przyjdzie po nich?

   Poza oczywistymi, zewnętrznymi uwarunkowaniami opisanego w niniejszym artykule zjawiska mamy jeszcze do czynienia z niemniej ważnymi uwarunkowaniami wewnętrznymi, a więc z czynnikami odnoszącymi się do społeczności akademickiej. Z nimi wiąże się wniosek trzeci.

3. Dydaktyka uniwersytecka musi być powiązana z własną praktyką badawczą profesora. Pod tym głównie względem wykład uniwersytecki różni się od zajęć dydaktycznych prowadzonych w szkole zawodowej. Szkoła akademicka różni się od szkoły średniej czy „wyższej" szkoły zawodowej tym, że obok (ale nie na drugim planie czy w cieniu) działalności edukacyjnej prowadzi działalność naukową. Te dwie sfery, nauka i dydaktyka, muszą być ze sobą ściśle powiązane. Szkoły wyższe, które dbają tylko o to, aby prowadzić zajęcia dydaktyczne

dla jak największej liczby studentów (maksymalizacja zysku), a zaniedbują prowadzenie badań naukowych (bo kosztowne) i nie wymagają od swoich pracowników, aby ci publikowali w dobrych czasopismach i wydawali dobre monografie w wydawnictwach o większym zasięgu (gdyż na przykład nie mają na to czasu, ponieważ pracują na wielu etatach) same skazują się na to, że utracą swój akademicki charakter (o ile go w ogóle kiedykolwiek posiadały). Nie popadajmy tedy w nieuzasadnioną dumę wskazując na wysoką wartość wskaźnika scholaryzacji, gdyż składa się nań także (i to w dużym stopniu) aktywność takich pseudowyższych szkół.

4. W kształceniu studentów i słuchaczy studiów doktoranckich chodzi wszak nie tylko o to, aby przekazywać najnowszą wiedzę i uczyć warsztatu, ale też o to, by kształtować wrażliwość studentów i doktorantów na etyczne aspekty roli studenta, badacza, autora i współautora, nauczyciela. Uniwersytet nie tylko kształci, ale też wychowuje. Bo jeżeli nie my przekażemy odpowiednie wzorce zachowania, wynikające z etosu akademickiego naszym następcom, to kto? Kształtowanie świadomości etycznej jest tak samo ważne, jak kształtowanie swiadomości metodologicznej. Pamiętajmy, że to, w jakim stopniu i zakresie studenci i doktoranci zinternalizują normy regulujące życie akademickie, będzie miało wpływ na to, jakimi – za kilka czy kilkanaście lat – będą wykładowcami, opiekunami prac magisterskich, promotorami prac doktorskich i recenzentami w przewodach doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich. Zapominając o tym, nie dbając o przekazanie naszym młodszym kolegom szacunku dla zespołu wartości tworzących istotę uniwersytetu i zgodne z nimi funkcjonowanie skazujemy się na swoistą samozagładę. Uniwersytet stanie się jeszcze jednym przedsiębiorstwem, podlegającym prawom i modom rynku. Nastąpi jego „McDonaldyzacja”[17] (ten proces niestety już dotknął niektóre uczelnie wyższe – zwłaszcza te, które aby się utrzymać na „rynku edukacyjnym”, muszą zabiegać o klientelę, a więc głównie na razie uczelnie niepubliczne).
5. Istotą uniwersytetu – co będę powtarzał do znudzenia – jest służba prawdzie i jej przekazywanie młodszym pokoleniom. Jeżeli tak będziemy pojmować nadrzędny cel uniwersytetu, a utylitarność ulokujemy na drugim planie, to pierwszorzędnego znaczenia nabierze to, jak będziemy zachowywać się na owej drodze ku prawdzie. Wszelkie odstępstwa jakiejś osoby od wzorców życia uniwersyteckiego skazują ją – w pogoni za sukcesem, ale kosztem pracy innych, czy w niezgodzie z tym, co ona sama wie o swoich faktycznych możliwościach intelektualnych i kwalifikacjach zawodowych i mimo to godzi się na nieautentyczność swoich „dokonań” – na godny jedynie potępienia los oszusta i złodzieja. Jedynie ostre, bezpardonowe traktowanie takich oszustów (także bezwyjątkowe eliminowanie ich z pracy w instytucjach naukowych i instytucjach

17/ Por. G. Ritzer *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Wyd. Literackie MUZA S.A., Warszawa 1999.

szkolnictwa wyższego) może zapobiec tej szerzącej się w Polsce – nie waham się użyć tego słowa – epidemii, której nie zwalczymy tylko przez utyskiwanie i jednoczesne godzenie się na to, że członkowie m.in. władzy ustawodawczej też, bez poczucia wstydu, oddają się temu haniebnemu procederowi[18].

18/ Jest to zmieniona i zaktualizowana wersja pracy ogłoszonej drukiem, pod tym samym tytułem, w wewnętrznym wydawnictwie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, która organizuje od kilku już lat tematyczne spotkania poświęcone różnym problemom współczesnej nauki. Jedno z nich odbyło się w 2002 roku i było poświęcone tematowi „Uczeni i uczelnie w III Rzeczypospolitej”. Tekst mojego wówczas wystąpienia opublikowany został w: *Uczeni i uczelnie w III Rzeczypospolitej*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej 2002 (seria: „Fundacji dyskusje o nauce”, t. 6). Uważam go nadal za bardzo aktualny i dlatego zdecydowałem się go przypomnieć i szerzej upowszechnić – właśnie w środowisku akademickim.

Anna BURZYŃSKA

Czy teoria literatury jeszcze istnieje?

– Teoria? – Uszy Philipa Swallowa, który siedział o parę miejsc dalej przy stole, aż drgnęły pod srebrzystą strzechą włosów. – Kiedy słyszę to słowo, budzi się we mnie żądna krwi bestia.[1]

Owszem, ja też nie mam najmniejszych złudzeń. Od chwili, kiedy na tablicy ogłoszeń Wydziału Polonistyki UJ zawisł plakat informujący o zebraniu poświęconym tytułowemu pytaniu, co najmniej kilkanaście osób złapało mnie na korytarzu za rękę, pytając z nadzieją: „Nie istnieje? Co? Prawda, że nie istnieje?". Kilka innych zaś złożyło, niby to żartem, nieco niemoralną propozycję: „Słuchaj, przyjdę na to twoje zebranie, jeśli ogłosisz, że nie ma już teorii…".

W *Małym światku* Davida Lodge'a – powieści, do której chętnie się odwołuję, jako że jest to utwór z kluczem, a akcja toczy się w środowisku współczesnych amerykańskich literaturoznawców – taką właśnie, jak powyżej, reakcję budzi w Philipie Swallow przypadkowo zasłyszana rozmowa kolegi i koleżanki po fachu. Piękna Angelica Pabst, nieprzypadkowo badaczka literackich romansów, zwierza się Perssemu McGarrigle, że ma już cały materiał do swojej książki, a teraz potrzebuje tylko teorii, która pomoże jej to wszystko zebrać w całość. Istotny jest tutaj jednak nie tylko ów jawny sygnał niechęci wobec tego rodzaju teorii, choć fakt, że swoją odrazę manifestuje właśnie Swallow (pod postacią którego kryje się René Wellek, autor jednej z najsłynniejszych w ubiegłym wieku *Teorii literatury*), nie jest wcale bez znaczenia. Ważniejsze jest jednak to, że akcja tej powieści toczy się na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to wstępna faza amerykańskiego post-

1/ D. Loedge *Mały światek. Romans akademicki*, przeł. N. Billi, Rebis, Poznań 1992, s. 35-36.

strukturalizmu zmierzała do swego finału i gdy można już było dostrzec w miarę trwałe efekty tego, na co spora grupa francuskich i amerykańskich badaczy literatury pracowała mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych, a co po dziś dzień uznaje się za największy w historii kryzys teorii w naukach humanistycznych. Po wielkiej fali ataków na teorię, po bulwersujących raz po raz literaturoznawców hasłach o „końcu" czy „śmierci" teorii, po zmasowanej krytyce mitów „porządku", „całości", „systemowości" i „ogólności" – lata osiemdziesiąte wkraczają w zupełnie nową erę w dziejach refleksji teoretycznej. Erę, w której na samą myśl o tego rodzaju teorii, jakiej w powieści Lodge'a pragnie Angelica, „żądna krwi bestia" budzić się będzie bynajmniej nie tylko w Filipie Swallow.

Niechęć wobec teorii to oczywiście zjawisko znane skądinąd i właściwie nigdy nie da się do końca określić jego przyczyn. Opór ów jest bowiem spowodowany zarówno przez skłonność do tworzenia Jednej Wielkiej Teorii pretendującej do objęcia całości literackich zjawisk i doświadczeń (okoliczność, która bezpośrednio wpłynęła na poststrukturalizm), jak i przez wielość różnych, trudnych do ogarnięcia koncepcji teoretycznych (stan charakterystyczny dla czasów obecnych). Tak czy inaczej – jak zabawnie pisał kiedyś Jonathan Culler – teoria jest przede wszystkim

> źródłem niepokoju, punktem wyjścia dla niekończących się pyszałkowatych stwierdzeń w rodzaju: „Co takiego? Nie czytałeś Lacana? Jak możesz wypowiadać się na temat poezji, nie mając pojęcia o lustrzanym konstytuowaniu się podmiotu?". Albo: „Jak można pisać o powieści wiktoriańskiej, nie posługując się Foucaltowskim ujęciem seksualności i histeryzacji ciała kobiety ani udowodnioną przez Gayatri Spivak tezą o roli kolonializmu w kształtowaniu się podmiotu w metropolii?".[2]

Co więcej – teorie paraliżują nas nie tylko samą zawiłością i wielością, lecz także i tym, że nie zawsze wiadomo, które z nich okażą się faktycznie warte zachodu. Bowiem

> jakkolwiek oceniałbyś swoją wiedzę, nigdy nie zyskasz pewności, czy rzeczywiście „musisz przeczytać" Jeana Baudrillarda, Michaiła Bachtina, Waltera Benjamina, Hélène Cixous, C.L.R. Jamesa, Melanie Klein czy Julię Kristevą, czy też możesz spokojnie o nich zapomnieć.[3]

Istnieje wreszcie całkiem uzasadnione przekonanie, że literatura najspokojniej mogłaby obywać się bez teorii, bo jak z kolei dorzucał do tego wszystkiego Murray Krieger w jednym z najczęściej cytowanych sformułowań: „Teoria to słowa o słowach o słowach: sądy teoretyczne o sądach krytycznych na temat sekwencji zdaniowych, które nazywamy literaturą"[4]. To nadmierne rozmnożenie słów spo-

2/ J. Culler *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i Ska, Warszawa 1998, s. 24.

3/ Tamże, s. 24.

4/ M. Krieger *Words about Words about Words. Theory, Critisism, and the Literary Text*, John Hopkins University Press, Baltimore 1988, s. 6.

wodować może, że zamiast przybliżać się do przedmiotu naszych rozważań lub westchnień, oddalamy się od niego na dystans tak odległy, iż przestajemy zajmować się literaturą, a koncentrujemy się na samej teorii, czego wymownym przykładem w dziejach dwudziestowiecznych badań literackich stał się francuski strukturalizm końca lat sześćdziesiątych. Skrajności wszak nigdy nie wychodzą na zdrowie, bo równie dobrze wiemy, że przy haśle „teoria" nie da się tak po prostu nacisnąć *delete*, gdyż jeśli jest ona – w najogólniejszym z możliwych sformułowań – tworzeniem pewnych konceptów na temat literatury lub nadbudowywaniem nad nią dyskursu drugiego stopnia, to przecież – jak to znów trafnie wyraził Krieger: „Nie ma ucieczki od teorii, bo zawsze jakąś mamy"[5], a nasza skłonność do spekulowania na temat świata (i to nie tylko literackiego) jest tyleż irytująca, co przemożna.

Tak czy inaczej teoria, a zwłaszcza teoria literatury, to dyscyplina kontrowersyjna i, całkiem odwrotnie niż nobliwa historia, na ogół niecieszące się zbytnią sympatią. Jednak w latach 1966-1985 zjawisko owej niechęci wobec teorii przybrało formę na tyle zinstytucjonalizowaną, że zostało uznane za główny wyróżnik rozmaitych krytycznych przedsięwzięć, określonych później mianem poststrukturalizmu. Czasy to wprawdzie już odległe, ale jeśli wziąć pod uwagę, że między owym historycznym początkiem poststrukturalizmu, a naszą obecną współczesnością teoria uśmiercana była jeszcze co najmniej kilka razy, to pytanie tytułowe nie jest wcale pozbawione sensu. Wprawdzie, zdaniem niektórych badaczy, okresy najbardziej nasilonej krytyki paradoksalnie przyniosły największe zainteresowanie problematyką teoretyczną[6], ale przecież z tego wcale nie wynika, czy i w jakiej postaci istnieje dzisiaj teoria literatury.

By jednak uzyskać jakąś sensowną odpowiedź na to pytanie, trzeba najpierw cofnąć się nieco do czasów, kiedy wszystko się zaczęło i zapytać:

Po co właściwie był nam ten cały poststrukturalizm?

Uwaga to dość prostoduszna, lecz może warto ją poczynić. Otóż, spór poststrukturalistów ze strukturalistami o teorię do pewnego stopnia przypominał spór romantyków z klasykami. Po stronie tych pierwszych bowiem stał rozum w stanie czystym – reguły, schematy konceptualne, uniwersalne modele, uogólnienia, gramatyki, systemy i taksonomie. Po stronie drugich zaś… – także rozum[7] – lecz już

5/ M. Krieger *Introduction: The Literary, The Textual, The Social*, w: *The Aims of Representation. Subject/Text/History*, ed. by M. Krieger, Columbia University Press, New York 1987, s. 3.

6/ P. Barry *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester University Press, New York 1995. Zob. też T.M. Kavanagh *Introduction*, w: *The Limits of Theory*, ed. by T.M. Kavanagh, Stanford University Press, Stanford 1982.

7/ Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na bardzo mocno odpierane przez myślicieli poststrukturalistycznych i ponowoczesnych zarzuty irracjonalności ich poczynań

pozbawiony wielu złudzeń, rozwianych dotkliwie chociażby przez Freuda. Dlatego też rozmaite akcje podjazdowe podejmowane przez poststrukturalistów służyć miały wprowadzeniu na scenę teoretycznej refleksji wszystkiego tego, co w modelu „mocnej" teorii z całkiem oczywistych względów nie mogło znaleźć żadnej racji bytu, a przecież silnie związane było z żywą mową literatury: doświadczeń pisania i czytania, twórczej swobody kreacji i interpretacji, przyjemności lektury, zmysłowości języka, cielesności podmiotu, a przede wszystkim – niepowtarzalności literackiego zdarzenia. O ile więc idea „twardej" nauki o literaturze opartej na zasadach systemowych stanowiła sedno „przygody strukturalistycznej", jak określił to jeden z komentatorów, o tyle ucieczka od naukowości, zniechęcenie suchym językiem formalnym i powrót do mowy miały okazać się wyróżnikiem poststrukturalizmu, na początku bardzo niechętnie i nieufnie przyjmowanego przez tradycyjne i konserwatywne w gruncie rzeczy środowiska badaczy literatury. Ze zrozumiałych względów głównym celem ataków poststrukturalistycznej krytyki nauki o literaturze stała się więc teoria lansowana przez strukturalistów, wzorowana na modelu nauk ścisłych – ogólna, obiektywna, uniwersalna i autonomiczna, a więc niezależna od uwikłań politycznych i etycznych, niepodatna na zmiany historyczne i kulturowe, stroniąca od wpływów rasowych, etnicznych czy płciowych. A więc teoria, dla której – jak do dzisiaj głoszą niektóre z obowiązujących niestety nadal definicji – tekst literacki był tylko niewiele znaczącym przypadkiem, mającym potwierdzić ogólne prawo lub regułę[8]. Ten skrajnie zracjonalizowany, platońsko-kartezjańsko-kantowski model teorii, towarzyszący mu stechnicyzowany projekt poetyki oraz sprawnie skonstruowane, lecz równie sztuczne systemy i struktury, które – jak słusznie powiedział w którymś momencie jeden ze współtwórców strukturalizmu w literaturoznawstwie – bardzo rzadko można spotkać w rzeczywistości[9] – zaczęły się chwiać pod koniec lat sześćdziesiątych we Francji, kiedy to przygasły wielkie nadzieje literaturoznawców na stworzenie uniwersalnej gramatyki wszelkiej możliwej literatury. Rozczarowanie Jacques'a Derridy „teoretycznymi fikcjami", szczególnie widocznymi w opokach strukturalistycznej teorii – kategoriach struktury i znaków[10]; wątpliwości Michela Foucaulta co do metod struktu-

oraz na podejmowane przez nich próby uzasadnienia swojego stanowiska poprzez lansowanie koncepcji „nowej racjonalności". Wątki takie szczególnie daje się dostrzec w wypowiedziach filozofów – Jacques'a Derridy, Richarda Rorty'ego, Zygmunta Baumana, a także w komentarzach bardziej wnikliwych obserwatorów tych przemian, np. Christophera Norrisa.

8/ Zob. np. definicję teorii w polskim *Słowniku terminów literackich* (red. J. Sławiński, wyd. 2 posz. i popr., Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988).

9/ G. Genette *Strukturalizm a krytyka literacka*, przeł. W. Błońska, „Pamiętnik Literacki" 1974 z. 3, s. 282.

10/ J. Derrida *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przeł. W. Kalaga, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.

ralizmu, wyrażone bardzo mocno w *Archeologii wiedzy*[11]; zniechęcenie Julii Kristevej tradycyjną (nowoczesną) ideologią dyskursu o literaturze[12] czy najbardziej może spektakularne nawrócenie Rolanda Barthes'a i jego manifestowana wprost głęboka dezaprobata zarówno dla samej narratologii, jak i tego rodzaju sposobów uprawiania teorii w ogóle[13] – były pierwszymi sygnałami nie tylko jednego, ale całej serii „wstrząsów", o których wspominał Barthes w *Przyjemności tekstu* (łącznie z najważniejszym: wtargnięciem seksualności w aseptyczną przestrzeń teoretycznego dyskursu), a które ostatecznie miały zaowocować – jak to określił – „poluzowaniem" teorii i jej „przemieszczeniem"[14]. Poststrukturaliści zakwestionowali przede wszystkim holistyczne i uniwersalistyczne przesłanki teorii, dokonali krytyki transcendentalnych podstaw wiedzy i uprzywilejowanych punktów widzenia[15], odrzucili też zdecydowanie scjentyzm, esencjalizm i fundamentalizm poznawczy[16]. Co więcej – jak widać dobrze z obecnego dystansu – kwestionowanie „mocnej" teorii okazało się zaledwie wstępem do podważenia całego potężnego paradygmatu myśli zachodniej (dominującego w humanistyce po przełomie antypozytywistycznym) – nowoczesnej tradycji filozoficznej[17].

Do kryzysu Teorii narastającego z końcem lat siedemdziesiątych bardzo wydatnie przyczyniły się również książki Jean-François Lyotarda – zwłaszcza *Kondycja ponowoczesna i Au Juste*[18]. W pierwszej z nich kwestionował filozof m.in. tradycyjne modele legitymizacji w nauce, odrzucając „Wielkie Narracje" tworzące jej fundamenty, w drugiej – dowodził, posiłkując się późnym Wittgensteinem, absolutnej nieprzystawalności „gier językowych" za jakie uznawał „teorię" i „literaturę", a dążenie do usytuowania w ramach metanarracji tego, co w żaden sposób się jej nie poddaje, określał bez ogródek przedsięwzięciem „konceptualnych szaleńców". Uznając problem (a raczej problematyczność) Teorii za pierwszoplanową kwestię podnoszoną przez poststrukturalizm, Robert Young na początku lat osiemdziesiątych zwracał uwagę przede wszystkim na widoczną zwłaszcza w pracach Barthes'a i Derridy (a także Lacana i Foucaulta) dogłębną krytykę „esencjalistycznych implikacji" Teorii i narzucanego przez nią „opozycjonalnego" stylu myślenia[19] prowadzącego do sztucznego podtrzymywania Arystotelesowskiego jeszcze rozdziału między tym, co „teoretyczne" i tym, co „praktyczne", a także – „interpretacją" i „tekstem". Kryzys Teorii w badaniach literackich rozpoczynał się dla Younga równocześnie z załamaniem wiary w metodologiczną i pojęciową homologię językoznawstwa i literaturoznawstwa, przede wszystkim zaś wraz z „kryzysem *versus*"[20] i dekonstrukcją de Saussure'owskiej teorii języka/językoznawstwa przeprowadzoną przez Derridę w *O gramatologii*. W opublikowanej rok później pracy pt. *Post-structuralism: The End of Theory* stanowisko Younga było już całkowicie jasne: wraz z nadejściem poststrukturalizmu można już ogłosić „koniec" Teorii w badaniach literackich, co zresztą bardzo szybko uczynił[21].

I tak, w pierwszej fazie poststrukturalizmu, tej z lat 1966-1985[22], zakwestionowana została ostatecznie teoria nazywana już dużo później (dla porządku) „nowoczesną" (ze względu na jej ufundowanie w nowoczesnym modelu racjonalności). Według precyzyjnej i zarazem pojemnej definicji Ryszarda Nycza chodzi o teorię rozumianą

> jako usystematyzowany zespół ogólnych twierdzeń (o istocie, odmianach oraz strukturalnych i ewolucyjnych prawidłowościach literatury), stanowiących próbę całościowego i naukowo obiektywnego opisu, klasyfikacji i wyjaśnienia o uniwersalnie ważnym wobec dziedziny zjawisk literackich zastosowaniu.[23]

I nie muszę zapewne dodawać, że z tej pięknej zawartości pojęciowej po poststrukturalistycznej „pralni" nie ostała się nawet najmniejsza kosteczka – podważone zostały bowiem zarówno wymogi ogólności, jak i całościowości, naukowa

11/ Zob. zwł. fikcyjny dialog Foucaulta ze zwolennikami ortodoksyjnego strukturalizmu w zakończeniu *Archeologii wiedzy* (M. Foucault *Archeologia wiedzy*, przeł. M. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 237-251).

12/ J. Kristeva *Ideologia dyskursu o literaturze*, przeł. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich…*, s. 175-187.

13/ R. Barthes *S/Z*, przeł. M.P. Markowski, M. Gołębiewska, wstęp M.P. Markowski, KR, Warszawa 1999.

14/ R. Barthes *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, KR, Warszawa 1997.

15/ *Literary Theory Today*, ed. P. Collier i H. Geyer-Ryans, Cornell University Press, Ithaca 1990, s. 1-2.

16/ Zob. też. F. Dosse *Histoire du structuralisme*, t. 1: *Le champ du signe. 1945-1966*, t. 2: *Le chant du signe. 1967 a nos jours*, Editions de la Découverte, Paris 1991-1992.

17/ Szczególnie zwracał na to uwagę Derrida w *O gramatologii*, podkreślając, że naukowy strukturalizm jest najdoskonalszym wcieleniem myśli nowoczesnej i platonizmu, a więc „rozchwianie" stworzonych na jego gruncie konstrukcji pojęciowych może doprowadzić do zawalenia się całego tego potężnego gmachu. Zob. J. Derrida *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999.

18// J.F. Lyotard *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; J.F. Lyotard, J-L Tebaud *Au Juste. Conversation*, C. Bourgois, Paris 1979. Zob. też znakomity komentarz D. Carrola do prac Lyotarda *The Aesthetic and the Political*, w książce D. Carrola *Paraesthetics. Foucault. Lyotard. Derrida*, Methuen, New York 1987 oraz fragment tego rozdziału w języku polskim: *Reguły gry*, przeł. G. Dziamski, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Fundacja Kultury, Warszawa 1991.

19 R. Young *Introduction*, w: *The Untying the Text. A Post-Structuralist Reader*, ed. and introd. by R. Young, Routledge and Kegan Paul, Boston 1981, s. 6-7.

20/ R. Barthes *Przyjemność tekstu*, s. 8.

21/ R. Young *Poststrukturalism: The End of Theory*, „Oxford Literary Review" 1982 vol. 5, s. 3-20.

22/ Zatem, jak to obecnie określamy – poststrukturalizmu „właściwego" o tendencjach przede wszystkim krytycznych.

23/ R. Nycz *Dziedziny zainteresowań współczesnej teorii literatury*, „Ruch Literacki" 1996 z. 1, s. 14.

obiektywność i uniwersalność, nie wspominając już nawet o tak z pozoru niewinnych czynnościach, jak klasyfikacja czy wyjaśnianie, które od tej pory kojarzyć się zaczęły nieodmiennie z „przemocą rubryczek" (Welsch), „biurokratyzacją" (Bersani) czy nawet – z „opresją" i „totalitaryzmem" (Lyotard). Teoria jako forpoczta nauki stopniowo wycofywać się zaczęła do lamusa, zaś *hard*-teoretycy musieli się pogodzić z faktem, że czasy, kiedy na nagim łonie Małgorzaty Braunek (w Wajdowskim *Polowaniu na muchy*) kusząco spoczywała ich biblia – *Antropologia Strukturalna* Levi-Straussa – mamy już zdecydowanie poza sobą.

Wczesny poststrukturalizm miał być przede wszystkim kuracją wstrząsową i zapewne takie właśnie zadanie spełnił, nie tylko jednak otwarcie atakując nowoczesny model teorii, lecz również wprowadzając w jej obszar tematy, o których wcześniej nikomu by się nawet nie przyśniło. Jednocześnie bowiem poststrukturaliści, używając zawiłych kombinacji słownych w rodzaju: „tekst staje się obszarem różnicujących śladów", poszukiwanie sensu – „wtargnięciem […] na drogę prowadzącą do jakiejś niejasnej analityki zdradzającej pożądanie", zaś krytyka – „zachowaniem libidynalnym"[24] – przemycali prawdy dosyć oczywiste, chociaż bez wątpienia ryzykowne, jeśli miały się pojawić na gruncie teorii. Mówili wszak (oczywiście na swój sposób), że czyta się dlatego, gdyż się kocha, a dopiero po drugie, ponieważ chce się zrozumieć; że interpretacja to nie tylko akty poprawnego (lub nie) odczytania, lecz też sfera rozpalonych namiętności; że lektura to także doświadczenie ciała oraz zmysłów i że zarówno pisarz, jak i czytelnik to nie tylko „kategoria", „rola" czy „instancja", lecz ktoś wyposażony w płeć, upodobania seksualne, kolor skóry. Że – wreszcie – obcowanie z tekstem to także pożądanie tego, kto go stworzył, zaś czytanie literatury to subtelna forma miłosnego aktu.

Łupem pierwszej fazy poststrukturalizmu padła więc ostatecznie nie tylko funkcja legitymizująca teorii (jej udział w tworzeniu podstaw naukowych literaturoznawstwa), lecz także bezpłciowy i beznamiętny język, którym się posługiwała, a teoria z „obszaru indyferentnej nauki" (określenie Barthes'a) przemieściła się szybko (już w latach osiemdziesiątych) w stronę bardzo szeroko rozumianej polityki i ideologii. Oczywiście nie znaczyło to, jak dobrze wiemy, że teoria nowoczesna całkiem zniknęła z powierzchni ziemi – wszystkie te „końce" i „śmierci" w języku poststrukturalistów miały wszak znaczenie bardziej symboliczne niż faktyczne – niemniej poważny krok na tej drodze został poczyniony i, jak mówiono coraz częściej, szykowała się radykalna zmiana paradygmatu. Ledwo jednak przycichła zawierucha wokół teorii i wydało się, że nadejdą dla niej może nieco lepsze czasy (zwłaszcza że zmierzchać zaczęła najbardziej antyteoretyczna z frakcji poststrukturalizmu – dekonstrukcja z Yale), stało się to, czego w gruncie rzeczy należało się spodziewać od dawna, a mianowicie:

24/ Wszystkie cytaty pochodzą z tekstu V.B. Leitcha *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, przeł. G. Borkowska, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 318, 319, 320.

Drugie zabicie Teorii

Dopiero bowiem na początku lat osiemdziesiątych nie tylko ujawniona, lecz wyartykułowana została wprost główna stawka poststrukturalistycznego kwestionowania teorii, choć jak się miało okazać w poczynania Derridy czy dekonstrukcjonistów, wpisana była ona weń od samego początku. Sedno sporu o teorię stanowiła bowiem w gruncie rzeczy newralgiczna i wysoce problematyczna sytuacja teorii interpretacji, a najdobitniej pokazała to tocząca się w latach 1982-1985 na łamach *Critical Inquiry* słynna dyskusja pod hasłem *Za i przeciw Teorii*[25], dyskusja, która stała się zarówno historyczną inicjacją, jak i manifestacją programu kolejnego skrajnie antyteoretycznego obozu, właśnie przejmującego pałeczkę po dekonstrukcji: neopragmatystów amerykańskich. Dekonstrukcjoniści już wcześniej zdemontowali tradycyjny model „sztuk egzegezy", teraz z kolei neopragmatyści (Fish, Mitchell, Knapp, Michaels oraz oczywiście Richard Rorty jako ich duchowy patron) szybko zbierali z tego urodzajne żniwo. I co więcej – uprzejmości się skończyły. W prostych, wręcz żołnierskich słowach przekonywano o szkodliwości teorii interpretacji i postuluowano wieczyste jej usunięcie z obszaru wiedzy o literaturze. W otwierającym całą tę debatę artykule pt. *Against Theory* Steven Knapp i Walter Benn Michaels poddawali krytyce teoretyczne ustanawianie ogólnych „podstaw dla czytania, które zagwarantują obiektywność i wartościowość interpretacji"[26], zwłaszcza zaś podważali zasadność kryterium „intencji autorskiej". Stanley Fish zaprzeczał w ogóle możliwości skonstruowania „teorii", twierdząc, że jej „kryteria" nigdy nie mogą uzyskać absolutnego i ponadczasowego kształtu, a jedynie – charakter lokalny i zmienny historycznie. W gruncie rzeczy dopiero ten etap dyskusji nad losem teorii wywołał prawdziwą ekspansję książek przypieczętowujących ostatecznie jej kryzys – ekspansję, która potrwa aż do przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Neopragmatystom wiernie sekundowali również dekonstrukcjoniści, a zwłaszcza Joseph Hillis Miller, który w wydanej już później książce pt. *Theory Now and Then* podsumowującej przemiany w wiedzy o literaturze zachodzące od lat sześćdziesiątych stwierdzał już na samym początku: „teoria jest niczym bez praktyki"[27].

W dyskusji *Za i przeciw Teorii* okazało się jasno, że najistotniejsza w sporze o kształt teorii nie jest wcale kwestia jej konfliktowych relacji z historią (wymogu neutralności historycznej zapożyczonego jeszcze od de Saussure'a), ani też nawet

25/ *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, University of Chicago Press, Chicago 1985. Zob. też: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1991. Zob. też polskie echa tych dyskusji na łamach tematycznych numerów „Tekstów Drugich": 1997 nr 6 (numer pt. *Granice interpretacji*) i 1998 nr 4 (numer pt. *Granice tekstu*).

26/ *Against Theory*, s. 11.

27/ J. Hillis Miller *Theory now and then*, Duke University Press, Durham 1991, s. XI.

nie chodzi tu przede wszystkim o paradoksalny konflikt teorii i literatury (wyostrzony przez aporetyczny, według poststrukturalistów, koncept metajęzyka). Najważniejsza okazała się bowiem stara jak świat przepaść między teorią i praktyką, jaką również pogłębił nowoczesny paradygmat wiedzy – a konkretnie stale zwiększający się rozziew między teorią i praktyką interpretacji. Na cenzurowanym znalazła się więc przede wszystkim skłonność teorii do rządzenia interpretacją – jak to znów bez większych subtelności określali pragmatyści – zaś trefne od tego momentu słówko *govern* stało się jednym z najczęściej używanych w debatach nad teorią. Dyskusja. *Za i Przeciw Teorii* wyeksponowała jednak nie tylko najbardziej palące kwestie: problematyczność odgórnych (czy zewnętrznych) determinacji interpretacji oraz sporny status językowy komentarza. W centrum zainteresowania postawiła również wcale nie nowe, lecz znów na nowo ważne pytania: gdzie szukać źródeł sensu tekstu literackiego? W rzeczywistości, w „świecie tekstów" czy w procesie twórczym? Jak ów sens wyrazić (lub też może nie wyrażać) w komentarzu i kto właściwie posiadł nad sensem tym władzę – autor, sam ów tekst czy też czytelnik? Czy – wreszcie – proces tworzenia znaczeń w literaturze jest w przyrodzony sposób niestabilny i nie da się go odgórnie uporządkować, czy też podlega konwencjom i kodom, na mocy których dokonują się akty rozumienia i interpretacji[28]. Stanowisko pragmatystów było zresztą w tym względzie jasne – należało pozbyć się raz na zawsze ograniczeń nakładanych na praktyki interpretacji, zaprzestać poszukiwania fetyszystycznie traktowanej „prawdy" tekstu i po prostu „robić to, co przychodzi naturalnie", jak głosił tytuł jednej z książek Fisha. Ostatecznie więc – co u nas przewidział już znacznie wcześniej Sławiński – to „praktyka interpretacji okazała się istotną formą krytyki doktryn literaturoznawczych"[29] i tak jak dawniej teoria dominowała nad interpretacją (było to na przykład dobrze widoczne w słynnej *Poetyce* Todorova), tak teraz interpretacja zaczynała zdobywać sobie zasłużoną pierwszoplanową pozycję. Moment ten, wbrew pozorom, był bardzo doniosły, a owa nieoczekiwana zamiana miejsc interpretacji i teorii, która dokonała się wówczas w wiedzy o literaturze, była już – jak się to dopiero z aktualnej perspektywy widzi – sygnałem bardzo poważnej przemiany, a zarazem istotną decyzją w sprawach losów teorii. Mimo bowiem wyraźnej alergii na opozycje i hierarchizacje, jaką odznaczali się zarówno dekonstrukcjoniści, jak i neopragmatyści, w miejscu tradycyjnego układu teoria/praktyka (interpretacji) – pojawił się nowy: interpretacja/teoria, który, o czym za chwilę, przyniósł całej późniejszej wiedzy o literaturze daleko idące skutki.

28/ J.A. Cuddon *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Blackwell Reference, Oxford-Cambridge 1991, s. 735 i nast.

29/ J. Sławiński *Uwagi o interpretacji literaturoznawczej*, w: *Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN 5-7 listopada 1984*, red. i wprow. M. Czerwiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 56. Zob. także na ten temat: J. Sławiński *Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie" 1995 nr 5.

Po połowie lat osiemdziesiątych nastąpił wyraźny spadek krytyczno-polemicznych energii, uznany także za najbardziej czytelny sygnał „końca" poststrukturalizmu. Ale choć klimat zmienił się na cieplejszy, nie było jeszcze wówczas do końca wiadomo, w którą stronę ostatecznie pójdzie wiedza o literaturze – bo jeśli jasne już było, jaka teoria jest *passe*, to wcale nie było pewne, jaka ją może zastąpić. Poza tym, że w miejsce *hard*-teorii miała się pojawić jakaś wersja *soft*. Niemal powszechne było również przekonanie, że zajmowanie się teorią literatury nie może być najważniejszym (a nawet w niektórych przypadkach wyłącznym) zajęciem teoretyków literatury. We wspomnianej już książce *Beginning Theory* (wydanej w 1995 roku) podkreślał na przykład Peter Barry, że w latach dziewięćdziesiątych należy podjąć nowe zadania, że nadszedł czas tworzenia nowych słowników i pomnażania wiedzy teoretycznej. Po „końcu" Teorii w badaniach literackich należało – tak można było również zrozumieć tytuł książki Barry'ego – rozpocząć tworzenie teorii na zupełnie innych zasadach. Jednak poza efektownym apelem: „trzeba robić teorię" [*doing theory*] nie objaśniał szczegółowo, jak ją właściwie robić. W wielu miejscach zaczęło się pojawiać hasło „praktykowania teorii", ale nie było do końca jasne, co też (w praktyce właśnie) ma ono oznaczać. Podobnie więc jak po przełomie antypozytywistycznym, tak i po poststrukturalizmie bardzo ważne stało się określenie jakiegoś jednak sposobu bycia w „warunkach nieuleczalnej niepewności" (określenie Baumana) i choć czasy były skrajnie pluralistyczne, pewna perspektywa zaczęła zarysowywać się dość jasno.

Żeby jednak w miarę precyzyjnie jej charakter dookreślić, warto dokonać najpierw błyskawicznej rekapitulacji XX wieku w teorii literatury.

XX wiek w teorii: przełomy, nurty, zwroty. Teoria nowoczesna, ponowoczesna i kulturowa

Zgodzić się wypada, że rozwój teorii literatury w XX wieku określiły przede wszystkim dwa przełomy: p r z e ł o m a n t y p o z y t y w i s t y c z n y oraz p r z e ł o m p o s t s t r u k t u r a l i s t y c z n y. Ten pierwszy – mówiąc w tym momencie najogólniej – przyniósł teorii naukową autonomię i skierował jej zainteresowania w stronę języka dzieła literackiego i reguł tworzenia wypowiedzi literackiej. Drugi natomiast (zwany też czasem „przełomem antypozytywistycznym lat sześćdziesiątych") autonomię tę podważył i w centrum zagadnień postawił tekst literacki oraz procesy swobodnego wytwarzania sensu.

Najważniejsze tendencje w refleksji teoretycznoliterackiej określiły także kolejne zwroty teorii: zwrot lingwistyczny (po przełomie antypozytywistycznym), a następnie (po przełomie poststrukturalistycznym): zwrot pragmatystyczny, zwrot etyczno-polityczny, zwrot narratywistyczny i zwrot kulturowy[30].

30/ Niektórzy badacze wymieniają jeszcze np. zwrot dekonstrukcjonistyczny, retoryczny, pedagogiczny itp., ale w moim przekonaniu ich znaczenie jest nieco mniejsze.

W wyniku zwrotu lingwistycznego, równie intensywnego w teorii literatury, jak i w filozofii[31], ukształtowała się dojrzała postać teorii nowoczesnej ze wszystkimi jej właściwościami, podsumowanymi w przytoczonej wcześniej definicji Nycza (autonomią, obiektywnością, uniwersalnością i neutralnością językową). Teoria nowoczesna stanowi jedną z trzech najważniejszych formacji teoretycznych, jakie pojawiły się w XX wieku i poprzedziła powstanie dwóch kolejnych – teorii ponowoczesnej oraz kulturowej.

Przełom poststrukturalistyczny w swojej pierwszej („negatywnej") fazie (1966-1985) przyniósł właśnie ten typ refleksji teoretycznej, którą obecnie określamy mianem ponowoczesnej, podkreślając także w ten sposób jej silne związki z filozofią ponowoczesną (pojmowaną najogólniej jako krytyka zachodniej tradycji metafizycznej i światopoglądu oświeceniowego, tworzących fundamenty nowoczesnego modelu wiedzy). Teoria ponowoczesna (zwana też czasami „postteorią"[32]) w zgodzie z naturą wszystkich „postów" przybrała przede wszystkim charakter metateoretyczny, owocując rozmaitymi formami krytycznej rewizji „tradycyjnego" (nowoczesnego) modelu teorii i wiedzy naukowej. Jej istotną właściwością był – również w zgodzie z duchem „postu" – charakter przejściowy: między dostrzeganym stanem wyczerpania starego modelu, a wykrystalizowaniem się nowego.

W wyniku przełomu poststrukturalistycznego, już w latach osiemdziesiątych zarówno teoria, jak i wiedza o literaturze doświadczyły kolejnych bardzo ważnych zwrotów:

– zwrot pragmatyczny przyniósł przede wszystkim osłabienie esencjalistycznych i fundamentalistycznych aspiracji teorii. Pytania o istotę literatury zostały zastąpione pytaniami o sposoby jej działania. W teorii interpretacji skłaniano się w stronę pluralizmu, a nawet anarchizmu interpretacyjnego[33]. Nastąpiło więc zdecydowane osłabienie teoretycznych uwarunkowań praktyk interpretacji, a zwłaszcza tzw. kryteriów prawomocności interpretacji. W zamian pragmatyści zaproponowali „kryteria" związane raczej ze skutecznością interpretacji, niż poszukujące jej „prawdziwości", „obiektywności" lub zgodności z intencją autorską[34]. Odwoływano się również do idei akceptacji już istniejących interpretacji w formie lokalnych konsensusów na poziomie „wspólnot" i ich „słowników", akceptacji potwierdzanej historycznie, a nie poprzez aprioryczne kryteria oceny poprawności odczytywania tekstu literackiego. Towarzyszyło temu mocne przekonanie o historyczności procesu interpretacji jako „konwersacji" czy wymiany między tradycjami.

– zwrot etyczno-polityczny wziął się z coraz częściej manifestowanych przez teoretyków literatury przekonań o niemożliwości oddzielenia tekstu literackiego, praktyk interpretacji i – wreszcie – samej teorii od etycznych i ideologicznych uwarunkowań[35]. A jeszcze inaczej – o koniecznym uzależnieniu każdego aktu tworzenia i czytania literatury od szerokiego kontekstu historyczno-społeczno-kulturowego, w którym ów akt się dokonuje. Zwrot ten był również niejako naturalną koniecznością pragmatyzacji wiedzy o literaturze – w przypadku braku „twardych" kryteriów konieczne było odwołanie się do zastępczych *quasi*-ufundowań w etyce lub moralności. Jednym z naczelnych haseł stała się wówczas zasada „odpowiedzialności" wobec tekstu.

– zwrot narratywistyczny oznaczał przede wszystkim zmiany w dyskursie teoretycznym. Podważone zostało zwłaszcza przekonanie o teorii jako „czystym języku pojęć", a więc – o niezależności jej języka wobec retoryki[36]. W ramach narratywizmu nastąpiła ekspansja takich koncepcji teorii literatury, które świadomie zacierały granicę pomiędzy tym, co teoretyczne, a tym, co literackie – a więc teorii jako „gatunku", teorii jako „opowieści" (narracji) czy nawet po prostu – teorii jako „literatury"[37].

– zwrot kulturowy sumował niejako wszystkie post-poststrukturalistyczne tendencje w wiedzy o literaturze i przyniósł teorii konieczne i pożądane otwarcie na całość praktyk uniwersum kulturowego, z którymi w oczywisty sposób powiązane są również praktyki literackie. Połączony z perspektywą antropologiczną, zwrot ten poszerzył przede wszystkim znacznie horyzonty interpretacji, uruchamiając zróżnicowane konteksty kulturowe, w jakich uczestniczy tekst literacki. W szczególności doszły wówczas do głosu nowe języki interpretacji związane z teoriami antropologicznymi, feministycznymi, etnicznymi, postko-

31/ Na temat zwrotu lingwistycznego w filozofii zob. zwł. *The Linguistic Turn*: *Recent Essays in Philosophical Method*, ed., introd. by R. Rorty, University of Chicago Press, Chicago 1967.

32/ Zob. A. Burzyńska *Teoria czy postteoria?*, „Teksty Drugie" 1993 nr 1.

33/ Zob. wspomnianą już dyskusję o granicach interpretacji na łamach „Tekstów Drugich".

34/ Skutecznością ujmowaną na przykład w kategoriach perswazyjności retorycznej i zdolności danej interpretacji do pobudzania następnych (tzw. „mocy" generującej interpretacji).

35/ Zob. na ten temat: J. Fekete *Life after Postmodern. The Ethical Turn*, London 1979; M.P. Markowski *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki" 2000 z. 1; A. Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji*, cz. I: *Etyka dekonstrukcji*, „Ruch Literacki" 1995 z. 1 oraz *Krajobraz po dekonstrukcji*, cz. II: *W stronę polityki*, „Ruch Literacki" 1995 z. 2; A. Burzyńska *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie" 2002 nr 1-2 (numer tematyczny pt. *Poetyka*, w całości poświęcony zwrotowi etycznemu w badaniach literackich).

36/ Zob. też. *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, ed. by H.W. Simmons, University of Chicago Press, Chicago 1990.

37/ Zob. A. Burzyńska *Kariera narracji. O zwrocie narratywistycznym w humanistyce*, w: *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki i R. Nycz, IBL, Warszawa 2004. Zob. także: M. Kreiswirth *Merely Teling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences*, „Poetics Today" 2000 nr 21.2, K. Rosner *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.

lonialnymi, rasowymi, z badaniami spod znaku *gender* i *queer* oraz wieloma innymi[38].

Wszystkie te zjawiska złożyły się na aktualną postać teorii literatury, którą określamy mianem t e o r i i k u l t u r o w e j. Jej tworzenie się odnotowywał np. w 1993 roku Joseph Natoli, pisząc, że teoria przeradza się w „krytykę kulturową", to znaczy „dyskurs interpretujący inne dyskursy"[39]. Przeradzając się w krytykę kulturową, teoria przekształcała się jednocześnie w nowy rodzaj poetyki, zamiast ogólnych koncepcji czy „obramowań" (określenie Cullera)[40], proponując raczej rozmaite języki opisu[41]. Jednak z uwag Natolego i z prognoz wielu innych obserwatorów najnowszych przemian w teorii i wiedzy o literaturze wynikało coraz wyraźniej jeszcze jedno ważne rozpoznanie, którego pierwsze sygnały dało się już dostrzec we wspomnianej dyskusji *Za i przeciw Teorii*. To mianowicie, że o ile wiek XX był bez wątpienia „wiekiem teorii", o tyle wiek XXI stanie się „wiekiem interpretacji".

XXI wiek – wiek interpretacji

Badacze aktualnych przemian w wiedzy o literaturze, w rodzaju np. Rogera Seamona[42], skłonni są też dostrzegać w XX-wiecznej teorii dwa potężne nurty, przewijające się w rozmaitych postaciach przez całe stulecie: nurt analityczno-scjentystyczny oraz nurt interpretacyjno-hermeneutyczny. W nurcie pierwszym można umieścić np. teorię formalistów rosyjskich, poetyki strukturalne (np. Mukařowskiego, Jakobsona, Todorova, Genette'a czy Riffaterre'a), poetyki generatywne (np. narratologiczną), poetyki odbioru, semiologię strukturalną (koncepcje Szkoły Tartuskiej, teorie Eco czy „wczesnego" Barthes'a itp.). W nurcie drugim – fenomenologię (jako podłoże współczesnych hermeneutyk), psychoanalizę literacką, teorie interpretacji i hermeneutyki literackie, a także najnowsze, wspomniane już wcześniej: dekonstrukcję i dekonstrukcjonizm, krytykę feministyczną, etniczną czy postkolonialną, krytykę *genderową*, *queerową*, kulturową itp. Zgoda panuje również co do tego, że o ile okres do poststrukturalizmu zdominowany był przez tendencje analityczno-scjentystyczne, o tyle okres po poststrukturalizmie konsekwentnie zmierza ku interpretacji, by w obecnych czasach przynieść coś, co określa się także niezbyt zgrabnie mianem „paradygmatu interpretacjonistycznego"[43] lub kolejnego ważnego zwrotu wiedzy o literaturze – „zwrotu interpretacyjnego"[44].

Próbując wyrazić sens tej przemiany, zauważał Steven Greenblatt, że jest to odejście od „stabilnej mimetycznej teorii" i przejście do „modelu interpretatywnego", który uznać należy za o wiele bardziej przydatny do opisu zróżnicowanej i niepoddającej się arbitralnie narzuconym porządkom „cyrkulacji danych i dyskursów". I podsumowywał: „w odpowiedzi tej praktyce współczesna teoria musi znaleźć sobie miejsce nie poza interpretacją, lecz w miejscach negocjacji i wymiany"[45]. W podobnym duchu – próbując określić „funkcję teorii literatury w czasach obecnych" – wypowiadał się dekonstrukcjonista Joseph Hillis Miller:

> Dobre badanie literackie nie jest ani czystą teorią ani czystą *praxis*, ani „praktyczną krytyką", ani mieszanką tych dwóch, ani też czymś pomiędzy nimi, ale rodzajem interpretującego języka [*interpretive language*], który jest ponad tą fałszywą i mylącą opozycją.[46]

Współczesna teoria – twierdził również Jonathan Culler – nie tworzy fundamentów, kryteriów czy uzasadnień dla procesu czytania, ale przynosi nowe konteksty interpretacji, stając się obszarem współistnienia rozmaitych dyskursów interpretujących[47]. Inaczej jeszcze określał sens tej przemiany jeden z nowszych słowników teoretycznych: wyróżnikiem najnowszej teorii jest słabnięcie jej mocy eksplanacyjno-generalizującej na korzyść praktycznej użyteczności. Teoria staje się pragmatyczno-hermeneutyczna[48]. Warto w tym momencie zwrócić również

38/ Jako jeden z pierwszych odnotował konsekwencje tego zwrotu teorii literatury Vincent B. Leitch (wcześniej także historyk i komentator dekonstrukcjonizmu amerykańskiego) w książce pt. *Cultural Criticism. Literary Theory. Poststructuralism*, Columbia University Press, New York 1992.

39/ J. Natoli *Introduction*, w: *Tracing Literary Theory*, ed. J. Natoli, University of Illinois Press, Urbana 1987, s. 10. Zob. także *Literary Theory's Future*, ed. J. Natoli, University of Illinois Press, Urbana 1987.

40/ J. Culler, *Framing The Sign. Criticism and its institution*, University of Oklahoma Press, Norman 1988.

41/ Zob. np. S. Greenblatt *Towards a Poetic of Culture*, w: *The New Historicism*, ed. by H.A. Veeser, Routledge, New York & London 1989.

42/ R. Seamon *Poetics Against Itself: On the Self-Destruction in Modern Scientific Criticism*, „Publications of the Modern Language Association of America" 1989 t. 104 nr 3, s. 302-303.

43/ Tamże.

44/ Zob. np. *The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture*, eds. D.R. Hiley, J. Bohman and R. Shusterman, Cornell University Press, Ithaca1991.

45/ *Towards a Poetic of Culture*, s. 13.

46/ J. Hillis Miller *Theory Now and Then*, s. 388. Warto dopowiedzieć, że podobne tendencje można było zaobserwować po połowie lat osiemdziesiątych także w socjologii. Np. wg Rajchmana: „Celem krytyczno-interpretatywnej socjologii nie jest systematyczne gromadzenie wiedzy lub dostarczanie strategii socjalnych, lecz tworzenie krytyki, która „nie stara się ustalić podstaw wiedzy, zbudować uprawomocnienia teorii lub bronić rozumu, ale usiłuje stworzyć możliwości rozwoju nowych sposobów myślenia". Zob. J. Rajchman *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, s. 123.

47/ J. Culler *W obronie nadinterpretacji*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja…*

48/ W.V. Harrris *Dictionary of Concepts in Literary Criticism And Theory*, Greenwood Press, New York 1992.

uwagę na słowo „użyteczność". Ono to właśnie, obok „uczestnictwa" i „odpowiedzialności" stało się obecnie jednym z ważniejszych słów-kluczy języka teorii, która nie odgradza się od praktyki, lecz aktywnie z nią współpracuje. A nawet – jak to już w latach siedemdziesiątych dosadnie wyraził Michael Foucault, do którego aktualni metateoretycy odwołują się znacznie częściej, niż np. do Derridy – „teoria […] nie służy do zastosowania w praktyce: jest praktyką"[49].

Konsekwentne przechodzenie wiedzy o literaturze na stronę interpretacji oznacza przede wszystkim równie konsekwentny nacisk na użyteczność teorii w praktykach czytania literatury. Najnowsza teoria jest więc definiowana jako interdyscyplinarny obszar wszelkiej wiedzy użytecznej w praktykach interpretacji [*interpretive knowledge*][50] i jako taka tworzy coś w rodzaju konceptualnego zaplecza dla praktyk czytania. Bliska znów jest ta koncepcja idei teorii jako „skrzynki z narzędziami", o której wspominali w latach siedemdziesiątych Foucault i Deleuze[51], a także poglądom Rorty'ego na zadania filozofii. Ten ostatni przykład wydaje się szczególnie inspirujący, choć koncepcja Rorty'ego nie jest już najmłodsza – stanowi bowiem konsekwencję odrzucenia przez myśliciela idei filozofii zachodniej jako teorii przedstawień, z nadrzędną ideą „umysłu jako zwierciadła" adekwatnie odbijającego świat i z pretensjami do bycia fundamentem kultury. Postulując filozofię niefundamentalistyczną i unikającą systemowych roszczeń (nazywa ją „wzbogacającą" [*edifying filosophy*]), Rorty widzi jej zadanie jako „myślenia reaktywnego", zaś rolę filozofa dostrzega przede wszystkim w uczestniczeniu w szeroko rozumianej kulturze i reagowaniu na wszystko, co w niej ważne. Tego rodzaju aktywność nie zmierza do odkrywania prawdy, ale raczej – właśnie – do wzbogacania kultury, przy uznaniu równoprawności wszelkich tych dyskursów, za pomocą których można powiedzieć coś nowego, interesującego czy ważnego[52]. Wydaje się, że teoria literatury idzie obecnie podobną drogą – minimalizując własną teoretyczność coś próbuje powiedzieć o literaturze nowego, interesującego i ważnego, nie przesądzając z góry o jakiejkolwiek racji. Nowe języki interpretacji, jakie pojawiają się w ostatnich latach, pozwalają nie tylko czytać najnowszą literaturę, ale również zobaczyć w nowym, innym świetle literaturę kanoniczną, interpretowaną już na wiele sposobów. Dzięki temu także sama teoria odnajduje nowe źródła własnej żywotności, a nawet – jak górnolotnie twierdzą niektórzy – odzyskuje nowe życie.

49/ M. Foucault *Language. Counter-Memory. Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. by D.F. Bouchard, Cornell University Press, New York 1977, s. 208

50/ G.S. Jay, D.L. Miller *The Role of Theory in the Study of Literature*, w: *After Strange Texts. The Role of Theory in the Study of Literature*, ed. by G.S. Jay and D.L. Miller, University of Alabama Press, Alabama 1991, s. 16.

51/ M. Foucault *Language. Counter-Memory. Practice*, s. 208.

52/ R. Rorty *Filozofia a zwierciadło duszy*, przeł. M. Szczubiałka, Spacja i Fundacja Aletheia, Warszawa 1994. Zob. zwł. r. VIII pt. *Filozofia bez zwierciadeł.*

Życie po Teorii, czyli wieści prawie z ostatniej chwili

Wydawałoby się, że problematyka metateoretyczna przestała już dzisiaj obchodzić badaczy literatury zajętych po prostu czytaniem tekstów literackich. Mam jednak przed sobą dwa tomy, wydane stosunkowo niedawno, bo w 2003 roku, których tytuły mówią same za siebie. Pierwszy z nich to *life. after. theory* – rozmowy z Jacques'em Derridą, Frankiem Kermode, Toril Moi i Christopherem Norrisem, przeprowadzone po dwóch konferencjach teoretycznoliterackich na temat aktualnego stanu teorii, które odbyły się w latach 2001-2002 w Duke University w Stanach Zjednoczonych oraz w Loughborough Univerisity w Wielkiej Brytanii[53]. Drugi to *After Theory* Terry'ego Eagletona – po wcześniejszej *Literary Theory*[54] – kolejna książka angielskiego badacza, poświęcona ogólnym zagadnieniom teoretycznym.

Przesłanie pierwszej z tych pozycji – *life. after. theory* jest dość czytelne, a jej tytuł można interpretować co najmniej na dwa sposoby. W pierwszym przypadku chodzi tu po prostu o pytanie: jak wygląda życie po teorii, czyli – innymi słowy – czym żyje humanistyka po zakwestionowaniu teorii nowoczesnej. Druga interpretacja jest nieco tautologiczna – życie po teorii znaczy bowiem po prostu życie po teorii. A więc inaczej – że z zamkniętego uniwersum konceptów, pojęć i idei powracamy do rzeczywistego życia [*real life*] (jest to jeden z najczęstszych terminów, jaki pojawia się w rozmowach zamieszczonych w książce) oraz do rozmaitych, dziejących się w jego przestrzeni praktyk. Otwierając cały tom pytaniem: „what are we after?" (kim jesteśmy po?) jeden z jego redaktorów nawiązuje do słynnego powiedzenia Hegla o sowie Minerwy wylatującej o zmierzchu. Zdaniem Hegla filozofia jako myśl o świecie zawsze przychodzi na scenę zbyt późno, kiedy to, co aktualne, już się zdarzyło. Tak samo teoria literatury (która dla Schada także jest sposobem myślenia o świecie) – jest zawsze albo spóźniona, albo też przychodzi zbyt wcześnie w stosunku do tego, co się dzieje. Wynika z tego właśnie postulat aktywnego uczestniczenia teorii w bieżącym życiu i respektowania przez nią koniecznego, potrójnego uwikłania, o którym pisał niegdyś Frank Raymond Leavis – krytyka, tekstu i świata[55]. Postawa taka wymaga jednak zinterpretowania na nowo zarówno samej teorii, jak i kwestii bardziej szczegółowych – wartości, prawdy, kondycji sztuki i religi – czemu poświęcone są kolejne rozmowy[56]. Na pytanie „co po teorii?" Jacques Derrida odpowiada, odwołując się do swoich dawnych, ale najbardziej chyba znanych pomysłów: po teorii jest „tekst", czyli – w jego terminologii:

53/ *life. after. theory*, ed. by M. Payne, J. Schad, Continuum, London and New York 2003.

54/ T. Eagleton *Literary Theory. An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

55/ *life. after. theory*, s. IX-XI. Leavis jest zresztą niewątpliwym ojcem duchowym całego tomu, John Schad powraca do niego również w epilogu.

56/ Ostatnia z tych rozmów (z Toril Moi) dotyczy też aktualnej sytuacji feminizmu.

świat, lub właśnie życie, któremu przypisywał filozof byt tekstualny[57]. W tym „tekstowym świecie" lub „tekstowym życiu" bardzo istotną funkcję odgrywa jednak, zdaniem Derridy, również czytanie tekstów literackich, podporządkowane w tym przypadku jedynie szczególnie rozumianej etyce (albo raczej czemuś, co można by określić działaniem etycznym). Nie chodzi tu bowiem o jakikolwiek kodeks czy zbiór reguł, ale o praktyczną odpowiedzialność. Derrida pozostaje więc wierny zarówno temu, co głosił w czasach wczesnej dekonstrukcji „strategicznej", jak i swoim późniejszym poglądom, bo – jak często podkreślał – chodziło mu zawsze o wyrwanie się z zamkniętego kręgu języka jako kategorii tradycyjnej filozofii i teorii oraz otwarcie się na to, co przychodzi – na zdarzenie i doświadczenie. Wiedzę o literaturze po roku 2000 określa więc hasło „powrotu do życia" – jak głosi tytuł rozdziału podsumowującego rozmowy, również autorstwa Johna Schada. Hasło to jest poniekąd także odpowiedzią na pytanie „po co się interpretuje?", a w odpowiedzi tej zdają się pobrzmiewać dobrze znane echa filozofii hermeneutycznej. W szczególności zaś – idea interpretowania jako aktywności określającej kondycję człowieka, uzasadniającej jego bycie-w-świecie, czy też, jak chętniej mówią nowsi teoretycy – nadającej sens jego uczestnictwu w zróżnicowanych praktykach życia codziennego.

O ile wspomniana poprzednia książka Terry'ego Eagletona była historycznym przeglądem najważniejszych doktryn XX wieku i adresowana była do wszystkich zainteresowanych, o tyle obecna dedykowana jest już konkretnie adeptom i zwolennikom teorii kulturowej[58]. Efektowne hasło: „po Teorii" nie oznacza jednak bynajmniej dla niego powrotu do stanu jakiejś preteoretycznej niewinności (bo to jest oczywiście niemożliwe[59]), ale właśnie – otwarcie tradycyjnej, monolitycznej teorii na praktyki społeczne i kulturowe. I choć – jak zauważa autor *After Theory* już na samym początku – złoty wiek teorii kulturowej mamy już za sobą, to jednak warto iść dalej drogą, którą zapoczątkowało literaturoznawstwo amerykańskie po poststrukturalizmie. Za duchowych patronów obecnej sytuacji w teorii uważa Eagleton zwłaszcza Jacques'a Lacana, Louisa Althussera, Claude'a Levi-Straussa,

57/ *life. after. theory*, s. 27. Chodzi tu o koncepcję „tekstu ogólnego" – formuły wyrażającej w języku wczesnego Derridy „sposób istnienia tego, co rzeczywiste". Zob. na ten temat np. R. Nycz *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, IBL, Warszawa 1983, s. 43, oraz M.P. Markowski *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio F, Homini, Bydgoszcz 1997, zwł. s. 188-199.

58/ T. Eagleton *After Theory*, Basic Books, New York 2003. Warto przypomnieć, że książka pod analogicznym tytułem została wydana już wcześniej – mam tu na myśli pracę T. Doherty, *After Theory* z 1996 roku (Edinburgh University Press, Edinburgh). Na ten temat zob. także: *Beyond Poststructuralism.The Speculations of Theory and the Experience of Reading*, ed. by V. Harris, Pensylwania State University Press, New York 1996 oraz *Post-Theory. New Directions in Criticism*, ed. by M. McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.

59/ *After Theory*, s. I.

Rolanda Barthes'a i Michela Foucault, a także Raymonda Williamsa, Luce Irigaray, Pierre'a Bourdieu, Julię Kristevą, Jacques'a Derridę, Hélène Cixous, Jürgena Habermasa, Frederica Jamesona i Edwarda Saida. Z ich inspiracji właśnie – podkreśla – kontynuujemy nadal praktykowanie teorii zaangażowanej politycznie i uczestniczącej w aktualnych problemach naszej rzeczywistości. Podobnie więc jak dla Rorty'ego bardzo istotna była rezygnacja filozofii z narcystycznej próżności, tak i dla Eagletona czy uczestników rozmów zamieszczonych w tomie *life. after. theory* sens obecnej teorii i racja jej istnienia sprawdza się w owym możliwie jak najbardziej intensywnym uczestnictwie w życiu i pogłębianiu rozumienia jego rozmaitych przejawów.

Na tytułowe pytanie: „Czy teoria literatury jeszcze istnieje?" można więc ostatecznie odpowiedzieć co najmniej dwojako, zaspokajając, jak sądzę, oczekiwania zarówno najbardziej zagorzałych przeciwników teorii, jak i jej mniej zaprzedanych wrogów. Możemy bowiem powiedzieć, że teoria (w takim rozumieniu do jakiego przyzwyczaiła nas tradycja nowoczesna) już nie istnieje – wyparła ją bowiem w latach ostatnich praktyka interpretacji[60]. Możemy jednak także powiedzieć, że teoria literatury dzisiaj to po prostu otwarty zbiór różnych języków interpretacji, pośredniczących między literaturą i życiem, języków, dzięki którym dokonują się ciągle nowe rekontekstualizacje tekstów literackich.

60/ Przy czym w przypadku tej ostatniej, w związku z nadal obowiązującą tendencją do nieograniczania swobody interpretacji arbitralnymi kryteriami z jednej strony, a zarazem potrzebą uniknięcia skrajnej relatywizacji z drugiej, teoretycy coraz częściej odwołują się do idei „współzawodnictwa" interpretacji w warunkach „wolnej konkurencji", a nawet do „mechanizmów wolnorynkowych" rządzących uniwersum interpretacji, zakładając po prostu, że „dobre" interpretacje przetrwają (podobnie jak wartościowy towar), zaś „złe" niejako w sposób naturalny zostaną usunięte ze sceny. Pobrzmiewają w tej idei oczywiście echa Nietzscheanizmu, a także stale utrzymująca się, zwłaszcza w amerykańskiej teorii literatury, aura liberalna przyniesiona przez neopragmatystów. Pisałam o tym w artykule pt. *Zbawienny konflikt interpretacji*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka", X (XXX), tom pt. *Literatura i konflikty*, Poznań 2003. Zob. też J. Nealon *Deconstruction and/of Competing Interpretations*, w: tegoż *Double Reading. Postmodernism after Deconstruction*, Cornell University Press, Ithaca and London 1993, zwł. s. 174-175. O współzawodniczeniu dyskursów i interpretacji jako jednej z najważniejszych właściwości najnowszej humanistyki mówi także *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, ed. J. Childers and G. Hentzi, Columbia University Press, New York 1995 (hasło: *Poststructuralism*).
O niebezpieczeństwach i utopijności metafor „rynkowych" w myśli ponowoczesnej pisze J. Bailey w książce pt. *Pessimism*, Routledge, London and New York 1988.

Danuta SZAJNERT

Intencja *versus* inwencja. Dylemat etyczny?[1]

W jednej ze scen przedstawionych w *Czarnych kwiatach* autor, opowiadając o ostatniej wizycie, jaką złożył śmiertelnie choremu Chopinowi, przytacza na zakończenie relacji fragment zapamiętanego dialogu:

> potem moment nadszedł, że należało go spokojnym zostawić, więc żegnałem go, a on, ścisnąwszy mię za rękę, odrzucił sobie włosy z czoła i rzekł: „… Wynoszę się!…" – i począł kasłać, co ja jako mówił, usłyszawszy, a wiedząc, iż nerwom jego dobrze się robiło silnie coś czasem przecząc, użyłem onego sztucznego tonu i całując go w ramię rzekłem, jak się mówi do osoby silnej i męstwo mającej: „… Wynosisz się tak co rok… a przecież, chwała Bogu, oglądamy cię przy życiu".
>
> A Chopin na to, kończąc przerwane mu kaszlem słowa, rzekł: „Mówię ci, że wynoszę się z mieszkania tego na plac Vendôme…"
>
> To była moja ostatnia z nim rozmowa, wkrótce bowiem przeniósł się na plac Vendôme i tam umarł…[2]

Oto zdarzenie drobnego i chwilowego – acz zapewne kłopotliwego dla gościa, bo to on zrobił *faux pas* – zakłócenia komunikacji. W pełni przecież umotywowana sytuacyjnie Norwida interpretacja słów Chopina (jako, być może, jakiegoś wariantu *aposiopesis)* okazała się chybiona. I choć wybór ten dotyczył ich skonwencjonalizowanego znaczenia przenośnego, tak samo zgodnego z powszechnym uzusem językowym jak znaczenia słowa „wynosić się" zwane dosłownymi, można chyba zaryzykować twierdzenie, że przyczyną nieporozumienia był tu pewien nadmiar niemal bezwiednej inwencji interpretatora wobec semantycznej intencji jego rozmówcy. Dopisana przez życie i tylko „przepisana" przez Norwida, pointa opowiedzianej przezeń anegdoty – pointa, w której pieczołowite rozdzielenie słów nazywających przenosiny i śmierć nie mogło już zapobiec faktycznemu zrównaniu tego, co oznaczały – wygląda jak nieśmiałe, gorzko-ironiczne usprawiedliwienie owej inwencji.

Inwencja zatem, jak pokazuje ten ładny literacki zapis pewnego doświadczenia, przypominający o tym, co i nam nierzadko się przytrafia w kontaktach językowych z innymi (również w takich, których medium jest pismo) może być niepożądana. Bywa też wszakże, jako warunek swoiście rozumianej odpowiedzialnej lektury, uznawana za bezwzględną wartość o wyrazistym, znowu swoiście rozumianym, nacechowaniu etycznym – tak ujmuje inwencję Jacques Derrida – i wtedy ma (w interpretacji Anny Burzyńskiej) nie odwołać, ale „przekroczyć" i ostatecznie „zastąpić" intencję tego, kto napisał czytany przez nas tekst: „Inwencja w koncepcji Derridy pojawia się w pewnym sensie zamiast intencji"[3].

Zdarzenie nowości, które powinno zadziwiać

Nie sądzę, by można było wskazać jakiegoś pojedynczego fundatora nowoczesnego dyskursu interpretacyjnej inwencyjności zwróconego przeciw intencji[4]. Rozmaite wątki takiej krytyki obecne były od bardzo dawna w teoriach kwestionujących prawomocność wszelkich stabilizujących i/lub rozjaśniających znaczenie zasad interpretacji i projektach tyczących krytyki literackiej, choć nie od razu łączono je z uzasadnieniami etycznymi[5]. Pomysłowość czy odkrywczość interpre-

1/ Rozszerzona wersja referatu wygłoszonego na konferencji *Filozofia i etyka interpretacji* (Toruń, 16-18 maja 2005), zorganizowanej przez Instytut Filozofii UMK.

2/ C. Norwid *Czarne kwiaty*, w: tenże *Pisma wszystkie,* zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. 6, *Proza*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 179.

3/ A. Burzyńska *Lekturografia. Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, „Pamiętnik Literacki" 2000 z. 1, s. 62.

4/ W książce *The Matter of the Facts: On Invention and Interpretation* (Stanford 2004) M. Tamén przypisuje inwencji (której teorię wywodzi z Kantowskiej pierwszej *Krytyki* czy raczej z niepełnego usatysfakcjonowania Kanta jej rezultatami) bardziej aktywną niż interpretacji rolę w konstytuowaniu „faktów", uchodzących za obiekty niezależne od interpretacji, sugerując, że sama interpretacja nie miałaby takiej mocy. To, co uważamy za rzeczywistość, jest wspólnym wytworem inwencji i interpretacji. Na temat historii *inventio* retorycznej i współczesnych aplikacji tej kategorii w koncepcjach poststrukturalistycznych, postmodernistycznych i w obrębie studiów kulturowych, zob. J.M. Lauer *Invention in Rhetoric and Composition*, Parlor Press, WAC Clearinghouse, West Lafayette, IN 2004.

5/ Trzeba tu choćby wspomnieć, że wyraźne, niedeontologiczne zaplecze etyczne ma Nietzscheańska koncepcja interpretacji. „Interpretacja […] u Nietzschego – pisał M.P. Markowski (*O dekonstrukcji*, w: tegoż *Anatomia ciekawości*, WL, Kraków 1999,

tacji wiązano zazwyczaj z tym, co uważano za już istniejące w obiektywnej materii tekstu dynamizowanej przez zmienne konteksty lektury. Wedle Derridy do takiego „odsłaniającego odkrywania" czy „ujawniania" sprowadzało się „archaiczne" rozumienie inwencji, dające się wywieść z *De Inventionae* Cycerona i obowiązujące do początków wieku XVII. Później „zaczęto mówić o inwencji jako wytwórczym odkrywaniu instrumentarium, które w szerokim znaczeniu można by nazwać technicznym, techno-naukowym lub techno-poetyckim"[6]; tutaj jest miejsce dla różnorakich technik czytania czy procedur analitycznych. Pierwszeństwu – „od zawsze" związanemu z pojęciem inwencyjności z racji jednorazowości aktu inwencji – towarzyszy, w przypadku wytwórczych odkryć czy wynalazków, możliwość powtarzania, upublicznienia, instytucjonalizacji. Ich efekty, czyli owe „instrumentaria", które „mogą składać się albo z prostych lub skomplikowanych narzędzi, albo też z procedur wypowiedzeniowych, metod, formuł retorycznych, gatunków poetyckich, stylów artystycznych", muszą być dostępne „poza miejscem inwencji dla rozmaitych podmiotów, w różnych kontekstach". Taki status czyni inwencję podatną na upolitycznienie – poddanie „zaprogramowanemu obrachunkowi" (P, s. 95-96), czynienie przewidywalną.

W pełnych koniecznej inwencji rozważaniach na temat tego „zawsze" związanego „z człowiekiem jako podmiotem" zdarzenia „nowości, które powinno zadziwiać", Derrida zastanawiał się,

s. 240) – nie jest niewinna, lecz ujawnia hierarchię wartości interpretatora oraz kilka podstawowych pytań: kto, dlaczego, w jakim celu interpretuje, przeciwko komu i z kim". Kiedy Nietzsche krytykował myślenie reaktywne i postulował, by „unikać położeń i warunków, w których by się było skazanym swoją «wolność», swoją inicyatywę niejako zawiesić i stać się czystym *reagens*" (*Ecce Homo. Jak się staje – Kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1989, I, § 8, s.42), kiedy komenderował: „Autor ma usta zamknąć, skoro dzieło jego usta otwiera", kiedy wreszcie wyrokował: „Dobrzy czytelnicy czynią książkę coraz lepszą, czytelnicy źli czynią ją klarowniejszą" (*Zdania i myśli różne*, w: tegoż *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, arcyludzkie, część druga)*, przeł. K. Drzewiecki, bis, Warszawa 1994, § 140, s. 86 i § 153, s. 93), bronił rzetelnego filologicznie, ale aktywnego, twórczego, inwencyjnego czytania przeciw lekturze prointencyjnej (zob. też M.P. Markowski *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 227-237). Z problematyką etyczną wyraźnie łączy kwestię inwencji D. Attridge (zob. *The Singularity of Literature* (zwłaszcza rozdziały: II – *Originality and invention*, III – *Inventive language and the literaly event* i VIII – *Responsability and ethics*), Routledge, London and New York 2004 oraz tegoż *J.M. Coetze and the Ethics of Reading: Literature in the Event*, University of Chicago Press, Chicago 2004 (w tej książce Attridge nie izoluje inwencji od autorskich intencji i rozważa nie tylko kwestię odpowiedzialnej lektury, ale też problem odpowiedzialności etycznej usytuowanego w konkretnym miejscu i czasie twórcy).

6/ *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, w : *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1997, s. 91-93 (fragmenty *Invention de l'autre*, w: J. Derrida *Psyché*, *Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987). Kolejne cytaty lokalizuję w tekście, po skrócie P.

dlaczego słowo „inwencja", słowo klasyczne, zużyte, znoszone, przeżywa dziś swego rodzaju odrodzenie, odkrywa przed sobą nowy sposób życia? […] „Należy być odkrywczym": nie tworzyć, wyobrażać sobie, wytwarzać, ustanawiać, lecz przede wszystkim być odkrywczym. […] I dlaczego to pragnienie odkrywczości […] pozostaje współczesne doświadczeniu zmęczenia i wyczerpania, zmierzając do zniesienia jawnej sprzeczności między dekonstrukcją a inwencją. (P, s. 90, 88)

I chociaż, oczywiście, nie odpowiedział wprost na postawione przez siebie pytania, można chyba przyjąć, że (w jego wpływowym projekcie) aktualną karierę, odkrycie czy raczej ciągłe odkrywanie na nowo, nowy „sposób życia" poza zaprogramowaną z zewnątrz polityką i ekonomią odkrycia, zawdzięcza inwencja karierze innej kategorii, czyli – zabsolutyzowanej i uświęconej zwłaszcza przez myśl Lévinasa[7] – inności. Jakoż to inwencję właśnie uznał Derrida za warunek konieczny odpowiedzialnej odpowiedzi na to, co inne. Inność czy (całkiem) Inny, jako pojęcia *par exellence* etyczne, zdają się użyczać inwencji swojej etycznej aury. *Alter ego* (Inny, który mówi o sobie „ja") albo tekst czy dzieło Innego domaga się (dekonstrukcyjnej) inwencji, bo ma ona moc otwierania czytającego na możliwą co prawda do zaistnienia i dostrzeżenia jedynie w polu tego, co powtarzalne, ogólne, wspólne, ale niezbywalną niepowtarzalność i jednostkowość[8] owego dzieła, czyli na odmienność od tego, co już znane. W zdarzeniu lektury inwencja przeciwdziała zatem zawłaszczeniu Innego i jego inwencji (zamknięciu ich w granicach tego samego), a zarazem wspomaga transformację naszych dotychczasowych przeświadczeń o innych i o sobie, dzięki której, za sprawą przynajmniej częściowej asymilacji ich inności, sami stajemy się inni.

Z niektórych interpretacji „heterologicznej" myśli Derridy można wysnuć wniosek, że za najpełniejszą i bodaj najpełniej angażującą inwencję manifestację etycznego stosunku do inności autor *Psyché* uznaje napisanie nowego, własnego tekstu – różnego rzecz jasna od czytanego i w ten m.in. sposób oddającego tej inności sprawiedliwość. „Czyta się po to, […] aby napisać własny tekst. Lektura jest więc w tym sensie przede wszystkim przestrzenią dla «inwencji» ciągle na nowo uaktywnianej przez czytane teksty"[9]. Wartością jest to, co pozwala żywić nadzieję (jakkolwiek by była złudna), że można się wymknąć władzy instytucji – powtórzenia, lekturowych nawyków, wspólnotowych konwencji czy reguł, których przestrze-

7/ Któremu Derrida przyznawał, mimo znaczących różnic tyczących owej, nie do końca przezeń akceptowanej, absolutyzacji stosunku między innym a tym samym, miejsce uprzywilejowane i z którym prowadził bodaj najważniejszy w całej jego twórczości dialog filozoficzny, począwszy od *Violence et Métaphisique, essai d'Emmanuel Lévinas* z 1964 roku po *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Galilée, Paris 1997), książkę powstałą już po śmierci autora *Éthique et Infini*.

8/ Zob., co pisze na ten temat D. Attridge (*Singularity*, w: *The Singularity of Literature…*), w rozumieniu etycznego czytania najwierniej bodaj podążający tropem wskazanym przez Derridę.

9/ A. Burzyńska *Lekturografia…*, s. 62.

gania domaga się, zdecydowanie różna od niekonkluzywnego czytania, tradycyjna onto-hermeneutyczna interpretacja. Wartością (etyczną) jest zatem to, co kreatywne, a tym samym „kreacjogenne", bo animujące kolejne zdarzenia „lekturopisarstwa"[10].

Konfrontując rozproszone w rozmaitych tekstach, „podwójne, rozdzielone, pozornie sprzeczne"[11] uwagi Derridy na temat intencji z wyjaśnieniami, jakimi opatrywali je różni komentatorzy, można zacząć przypuszczać, że jedną z przyczyn jej usytuowania poza przestrzenią inwencji, mogłaby być przede wszystkim redukcyjna koncepcja[12], wedle której intencja jest tym jedynie, co dane na powierzchni tekstu jako autorska deklaracja, nieuchronnie samodekonstruująca (destabilizująca) się za sprawą jego retorycznych mechanizmów. W tej sytuacji inwencja nie miałaby rzeczywiście pola do popisu. W grę wchodzą też jednak tradycyjne psychologiczne rozumienia intencji[13].

10/ Sprowadzanie subtelnych rozważań Derridy do paru myśli „płaskich jak uliczny chodnik" (w ten sposób charakteryzowała zdolności refleksyjne swego męża Emma Bovary) jest z pewnością naganne. Dokładnie i wnikliwie pisali u nas na temat usytuowania oraz relacji inwencji i Innego w Derridowskiej teorii i praktyce etycznego czytania: M.P. Markowski (zob. *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, przede wszystkim s. 172-182) i A. Burzyńska (*Lekturografia…* oraz *Krajobraz po dekonstrukcji (cz. 1)*, „Ruch Literacki" 1995 z. 1, s. 80-85).

11/ Por. *Ta dziwna instytucja zwana literaturą…*, s. 216.

12/ Redukcyjna, bo kwestia rozumienia intencji przez Derridę jest o wiele bardziej złożona. Wspominałam o tym w artykule: *Intencja i interpretacja*, „Pamiętnik Literacki" 2000 z. 1, s. 21-23. Więcej na ten temat, zob. A. Burzyńska *Poza intencją*, w: tejże *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 474-480.

13/ Zob. A. Burzyńska *Lekturografia…*, s. 62. W nieco innym sensie inwencja zastępuje intencję w Derridiańskiej (*Niczym szum morza w glebi muszli. Wojna Paula de Mana*, przel. A.Wasilewska, „Literatura na Świecie" 1999 nr 10/11) propozycji lektury okupacyjnych artykułów Paula de Mana. Derrida usiłuje tutaj odkryć to, co de Man „mógł mieć na myśli" i, wbrew własnym deklaracjom, złagodzić jego wypowiedź, odwołując się m.in. do tego, jakie stanowisko zajmował on przed i po ich opublikowaniu, oraz przypisując im w wyniku analizy „wszystkiego, co daje się w tekście odczytać, nawet jeśli ów tekst uważamy za żałosny" (s. 142) sprzeczne z jego jawną wymową, ukryte nonkonformistyczne motywy i intencje. Wywołało to wyraźny sprzeciw D. Carrola (*Pokusa faszyzmu a kwestia literatury: sprawiedliwość, smutek i błąd polityczny (list otwarty do Jacques'a Derridy)*, przel. P. Sommer, tamże, s. 409-410), podzielającego niekwestionowalny pogląd o bezzasadności i niesprawiedliwości dezawuacji całego dzieła i życia (a przy okazji całego ruchu dekonstrukcjonistycznego) na podstawie z pewnością haniebnej, ale względnie krótkotrwałej, młodzieńczej działalności publicystycznej de Mana: „Uważam, że to, co chcielibyśmy, aby de Man wówczas myślał (ja również bym tego pragnął), nie może należeć do […] wielości możliwych interpretacji". Albowiem: „Nie w tym rzecz, co być może myślał […], ale w tym, co rzeczywiście napisał". Wspominam tu o tym dlatego, że „zwrot etyczny" w dekonstrukcji bywał łączony właśnie ze

Do etycznego namysłu nad czytaniem literatury zachęca też Richard Rorty, mający ją zresztą w podobnej jak Derrida, choć inaczej uzasadnianej estymie. Choć autor *Philosophy and the Mirror of Nature* tak jak Derrida afirmuje etykę twórczości, nie uważa chyba wytwarzania nowych tekstów-odpowiedzi za sprawdzian jakości etycznej naszych kontaktów z literaturą. Czytamy, aby żyć, a nie po to, aby pisać; żyć, rzecz jasna, w zgodzie z imperatywem ciągłej, indywidualnej i społecznej autokreacji, której literatura właśnie dostarcza najcenniejszych impulsów. Rorty – jak Marta Nussbaum[14] i jak, jego zdaniem, wszyscy czytający – instrumentalizuje literaturę. Robi to jednak, inaczej niż większość literaturoznawców (profesjonalistów), z ostentacyjną premedytacją. Niektóre dzieła poetów, a zwłaszcza powieściopisarzy, uważa za doskonałe narzędzie „edukacji sentymentalnej", rozwijającej wyobraźnię, sztukę rozumienia, wrażliwość na cudze cierpienie. Inne – tu należałoby wymienić bodaj najwyżej przez Rorty'ego cenioną samoświadomą, nieprzezroczystą prozę, na przykład taką, jaką uprawiał Nabokov – wspomagają pielęgnowanie postawy ironicznej, warunkującej tworzenie ciągle nowych form tożsamości i (auto)deskrypcji oraz nieustanne podawanie ich w wątpliwość[15].

Literatura jest też oczywiście używana do pisania o niej, do prezentowania wyników dokonanych przez nas interpretacji-użyć tekstu. I jeżeli już piszemy (aby żyć), to – jak pamiętamy – wzorem powinni być dla nas „ironista", a nie „metafizyk", „krytyk literacki", a nie „filozof", a jeżeli już filozof, to „budujący", a nie „systematyczny". Zamiast dociekać tego, co dany tekst naprawdę czyni, jaki jest i o czym jest, oraz szukać kolejnych teoretycznych fundamentów naszych rozstrzygnięć, trzeba zatem baczyć, by dokonująca się w interpretacji konstytucja jego znaczenia była interesująca, niepokojąca, inspirująca[16]. Słowem: trzeba sprostać nakazowi innowacji, czyli wynajdywania ciągle „nowych metafor", tworzenia „nowego słownika" lub co najmniej redeskrypcji słowników zastanych, które nie może

„sprawą de Mana" i „sprawą Heideggera", w której Derrida też się wypowiadał (ożywioną na nowo w 1987 roku po publikacji książki Pariasa, *Heidegger et le nasizme*) a w obu tych sprawach kwestia rozstrzygnięć co do intencji analizowanych przez uczestników sporu wypowiedzi jego protagonistów, odgrywa kluczową rolę.

14/ To z tytułu jej rozprawy (*Czytać, aby żyć*, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie" 2002 nr 1/2) zapożyczyłam poręczną formułę określającą cel lektury.

15/ Zob. R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996; tenże *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie" 2002 nr 1/2, s. 58-59.

16/ R. Rorty *Etyka zasad a etyka wrażliwości*. Podane tu przykłady dzieł pełniących tak ważne w wymiarze prywatnym i publicznym funkcje edukacyjne zdają się świadczyć o tym, że dzieła te odznaczają się jednak jakimiś szczególnymi predyspozycjami (w sposób oczywisty są „jakieś" i „o czymś"), a nie, że jako takie zostały jedynie opisane za pośrednictwem arbitralnie dobranego kontekstu. Rorty zapewne zgodziłby się z obserwacją, że *Bracia Karamazow* na przykład niewiele zdziałali w „ukazaniu białym, co czynili czarnym", a *Chata wuja Toma* nie pokazała „zwyczajnym ludziom krzywdy wyrządzanej gejom" (s. 58).

się obyć bez inwencji przedmiotowej (przedmiotu nie sposób oddzielić od jego opisu, ale opisy – co brzmi znajomo – nie „wytwarzają" przedmiotów, choć też ich nie „znajdują") i zarazem podmiotowej (*self-invention*), rozumianej jako nieprzerwana kreatywność, pomysłowość, wynalazczość.

Jaki jest wobec tego stosunek Rorty'ego do autora i jego intencji? R. Shustermann uważa (i nie jest w tym odosobniony), że negatywny: zdecydowanie promujący odczytania „nieautorskie"[17]. Nie jestem pewna, czy Rorty'emu rzeczywiście chodzi o przedkładanie takich odczytań nad odczytania proautorskie. Ważnym aspektem jego koncepcji jest raczej niezgoda na uprzywilejowanie któregokolwiek spośród kontekstów, w jakim czytelnik zechce umieścić tekst, radośnie i twórczo używa go do własnych celów, a nie – dąży do odkrycia zdeponowanej w nim jakoby „prawdy". Przywołanie kontekstu autorskiego byłoby zatem jedną z wielu równouprawnionych, zróżnicowanych ze względu na rozmaitość tych celów, dróg ich realizacji. Nie posiada on jednak, uznawanej przez krytykę „metodyczną", obiektywnej wartości. Jej miarą jest jedynie ewentualna przydatność owego kontekstu do takiego opisu tekstu w danym akcie jego użycia, że opis ten sprawi, iż lektura zaowocuje zmianą naszych celów, naszego życia, nas samych. Oto zadania krytyki niemetodycznej, „natchnionej", inspirującej. „Szacunek tego rodzaju krytyki do autora czy tekstu nie jest sprawą uszanowania *intentio* czy wewnętrznej struktury"[18]. Nie znaczy to, pisze Andrzej Szahaj,

> że Rorty wyklucza możliwość dokonywania takich interpretacji tekstu, które starałyby się zbliżyć do hipotetycznych intencji autora, na przykład przez osadzenie tekstu w kontekście epoki, w której powstał. Przeprowadzenie takiej operacji nie zbliża nas jednak ani na jotę do uchwycenia jakiegoś jego obiektywnego znaczenia, czekającego tylko na swe ujawnienie.[19]

Nie zbliża przede wszystkim dlatego, że ów kontekst i autorskie intencje to także wytwór interpretacji.

17/ R. Shusterman *Interpreting with Pragmatist Intentions*, w: *Intention and Interpretation*, ed. by G. Iseminger, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 167.

18/ R. Rorty *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco i inni *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996, s.106; zob. też tegoż *Philosophy without Principles*, w: *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W.J.T. Mitchell, University of Chicago Press, Chicago 1985. Do myślenia daje, związana z tymi kwestiami, następująca uwaga S. Colliniego (*Wstęp: Interpretacja skończona i nieskończona*, w: *Interpretacja i nadinterpretacja*): „Pozostaje zagadką, w jaki sposób rzeczy, które nie posiadają swej własnej «natury», lecz tylko są tak opisywane, aby odpowiadały naszym celom, potrafią niekiedy stawić opór tym celom, i to opór tak silny, że skutkujący zmianą systemu priorytetów i celów czytelnika" (s. 15).

19/ A. Szahaj *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 80.

Trzeźwe rytuały odbioru

Z pewnością nie sposób dziś – po Nietzschem, po Heideggerze i Gadamerze czy Lyotardzie, a zwłaszcza po narratywistycznych filozofiach historii – zapomnieć o granicach mówienia o restytucji przeszłości. Nie sposób też jednak zapomnieć o deklarowanym również przez niektórych narratywistów zwrocie ku rzeczywistości historycznej – związanym zapewne w dużej mierze ze zjawiskiem opisanym ostatnio jako paradoks odwróconego pozytywizmu[20] i z podniesionym przez ich oponentów problemem negatywnych implikacji etycznych narratywizmu, interpretacjonizmu czy radykalnego konstruktywizmu[21].

> Czasowy, historyczny kontekst znaczenia, jego możliwych do wyrażenia i przywołania form, jest integralnie związany z naszymi możliwościami recepcji i responsu. Bez wątpienia, prawidłowe rozpoznanie i wykorzystanie tego kontekstu jest zawsze problematyczne […]. Wiedząc o tym, rozpoznając na każdym kroku częściowo fikcyjną naturę wszelkich dowodów historycznych (ich własną, poddającą się dekonstrukcyjnemu działaniu tekstowość), mimo wszystko przyjmujemy zawarte w nich objawienie.[22]

To melancholijne skądinąd stanowisko Georga Steinera, podejrzliwego, łagodnie i nawiasem mówiąc, wobec wszelkich form „pasożytniczego", „wtórnego dys-

20/ Zob. J. Tokarska-Bakir *Syn marnotrawny, dziesięć lat później*, „Teksty Drugie" 2005 nr 4.

21/ Na przykład przez przeciwnego zrównywaniu narracji i fikcji Ch. Norrisa (zob. *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2000; *Nowoczesność/ponowoczesność – punkty interwencji. Z Christopherem Norrisem rozmawia Tetsuji Yamamoto*, „Nowa Krytyka" 2003 nr 13), który w centrum swojego dyskursu krytycznego sytuuje, podobnie zresztą jak inni oponenci „relatywizacji" historii, stosunek do „kłamstwa oświęcimskiego". H. White stwierdził kiedyś (cyt. za E. Domańska, *Wokół metahistorii*, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2000, s. 9): „Historia jest praktyką rządzoną fantazmatycznym stosunkiem do przeszłości i dlatego ma więcej wspólnego z etyką niż epistemologią". Norris przekonuje, że niepodobna mówić o etyce w oderwaniu od kwestii poznania i prawdy (niemającej nic wspólnego z inkryminowaną Prawdą platonistów, ale też niesprowadzalnej do poziomu lokalnego li tylko konsensusu). Zob. też: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002; F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Universitas, Kraków 2004. Na ewentualne „niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z odebraniem prawdzie statusu transcendensu, również niebezpieczeństwa o charakterze etyczno-politycznym" zwracał też uwagę A. Szahaj (*Ironia i miłość…*, s. 33).

22/ G. Steiner *Obecności*, w: tegoż *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, Instytut Kultury i słowo/obraz terytoria, Warszawa–Gdańsk 1997, s. 136-137. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie O.

kursu" interpretacyjnego, przemawia do mnie silniej niż radykalny konstruktywizm czy radykalny sceptycyzm historyczny.

> Kiedy spotykamy się z głosem przemawiającym z przeszłości, wiemy, że język, konwencje formalne, aura konotacji i referencji różnią się od naszych. Trzeba się ich, w mniejszym lub większym stopniu, nauczyć, sprawdzić je „w słowniku". Ody pindaryjskiej i powieści realistycznej, mimo że obie mogą najgłębiej zamieszkać w naszej obecnej, osobistej egzystencji, nie da się usłyszeć w tym samym performatywnym rejestrze. (O, s. 138)

Nie da się, warto dodać, jeśli rzeczywiście chcemy „usłyszeć" odę pindaryjską. Przestrzegając przed lekceważeniem psychoanalizy, dekonstrukcji, poststrukturalistycznych impulsów czasu, który nastąpił „po-Słowie", Steiner w sposób staroświecki, acz niezwykle przekonujący głosi, że warunkiem rzeczywistego spotkania z „rzeczywistymi obecnościami" wiersza, poematu, powieści – a nie ich prawomocnej, adekwatnej interpretacji – jest filologiczna *cortesia*. Chodzi o „takt", o „kurtuazję percepcji": leksykalną (sprawiającą, że „zamieszkujemy w wielkich słownikach", bowiem „w trzeźwych rytuałach odbioru […] leksykon jest, dosłownie […], pierwszym zawierzeniem"; O, s. 129-130), gramatyczno-retoryczną i semantyczną. Sprawa dotyczy zatem molekuł języka oraz historycznej, lokalnej retoryki i semantyki tekstu. „Ponownie pojawia się *cortesia* – pisze Steiner – nakazująca percepcji złożenie hołdu zdrowemu rozsądkowi, choć zawsze pełna skrupułów świadczących o głębokiej niepewności" (O, s. 141) w związku z limitowaną ufnością pokładaną w przypominającym „pole minowe" (O, 139) autorskim kontekście historycznym, biograficznym i intencjonalnym. I chociaż „akty recepcji i zrozumienia są w pewnym sensie fikcjami uporządkowanej intuicji, mitami rozumu, ta prawda nie usprawiedliwia odrzucenia intencjonalnego kontekstu" (O, s. 144).

Mimo mnożonych przez Steinera skrupułów w stosunku do intencjonalności (czy raczej intencyjności), wydaje się, że ubezpieczający przed błędami wynikającymi ze zwykłego nieuctwa, ale też powściągający nadmierną inwencję takt[23] dotyczy, w jego projekcie, który śmiało można nazwać projektem etycznego czytania, tyleż materii poszczególnego tekstu – rzetelnego obchodzenia się z tekstem i „oddawania mu sprawiedliwości" – co autora, decydującego o nieredukowalnej tego tekstu jednostkowości i inności. Choć pojęcia taktu, kurtuazji zostały w tym projekcie przedefiniowane tak, by można było za ich pomocą charakteryzować pożądany standard lektury związany przede wszystkim z respektem dla filologii,

23/ Wymagający wszak, wedle T. Adorna (*W sprawie dialektyki taktu*, w: tegoż *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukaszewicz, posł. M.J. Siemek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 34-35) „niemożliwego pojednania między nieusankcjonowanymi roszczeniami konwencji i niepohamowanymi roszczeniami indywiduum". O poświęconych taktowi rozważaniach Adorna, G. Simmla i H. Plessnera mówiła na konferencji A. Zeidler-Janiszewska w referacie *Interpretacja a poczucie taktu*.

to przecież zachowały one pamięć o swoim pierwotnym kontekście. Taktownie lub nietaktownie zachowujemy się tylko wobec innych ludzi, a nie wobec rzeczy. Zachowanie takie ponadto można ujmować w kategoriach moralnych. Jakoż stowarzyszone z taktem: przyzwoitość, uprzejmość, delikatność, wyczucie, życzliwość, lojalność, to przymioty mieszczące się w polu działania „etyki wrażliwości".

Wrażliwość intencjonistów

Przywołałam tu opinie Steinera, ponieważ – po pierwsze – uprzytomniają one, że problem kategorialnej i semantyczno-pragmatycznej intencji autorskiej (a nie *intentio operis*) jest nierozerwalnie związany z kwestią interpretacji czyichś wypowiedzi (dzieł), że nie da się go ominąć przez powołanie się na któryś z antyintencyjnych autorytetów i w ten sposób uznać za raz na zawsze rozwiązany i pogrzebany. Po wtóre zaś dlatego, że Steinerowska idea, żeby to właśnie takt uczynić moderatorem aktywności interpretacyjnej – naszego stosunku do tekstu, autora i autorskiego kontekstu – przypomina, iż tym, co ożywia i podtrzymuje nieustające od kilkudziesięciu lat, zwłaszcza w świecie anglosaskim, zainteresowanie owym związkiem intencji i interpretacji[24], jest przede wszystkim jego niewątpliwe, choć nierzadko utajone albo nieuświadomione, z a p l e c z e e t y c z n e, a nie tylko antylogiczna żywotność upiorów esencjalizmu.

Ponieważ gdzie indziej opisałam już wstępnie najważniejsze etapy sporu między intencjonistami i antyintencjonistami, jego głównych skrajnych i umiarkowanych protagonistów i głoszone przez nich racje oraz rozmaite – w tym także moje własne (ówczesne) – propozycje uporządkowania najbardziej newralgicznych kwestii w nim poruszanych (na czele z definicją inkryminowanego pojęcia intencji) i próby wyjścia z permanentnego impasu[25], tutaj skupię się tylko na niektórych etycznych założeniach i implikacjach obu stanowisk.

Argumentem etycznym uzupełnił albo – jak chcą niektórzy jego krytycy – zastąpił pod wpływem krytyki ze strony antyfundamentalistów[26] uzasadnienia teoretyczne swojej idei uprawomocniania interpretacji, przedstawione w *Validity in Interpretation* (1967), czołowy przedstawiciel nowoczesnej hermeneutyki intencji, E.D. Hirsch. W późniejszej rozprawie, *Three Dimensions of Hermeneutics* (1972) przyznał bowiem, że prointencyjna norma zasadności interpretacyjnej „jest […]

24/ W ubiegłym roku ukazała się w USA kolejna książka mu poświęcona: *Art and Intention. A Philosophical Study* (Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford 2005) P. Livingstona. W rozdziale szóstym (*Intention and the Interpretation of the Art*) Livingston zastanawia się nad aksjologicznym wsparciem dla intencjonizmu.

25/ Zob. D. Szajnert *Intencja i interpretacja*…

26/ Zob. S. Fish *Antyfundamentalizm, nadzieja na teorię a nauczanie kompozycji literackiej*, przeł. M. Glasenapp-Konkol (przekład przejrzał A. Szahaj), w: tegoż *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 375.

oparta na preferencji wartości, nie zaś na konieczności teoretycznej”[27]. Sam wybrał praktyczną „etykę języka” bliską tzw. złotej regule[28]. Jej biblijny rodowód nie świadczy tu o szukaniu oparcia w jakimś transcendentalnym ugruntowaniu owego wyboru. Hirschowska „etyka języka” łącząca oczekiwanie respektu dla naszych intencji z szacunkiem dla intencji cudzych to zatem etyka wrażliwości na innych i zarazem troski o siebie[29], a nie absolutystycznych reguł postępowania.

Noël Carrol – animator „zwrotu konwersacyjnego” w dyskusji na temat intencji, zaangażowany również jako „umiarkowany moralista”, jak sam się przedstawia, w propagowanie „zwrotu etycznego” w krytyce[30] – twierdzi, że rozpoznanie celu wpisanych w tekst wyborów i działań rzeczywistego twórcy, a nie tylko „manipulacji konwencjami językowymi”[31], to podstawowe zadanie czytelnika pragnącego „spełnienia konwersacji”, „spotkania”, wytworzenia „komunikacyjnej wspólnoty”[32]. Akcentowanie emancypacji estetycznej odbiorcy, dążącego do jak najpełniejszej satysfakcji, redukuje nasze kontakty ze sztuką do relacji: ja/to. „Usiłuję tutaj bronić idei – deklaruje Carrol – że […] jesteśmy też zainteresowani relacją ja/ty autora tekstu” (AIC, s. 118) i to niekoniecznie tylko ze względu na szacunek dla tegoż autora, a takim hasłem najczęściej szermują, w ślad za Hirschem, intencjoniści. Jako interpretatorzy winniśmy też szacunek samym sobie. Ignorując czyjeś intencje, zastępując je własną inwencją, czyli przydając ustnym i pisemnym wypowiedziom jakichś jakości i wartości przez nie nieposiadanych, sami siebie obsadzamy w roli głupców, stajemy się „umyślnie niedorzeczni” czy „durni z premedytacją” [*wilfully silly*]. Upodabniamy się do admiratorów i współtwórców błyskawicznej kariery ogrodnika Losa z powieści Jerzego Kosińskiego *Wystarczy być*. Zderzenie intencjonalnego sensu dosłownego kwestii wygłaszanych przez bohatera-prostaczka z metaforyczną głębią, jakiej opacznie dopatrują się w jego słowach słuchacze, wytwarza komiczne – a w szerszej perspektywie, odnoszącej się do rozpoznania kondycji postnowoczesnej medialnej kultury, tragikomiczne – efekty. W zaproponowanym przez Carrola uzupełnieniu Hirschowskiej „złotej reguły” można się również dopatrzyć jakiegoś uproszczonego do procedur eliminowania przeszkód na drodze do tzw. autentycznej samorealizacji wariantu etyki „troski o siebie”.

„Konwersacyjny” model interpretacji (konwersacyjną metaforę) przeciwstawia Carrol ontologiczno-estetycznemu redukcjonizmowi i „konsumeryzmowi” czy hedonizmowi. Wytaczane przez reprezentantów tych postaw, absolutyzujące rozbrat między sztuką a życiem argumenty mają uzasadniać fałszywą tezę o koniecznej różnicy między interpretacją dzieł sztuki a interpretacją zwykłych wypowiedzi i działań, gdzie rozpoznanie intencji ich podmiotów uważane jest za standardowy cel komunikacyjno-poznawczy. Świadom oczywistych ograniczeń w budowaniu bliskich analogii między interaktywnymi działaniami uczestników zwyczajnej rozmowy i relacjami łączącymi czytelnika z twórcą tekstu literackiego Carrol obstaje przy twierdzeniu, że do naszych kontaktów ze sztuką „wnosimy zwykłą ludzką dyspozycję do tego, by rozumieć, co inna ludzka istota do nas mówi” i „chcemy rozumieć autorów, nawet jeśli prowadziłoby to do odrzucenia ich punktów widzenia” (AIC, s. 118). Myślę, że tak rozumiany „zwrot konwersacyjny” jest możliwy do zaakceptowania (pod warunkiem pełnej świadomości przenośnego sensu nadanego słowu konwersacja) jako ogólna formuła określająca, pomijane w wielu ujęciach, cele interpretacji[33].

27/ E.D. Hirsch *Trzy wymiary hermeneutyki*, przeł. P. Parlej, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. Henryk Markiewicz, t. IV, cz. 1: *Badania strukturalno-semiotyczne (uzupełnienie). Problemy recepcji i interpretacji*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 136. Zob. też: *Counterfactuals in Interpretation*, w: *Interpreting Law and Literature: A Hermeneutic Reader*, eds. A. Levinson, S. Mailoux, Evanston IL 1988.

28/ Krytykowanej nb. przez Z. Baumana (zob. *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 65-83) właśnie z racji wpisanego w nią jakoby roszczenia do wzajemności.

29/ Z Foucaultowskim *souci de soi* nie ma to oczywiście nic wspólnego.

30/ Zob. *Moderate Moralism*, „British Journal of Aesthetics” 1996 nr 3; tegoż *Sztuka a krytyka etyczna. Przegląd najnowszych kierunków badań*, przeł. J. Zięba, „Teksty Drugie” 2002 nr 1/2. Krytyką etyczną, etyką krytyki, związkami etyki i estetyki interesuje się wielu badaczy opowiadających się po stronie rozmaitych wariantów intencjonizmu. Zob. m.in.: *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection*, ed. J. Levinson, Cambridge University Press, Cambridge 1998; M.M. Eaton, *Aesthetics: The Mother of Ethics?*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1977 nr 4.

31/ Zob. N. Carrol *Art, Intention and Conversation*, w: *Intention and Interpretation*, ed. by G. Iseminger, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 112. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie AIC.

32/ Zbliżony pogląd prezentował przed wielu laty F. Cioffi *Intention and Interpretation in Criticism*, w: *On Literary Intention. Critical essays*, ed. by D. Newton-de Molina, Edinburgh Universiti Press, Edinburgh 1976 (artykuł po raz pierwszy ukazał się w 1965 r.). Aprobatę stanowiska Carolla deklarowali m.in.: M.M. Eaton *Intention, Supervenience, and aesthetic Realism*, „British Journal of Aesthetics” 1998 nr 3; D. Davies *Artistic Intention and the Ontology of Art.*, „British Journal of Aesthetics” 1999 nr 2, s. 151; G. Iseminger *An Intentional Demonstration?*, w: *Intention and Interpretation…*

33/ Posługujący się pojęciem rozmowy, dialogu H.G. Gadamer odnosi je zasadniczo do relacji czytelnika z tekstem, a nie z jego autorem. Jednakże w powstałym w 1987 roku eseju *Hermeneutics and Logocentrism* (w: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer, State University of New York Press, Albany 1989, s. 123) wyznawał: „Zagadnienie «intentio auctoris» […] od dłuższego czasu szczególnie zajmowało moją uwagę”. Skupienie nad nim zaowocowało pewną zmianą stanowiska wypracowanego przez tego uczonego w latach wcześniejszych. Por.: D. Weberman (*Gadamer's Hermeneutics and the Question of Authorial Intention*, w: *The Death and Resurrection of the Author?*,

Podstawowe kwestie sporne dzielące intencjonistę od antyintencjonisty „mają charakter raczej normatywny, a nie empiryczny" orzekł przed laty Göran Hermerén[34] i trudno się z takim rozpoznaniem, dodatkowo problematyzującym roszczenia do bezwzględnej ważności formułowanych w ramach sporu tez, nie zgodzić. Źródeł nierozstrzygalności okołointencjonalnych dyskusji upatrywał ten badacz – jak przypuszczam – w czymś, co można by określić jako odznaczającą się szczególną wyrazistością, nieuchronną tendencyjność (absolutne nieprawdopodobieństwo neutralności) ujawniających się w nich, w mniejszym lub większym stopniu zindywidualizowanych, norm i preferencji badawczych. Ich zaplecza doszukiwać się można, z jednej strony, w pryncypialnej ufności w obowiązujący układ pozornie obiektywnych, ogólnych, wypracowanych na gruncie najbardziej ekspansjonistycznych i wpływowych dwudziestowiecznych teorii, twierdzeń o istocie i sposobach poznawania literatury, z drugiej zaś – w postawach propozycjonalnych, dotyczących kwestii egzystencjalnych, kulturowych, społecznych i etycznych właśnie, których związek z literaturoznawstwem czy estetyką nigdy nie jest bezpośredni. Nie zwalnia to oczywiście, wedle Hermeréna, z obowiązku argumentowania na rzecz tez, z którymi się identyfikujemy – na przykład na rzecz tezy o uprzywilejowaniu etycznym autorskiego kontekstu interpretacji – tj. „racjonalnej obrony takiego podejścia do literatury, które uważane jest za owocne i przynoszące spodziewane korzyści"[35]. I nie ma to nic wspólnego, warto dodać, z tendencją do totalizacji czy uniwersalizacji naszego stanowiska: z nadmiernie już demonizowaną teoretyczno-interpretacyjną przemocą, represją, opresją, zniewoleniem.

Byłoby oczywiście nadużyciem sprowadzanie całego sporu wokół intencji autorskich do antagonizmu między intencjonistami a inwencjonistami. Jednym z ważniejszych jego etapów była bowiem, na przykład, antynomia idei intencjonistycznych i autonomistycznych, w zasadzie nieangażujących zjawisk określanych terminem inwencja. Ten etap nazwać można źródłowym, ponieważ żeby go scharakteryzować, trzeba sięgnąć do tekstów ojców-założycieli pro- i antyintencyjnego dyskursu. Chodzi rzecz jasna o słynny, opublikowanyy w 1946 roku w „Sewanee Review", esej M.C. Beardsleya i W.K. Wimsatta, zatytułowany *Błąd intencyjności.* Z tekstu tego wyczytano tezę o zasadniczej niedostępności intencji ulokowanych przecież w umysłach twórców, a więc rozumianych jako stany lub zdarzenia mentalne, minione epizody z życia psychicznego twórcy, oraz o równie zasadniczej zbędności wiedzy o tychże intencjach i o deklarowanych autorskich zamiarach dla sądów o znaczeniu i wartości dzieł literackich. Jakoż fetyszem była wtedy obiektywna semantyka zamkniętego, zdekontekstualizowanego, absolutnie autonomicznego tekstu. Ten najbardziej bodaj rozpowszechniony pogląd, który zresztą otwierał pole do rozważań o takim strukturalistycznym konstrukcie, jakim jest intencja tekstu, nie przeszkadzał, o dziwo, w ferowaniu wyroków, że psychologicznie rozumiane intencje, o których nic wszak nie wiadomo, bo są niepoznawalne, muszą być banalne i prymitywne, słowem – zupełnie nieinteresujące.

ed. by W. Irwin, Greenwood Press, Westport CO–London 2002, s. 58; J.M. Connoly *Gadamer and the Author's Authority: A Language-Game Approach*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1986 nr 2(44); T. Burhanettin *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch*, Council for Reasearch in Values and Philosophy, Washington D. C. 1998) uznał je za nieintencjonistyczne, w odróżnieniu od antyintencjonistycznego, ponieważ wg Gadamera „Intencja autora ma do odegrania ważną rolę heurystyczną i ściśle [*narrowly*] regulatywną, ale nie jest to rola decydująca o znaczeniu tekstu" literackiego. Odniesienia do przypuszczalnych intencji twórców oraz ograniczenia roli interpretatora i jego horyzontu wymaga natomiast adekwatny odbiór tekstów naukowych, filozoficznych, politycznych, niektórych prawniczych, prywatno-diariuszowych, epistolarnych itd. (Zob. H.-G. Gadamer *Text and Interpretation*, w: *Dialogue and Deconstruction*…). Jest to rozróżnienie podtrzymywane przez większość antyintencjonistów.

34/ *Intencja a interpretacja w badaniach literackich,* przel. B. Fedewicz, „Pamietnik Literacki" 1977 z. 4, s. 364.

35/ Tamże, s. 381.

Relacyjność intencji

Przeciwwagę dla naiwnych, według ocen formułowanych na gruncie nowoczesnego intencjonizmu, psychologicznych czy mentalistycznych ujęć lansowanych przez autonomistów, stanowi „postwittgensteinowskie" – tekstowo-sytuacyjne, instytucjonalno-relacyjne usytuowanie intencji autorskich, a w konsekwencji znaczenia dzieła, wiązane przez niektórych zwolenników takiego ich rozumienia ze stanowiskiem estetycznego realizmu, definiowanego nie metafizycznie, lecz epistemologicznie. W grubym uproszczeniu polegać by ono miało na łączeniu tego, co uważa się za własność tekstu, z postawami propozycjonalnymi i praktykami wspólnoty (z praktyką sztuki na czele), z której wywodzi się twórca[36]. Propozycję takiego rozumienia intencji wyłonić można z „gramatycznych" analiz przeprowadzonych przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*[37].

> Czy […] pełny kształt zdania nie był zamierzony np. już na jego początku? Czyli, że było ono już w moim umyśle zanim zostało wypowiedziane! […] Tu jednak znowu wytwarzamy sobie błędny obraz „intencji", tzn. obraz użycia tego słowa. Zamiar jest osadzony w sytuacji, w ludzkich zwyczajach i instytucjach. Gdyby nie było techniki gry w szachy, to nie mógłbym zamierzać grać w szachy. O ile forma zdania jest z góry zamierzona, to jest to możliwe dzięki temu, że umiem mówić po niemiecku.[38]

36/ Zob. M.M. Eaton *Intention, Supervenience, and aesthetic Realism*…

37/ Zob. N. Carrol *Art, Intention and Conversation*…; C. Lyas *Wittgensteinian Intentions*, w: *Intention and Interpretation*…

38/ L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, § 337, s. 156. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie DF.

Kiedy powołujący się na Wittgensteinowskie inspiracje Clifford Geertz przypomina podstawowe tezy niemal powszechnie dziś podzielanej idei o społecznej konstrukcji znaczenia, podkreśla dobitnie, iż „w postaci poddających się interpretacji znaków" może ono

> zaistnieć jedynie w polu gier językowych, dyskursywnych wspólnot, intersubiektywnych systemów odniesienia, sposobów wytwarzania świata; że wyrasta ono w konkretnym układzie społecznych interakcji, w którym coś jest czymś dla jakiegoś ty i jakiegoś ja, a nie w jakiejś tajemnej komorze usytuowanej w głowie i że ma ono na wskroś historyczny charakter, że jest uformowane przez potok zdarzeń…[39]

Niepodobna zatem, by dla „jakiegoś ty" autorskiego „coś" mogłoby być „czymś" poza konkretnym, historycznym układem owych „społecznych interakcji". *Sprachspiele* (całości złożone „z języka i z czynności, w które jest on wpleciony" – DF, s. 12 – wykraczające poza język, nierozgrywające się w jego wnętrzu, tylko przezeń zapośredniczone, a więc stanowiące formy ludzkiej aktywności symbolicznej) są „częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia" (DF, s. 20), stanowią ucieleśnienie czy aspekt historycznych *Lebensformen*, w których zakorzenione są wszelkie indywidualne – a więc i te najsilniej zindywidualizowane – manifestacje kulturowe i artystyczne. Swoistość instytucji literatury, literackich sytuacji i gier językowych (których zasad nie da się wszak sprowadzić do tych, które obowiązują przy grze w szachy) czy względna, właśnie z racji publicznej natury znaczenia (podającej w wątpliwość samo prawdopodobieństwo istnienia języka prywatnego, zawsze uwikłanego w publiczne gry językowe) i rozpoznawalna tylko w relacji do publicznych reguł idiomatyczność wypowiedzi literackiej – nie wykluczają możliwości adaptowania podpowiedzi czy intuicji związanych z Wittgensteinowskim rozumieniem intencji do określenia charakteru jej relacji z tekstem jako nierozłącznej. Intencja nie jest zatem zewnętrznym dodatkiem do tekstu, ponieważ kontekstowych warunków jej organizacji nie daje się oddzielić od form językowo-kulturowych, w jakich się przejawia.

Redeskrypcja stanowiska prointencyjnego w duchu wittgensteinowskim („wywołanym" z interpretacji autorstwa G.E.M. Anscombe'a[40]) ma tylko takie czy aż takie konsekwencje etyczne, że czyni intencję łatwiejszą do przyjęcia, ponieważ uwalnia jej zwolenników od zarzutu, iż są wyznawcami „Humpty-Dumpty's Theory of Language"[41]. Humpty-Dumpty, jak wiadomo, nie żywił najmniejszej wątpliwości co do tego, „kto ma być panem" gry językowej. „Gdy ja używam jakiegoś słowa […] oznacza ono dokładnie to, co mu każę oznaczać… ni mniej, ni więcej"[42] – informował Alicję, sceptycznie usposobioną do jego „teorii" całkowicie uzależniającej znaczenie od intencji zamkniętej „w tajemnej komorze usytuowanej w głowie", z dala od wszelkich historycznych, ponadindywidualnych semantyczno-pragmatycznych konwencji (czy takich choćby form jego względnej stabilizacji, jak częste użycia określonych słów w określonych aktach mowy[43]) sprawdzonych w wielorakich praktykach językowych i grach kulturowych.

Panem intencji nie ma być, w jej zmienionym opisie, niczym nieskrępowana wola autora wypowiedzi, lecz przede wszystkim określone zaplecze kulturowo-instytucjonalne ze swoją konwencjonalną strukturą założeń, zwyczajami, przekonaniami, ograniczeniami (i marginesem swobody – polem dla zgoła niemarginalnej idiomatyczności) tyczącymi tego, co można „mieć na myśli", używając takich a nie innych słów w danym kontekście, sytuacji, w ramach konkretnej gry. Wyłącznie instytucje i kulturowo zdeterminowane kategorie myślenia rządzą, według konstruktywistów-kulturalistów, konstytuowaniem znaczenia w procesie interpretacji. W kręgach literaturoznawczych najbardziej bodaj wojowniczym spośród orędowników tego, bliskiego Rorty'emu, stanowiska jest Stanley Fish, który swój pogląd na relacyjną „naturę" intencji też zapewne wywiódł, *mutatis mutandis*, z tradycji Wittgensteinowskiej.

Zdaniem Fisha nieprawdą jest (rzecz jasna w obrębie tej struktury wspólnotowych przekonań, którymi on sam dysponuje lub raczej, w których dyspozycji pozostaje), „że interpretacja to jedno, a przypisanie intencji to drugie", jako że ustalenie znaczenia tekstu

> jest dokładnie równoważne ustaleniu intencji jego autora, intencji, która nie jest czymś prywatnym, lecz formą konwencjonalnego zachowania umożliwioną poprzez ogólną strukturę przedsięwzięcia. Oczywiście nie znaczy to, że intencja zakotwicza interpretację w tym sensie, że stoi ona poza i kieruje procesem [interpretowania]; intencja, tak jak wszystko inne, jest interpretacyjnym faktem, to znaczy – musi być zinterpretowana. Idzie jedynie o to, że czymś niemożliwym jest *nie*interpretowanie jej i dlatego niemożliwym jest przeciwstawienie jej czy to wytworzeniu, czy też określaniu znaczenia.

39/ Zob. C. Geertz *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekł. i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 99.

40/ Intencjoniści odwołujący się do figury „późnego Wittgensteina" deklarują, iż podążają śladem interpretacji zaproponowanej przez Anscombe'a w *Intention*, (Blackwell, Oxford 1959). Zob. też C. Wright *On Making Up One's Mind: Wittgenstein on Intention*, w: *Logic, Philosophy of Science and Epistemology*, eds. by P. Weingartner and G. Scherz, Wienna 1987; tenże *Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy and Intention*, „Journal of Philosophy" 1989 nr 1.

41/ Zob. m.in: M. Hancher *Humpty Dumpty and Verbal Meaning*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism" 1981 nr 2; W. Irwin *Intentionalist Interpretation. A Philosophical Explanation and Defense*, Greenwood Press, Westport CT 1999, s. 56-58; G. Iseminger *An Intentional Demonstration?*, w: *Intention and Interpretation*…, s. 91; C. Lyas *Wittgensteinian Intentions*…, s. 143-144; T. Leddy *Iseminger's Literary Demonstration and An Alternative*, „British Journal of Aesthetics" 1999 nr 3, s. 235-236.

42/ L. Carrol *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 88.

43/ Za indeksy takich użyć Knapp i Michaels (zob. *The Impossibility of Intentionless Meaning*, w: *Intention and Interpretation*…) uważali słowniki.

Dzieje się tak dlatego, że nie sposób „zrozumieć jakiejś wypowiedzi bez jednoczesnego słuchania lub czytania jej jako wypowiedzi kogoś z bardziej lub mniej specyficznymi troskami, zainteresowaniami, pragnieniami, kogoś posiadającego intencję”[44].

Czy jest to jednak wystarczające uzasadnienie nierozłączności procesów określania/wytwarzania znaczenia i nieodróżnialnej od niego intencji autora tekstu? W sytuacji, gdy zakłada się, że każde znaczenie musi być odczytane jako czyjeś, a ten ktoś jest – powstałym wewnątrz tej samej interpretacji – konstruktem takim samym jak tekst oraz jego źródłowy kontekst i ich własności, nie ma powodu do podawania tego stanowiska w wątpliwość. Nie ma bowiem powodu innego niż metafizyczne przesądy do odróżniania znaczenia intencjonalnego, a więc zawisłego od intencji, które rzeczywisty, historyczny autor mógł żywić w określonej sytuacji, miejscu i czasie, od znaczenia nadanego tekstowi w wyniku – programowo zwróconej przeciw tak rozumianej intencji – lektury aleatorycznej, z premedytacją anachronicznej czy manifestacyjnie modernizującej, podjętej w imię ocalenia tego tekstu przed banalizacją. I to nie tylko z tej przyczyny, że samo pojęcie rzeczywistości jest zależne od tego, co przygodnie uznaje za nią dana interpretacyjna wspólnota. Jakoż przekonanie, że żadnego zbioru „znaków lub dźwięków” nie moglibyśmy postrzegać jako znaczącej wypowiedzi bez założenia o istnieniu jej „posiadającego intencje” autora, sprawia, iż kwalifikacja pewnych sposobów interpretacji jako antyintencyjnych traci rację bytu. Jeśli interpretacja tekstu jest wytwarzaniem znaczenia, czyli intencji, którą trzeba przypisać jakiemuś podmiotowi (a więc też go wytworzyć), to formuła interpretacja antyintencyjna musi zawierać błąd *contradictio in adiecto*[45].

W przywiązanych do idei uprawomocniania interpretacji kręgach akademickich, intencja autora może zostać wykorzystana nawet jako asumpt do rewolucyjnej zmiany w rozwoju „przemysłu” badawczego związanego z jakimś autorem. Nietrudno jest, wedle Fisha, wyobrazić sobie sytuację, w której jedna z subwspólnot reprezentujących stale zmieniającą swoje kanony „instytucję literatury” – przyzwalającą wszak dzisiaj na wykluczane niegdyś odbiorcze sposoby i strategie wytwarzania tekstów – usankcjonuje nieironiczne odczytania *Dumy i uprzedzenia* czy,

44/ S. Fish *Praca w łańcuchu: interpretacja w prawie i literaturze*, przeł. M. Kilanowski, przekład przejrzał A. Szahaj, w: *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 244-245. Zaledwie pozorne jest podobieństwo tej koncepcji do gloszonego przez S. Knappa i W.B. Michaelsa poglądu o identyczności znaczenia tekstu i autorskiej intencji, mimo iż Fish podziela też z tymi autorami sprzeciw wobec wiązania z nią jakiejś teoretycznej korzyści. Swoje wątpliwości co do ich stanowiska wyłuszcza w eseju *Drogą antyformalistyczną aż do końca* (przeł. A. Szahaj, w: *Interpretacja, retoryka…*, s. 146-147), wykorzystując je tylko na potwierdzenie słuszności tezy antyformalistycznej.

45/ Fish co prawda nigdzie tak tego nie nazywa, ale sądzę, że przystałby na proponowaną tu wykładnię jego intencji odnośnie do miejsca i roli intencji w interpretacji.

bezwzględnie wykluczone przez Normana Hollanda[46], „eskimoskie” znaczenia Faulknerowskiej *Róży dla Emilii*. Fish, pozostając na gruncie swoich przekonań, programowo niejako nie jest w stanie potraktować niedopuszczalności interpretacji tego rodzaju tak jak jego przeciwnicy, czyli uznać jej za funkcję tekstu i, ewentualnie, macierzystego kontekstu:

> Jest […] mało prawdopodobne, że ktokolwiek, kto pracuje w przemyśle związanym z Jane Austen, wychodzi od innego założenia niż to, które mówi, że pisarka jest mistrzem ironii. To właśnie z tej przyczyny dojrzał już czas do „odkrycia” przez przedsiębiorczego badacza nieironicznej Austen i można nawet przewidzieć kształt, jaki takie odkrycie przybrałoby. Rozpoczęłoby się od odkrycia nowego dowodu (listu, zagubionego manuskryptu, dzisiejszej redakcji) i dochodziło do wniosku, że intencje Austin były źle zinterpretowane przez pokolenia krytyków literackich. (CC, s. 110)

Okolicznością otwierającą pole dla, wydawałoby się absurdalnej, ale zdaniem Fisha możliwej do pomyślenia i przyjęcia – odmiennej od wszystkich dotychczasowych – wykładni *Róży dla Emilii* również byłoby, na przykład, „odkrycie listu, w którym Faulkner wyznaje, że zawsze wierzył, iż jest przemienionym Eskimosem” (CC, s. 109)[47]. Fish jest gotów przyjąć wstępnie za dobrą monetę to, co inni badacze lekceważą jako „zewnętrzne dowody intencji”, byleby podważyć wartość wszelkich „dowodów” właściwego znaczenia (tak zewnątrz- jak i, tym bardziej, wewnątrztekstowych), którym przysługuje przecież, w jego koncepcji, status kontekstualnych konstruktów interpretacyjnych. Ta kwalifikacja dotyczy również, rzecz jasna, „odnalezionych” wyznań bohaterów opowieści Fisha.

Inny jej protagonista, czyli ów przedsiębiorczy odkrywca nieironicznej Austen czy eskimoskiego Faulknera, właściwie nie musiałby się obawiać gremialnego odrzucenia swojej interpretacji jako nazbyt idiosynkratycznej. O tym, że jakaś konstrukcja znaczenia jest dopuszczalna (*What Makes an Interpretation Acceptable*? to tytuł jednego z rozdziałów *Is There a Texst in This Class?*) rozstrzyga wszakże samo jej powstanie. Można by w takim razie zaryzykować opinię, że określenie inter-

46/ S. Fish *Co czyni interpretację możliwą do przyjęcia*, przeł. A. Szahaj, w: *Interpretacja, retoryka…*, s. 108-111. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie CC.

47/ Za typową dla stanowiska zwalczanego przez Fisha można uznać argumentację Currie'ego, odwołującego się do podobnego przykładu dla podtrzymania tezy, że w świecie fikcji żaden sąd nie może być prawdziwy tylko na mocy intencji jego twórcy niepotwierdzonej przez intersubiektywnie rozpoznawalne wykładniki tekstowe. Arthur Conan Doyle – pisał Gregory Currie (*The Nature of the Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 108) – mógłby np. wierzyć, że nasz świat jest infiltrowany przez przybyszów z kosmosu i chcieć uczynić „dalekiego, kapryśnego i wybitnie inteligentnego” Holmesa „fikcjonalnym reprezentantem tej rasy obcych”, oczekując, że czytelnicy tak właśnie będą tę postać traktować. Jednakże wiadomo, że nawet gdyby Doyle w jakimś oficjalnym czy prywatnym paratekście przedstawił swojego bohatera jako istotę pozaziemską, to taka charakterystyka nie miałaby, w opinii odbiorców, racji bytu dlatego właśnie, że nic w czytanych przez nich powieściach jej nie potwierdza.

pretacja niedopuszczalna to taka sama klasyczna „sprzeczność w przymiotniku" jak określenie interpretacja antyintencyjna. Fish unieważnia przecież, grożące „totalnym i ogłupiającym relatywizmem"[48], działania indywidualnych czytelników, wskazując na nieistnienie jednostkowych kategorii myślenia, widzenia, czytania, rozumienia, które mogłyby podpowiadać jednostkowe strategie czy procedury interpretacyjne. Żaden z tekstów wytworzonych przez czytelnika w aktach nieuchronnej interpretacji nie jest wyłącznie jego tekstem. Każde „odkrycie" nowego znaczenia starych tekstów dokonuje się w „społecznie zorganizowanym środowisku" podzielanych z innymi założeń, wartości i przekonań oraz instytucjonalnych standardów, konwencji, interesów i celów[49]. Im więcej czytelników identyfikuje się z nimi (im więcej też stoi za nimi lokalnych autorytetów odznaczających się szczególną sprawnością w forsowaniu swoich poglądów), tym znaczniejsza jest szansa na przetrwanie owego odkrycia w roli intersubiektywnie uznawanej w danej kulturze „prawdy".

Nietrudno zauważyć, że dla wspólnoty literaturoznawczej, z której wyłoniliby się pomysłodawcy interpretacji z wymyślonych przez Fisha przykładów, wartością nadrzędną jest innowacyjność. Za wystarczający powód zmiany uznają oni znużenie powszechną zgodą (w przypadku Austen) albo równie powszechną niezgodą (w przypadku opowiadania Faulknera) co do właściwego sensu interpretowanych obiektów. Pikanterii dodałby inwencji owych badaczy pewien tradycjonalizm – wierność przebrzmiałym procedurom uzasadniania interpretacji, za jakie uchodzi powoływanie się na intencje deklarowane przez autorów lub odkrywane na podstawie jakichś paratekstowych poszlak, sprawiająca wrażenie motywowanej etycznie lojalności (taktu?) wobec tych autorów. Obdarzony krytyczną nadświadomością Fish uznałby zapewne za hipokryzję pokładanie nadziei w tego rodzaju etycznych uprawomocnieniach. Wszak owa wierność czy lojalność to taki sam przygodny, wspólnotowy konstrukt, jak ufundowane na nich „fakty". Reichenbachowska koncepcja „dwóch kontekstów" jest nie do utrzymania. Odkrywanie i uzasadnianie to wytwór tych samych uwarunkowań i interesów. Lojalni możemy być (i zarazem musimy, bo nie mamy innej możliwości) tylko – że raz jeszcze powtórzę – w stosunku do konwencjonalnej struktury założeń i zaplecza instytucjonalnego konstytuującego wspólnotę, do której doprowadziły nas złożone procesy socjalizacji, edukacji, partycypacji w określonej kulturze i jej instytucjach[50].

48/ S. Fish *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, przeł. A. Szahaj, w: *Interpretacja, retoryka…*, s. 76. Kolejne cytaty lokalizuje w tekście po skrócie CT.

49/ S. Fish *Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi*, przeł. A. Grzeliński, przejrzał A. Szahaj, w: *Interpretacja, retoryka…*, s. 95. Kolejne cytaty lokalizuje w tekście po skrócie JW.

50/ Fish (CT, s. 72, 74) odrzuca wprawdzie opinię, że „jest się na zawsze uwięzionym w kategoriach rozumienia, którymi się dysponuje (czy też w dyspozycji których się pozostaje)", ale podkreśla też – i trudno na to nie przystać – iż „zmiana jednej struktury rozumienia na inną nie jest zerwaniem, lecz modyfikacją interesów

Ci czytelnicy, którzy uważają, że lepiej by było, gdyby krytycy promujący innowacyjne czy jak mówi Fish, rewizjonistyczne odczytania Austen i Faulknera zainwestowali raczej w inną gałąź literaturoznawczego przemysłu, ponieważ odzierają one dzieła owych autorów z wszelkich wartości (*Duma i uprzedzenie* z panem Collinsem w roli *porte-parole* zwyczajnie nie nadawałaby się do czytania) – tworzą po prostu odmienną wspólnotę interpretacyjną, stymulowaną współzawodnictwem o środowiskowy prymat.

Czy odczytania tego typu mają cokolwiek wspólnego z etyką? Komuś, kto będzie się upierać, że takie kwalifikacje nie mają tu nic do rzeczy, można zaproponować na przykład „nieironiczną" lekturę *Skromnej propozycji* (historia recepcji Swifta zna zresztą takie przypadki) albo – poprzestając na rodzimych, mniej drastycznych, szkolnych przykładach literackich – *Pana Cogito o cnocie* czy *Głosu w sprawie pornografii*[51].

Pusta kartka

Różnego rodzaju *exempla*, anegdoty o „wypadkach, jakie zaszły lub jakie mogły zajść"[52] w świecie związanych z literaturą akademickich instytucji, to stały składnik dyskursu Fisha. Jako zdeklarowany *homo rhetoricus* nie ukrywający figuratywności własnej opowieści, jest on też oczywiście zainteresowany jej perswazyjną skutecznością. A dla osiągnięcia tego celu konieczna jest „zdolność wynajdywania rzeczy prawdziwych lub prawdopodobnych, dzięki którym sprawa wydaje się wiarygodna", czyli inwencja wedle klasycznej definicji, jaką oferuje *Rhetorica ad Herennium*[53]. Częścią inwencji, określaną w późniejszej tradycji terminem *narratio*, jest właśnie przedstawienie jakichś zdarzeń przydatnych dla przekonania do przedkładanej tezy.

Problem z Fishem polega na tym, że przynajmniej niektóre spośród jego narracji tego rodzaju są równie dojmująco nieprzekonywające – chociaż zapewne pomysłowe, zajmujące, oryginalne i dające do myślenia – jak śrubokręt, przywołany

i zainteresowań, które już istnieją; a ponieważ już istnieją – ograniczają kierunek swojej własnej modyfikacji".

51/ Interpretacyjna wspólnota ślepych i głuchych na ironiczną intencję tych wierszy staje się coraz liczniejsza, o czym wie każdy, kto próbował je czytać z uczniami lub studentami.

52/ *Rhetorica ad Herennium*, ks. I, 3 (*Zadania mówcy*), przeł. S. Stabryła, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury. Wybór*, opr. S. Stabryła, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 132.

53/ Cyt. za J. Ziomek *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 79. W tłumaczeniu Stabryły (s. 131) fragment ten brzmi nieco inaczej: „Inwencja jest to znajdowanie treści prawdziwych lub prawdopodobnych, dzięki czemu sprawa staje się przekonywająca".

przez Rorty'ego w roli pośredniego „dowodu" na brak jakichkolwiek substancjalnych ograniczeń co do możliwości użycia danego przedmiotu[54]. Uwaga ta dotyczy zarówno anegdoty związanej ze słynnym pytaniem nonszalanckiej albo nieporadnej językowo studentki, z którego uczynił Fish tytuł swojego równie słynnego artykułu i całej książki[55], jak i historii o wierszu wytworzonym interpretacyjnie z pewnej listy nazwisk[56]. Obawiam się, że nawet wtedy, gdy podziela się przekonania Fisha (o nieistnieniu znaczeń literalnych i uzależnieniu zdolności właściwego rozumienia każdej wypowiedzi od uczestnictwa w określonym uniwersum dyskursu, co miał poświadczać pierwszy przykład oraz o uprzedniości rozpoznania jakiegoś tekstu jako przynależnego do określonej kategorii czy subkategorii względem identyfikacji jego cech konstytutywnych jakoby tę przynależność fundujących – o czym powinien nas upewnić przykład drugi), można mieć wątpliwości co do przedstawionego sposobu ich ilustrowania i wyjaśniania. Zawodne są też koncepty refutacyjne Fisha. Trudno nie zgodzić się z Henrykiem Markiewiczem: „Diabeł tkwi w anegdotach"[57].

54/ Zob. R. Rorty *Kariera pragmatysty*…, s. 102. Użycie „śrubokręta do przykręcania śrub" rzeczywiście nie „jest wymuszone przez sam śrubokręt", ale przekonawszy się w praktyce, jakie to narzędzie ma własności, uznamy zapewne, że właśnie do przykręcania śrub nadaje się ono najlepiej.

55/ Zob. S. Fish *Is There a Text In His Class? The Authority of Interpretative Communities*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980.

56/ Zob. JW.

57/ Najważniejsza z obiekcji, wysuniętych przez tego uczonego (zob. H. Markiewicz *Diabeł tkwi w anegdotach*, „Teksty Drugie" 2003 nr 4) odnośnie do tez towarzyszących pełnemu inwencji, rzecz jasna, konstruowaniu przez studentów Fisha owego wiersza czy poematu, wiąże się ze spostrzeżeniem, że to nie oni dokonali rozpoznania, które stało się „źródłem" (JW, s. 85) poetyckich własności niepoetyckiego materiału, z jakiego ten wiersz, czy raczej jego znaczenia „powstały" (żaden bowiem wiersz nie mógłby powstać w wyniku konstrukcji ograniczonej do wyjaśniania i wiązania ze sobą symbolicznych treści zaszyfrowanych w izolowanych słowach). Studenci wykonali zadanie polecone przez wykładowcę, zgodnie ze standardami, których wyuczyli się na jego zajęciach, choć trudno dać wiarę, by wiedząc „jako członkowie pewnej literaturoznawczej wspólnoty, czym jest wiersz" (JW, s. 92) – a zwłaszcza, czym są utwory Donne'a, Crashawa czy braci Herbertów – rzeczywiście mieli „silne przekonanie, że stoją przed religijnym wierszem" (JW, s. 87). Zadziałały tu raczej inne mechanizmy, a całą sytuację znakomicie puentuje opinia samego Fisha: „studenci zawsze znają oczekiwania dotyczące tego, w co mają wierzyć (CC, s. 110) – zawsze, czyli nie tylko na zajęciach „Profesora Bootha", których bezpośrednio dotyczyła ta uwaga, ale również wtedy, gdy uczestniczą w kursie prowadzonym przez profesora Fisha. A jak w jego wykonaniu wygląda refutacja? Żeby uprzedzić zarzut o uzależnieniu powodzenia zaprezentowanego eksperymentu od potencjału semantycznego nazwisk użytych do jego przeprowadzenia (choć wszystko, włącznie z passusem poświęconym nazwisku Hayes, które „okazało się najbardziej oporne wobec wysiłków interpretacyjnych" – JW, s. 84 – przemawia za tym, że źródłem pomysłu Fisha było właśnie dostrzeżenie owego potencjału) i poprzeć twierdzenie, że „silne przekonanie", iż ma się do czynienia z poetyckim tekstem określonego typu, umożliwia interpretacyjne wytworzenie go z dowolnego materiału językowego, Fish podsuwa nam do „przetestowania" taki rzekomo dowolny materiał. Pierwsza lista, „przekształcona" jakoby przez studentów w siedemnastowieczny wiersz religijny, składała się z następujących nazwisk: Jacobs-Rosenbaum, Levin, Thorne, Hayes i Ohman ze znakiem zapytania w miejscu, w którym powinno się znaleźć drugie „n". Na drugiej umieszczone zostały nazwiska: Temple, Jordan, Seymour, Daniels, Star i Church, wzięte „z wydziału w Kenyon College" (JW, s. 87). Przykład ten świadczy niezbicie o tym tylko, że autor *Is There a Text in This Class?* jest bardzo złego zdania o inteligencji swych czytelników. Przyczynia się zaś do tego, że jeszcze trudniej byłoby uwierzyć w taką dajmy na to opinię, dającą się wywieść ze stawianych przez niego ogólnych tez: przed przekształceniem w listę nazwisk jakiegoś wiersza George'a Herberta – niech to będzie *per exemplum* (i *per accidens* oczywiście) *Jordan* z tomu *The Temple* – chroni nas (na razie) jedynie brak odpowiednich technik i procedur interpretacyjnych oraz relatywnie większa, niż w przypadku instytucji literatury, stabilność wyuczonych pojęć i kategorii decydujących o interpretacyjnym wytwarzaniu list.

58/ Wypadałoby tu jednak przypomnieć za Feyerabendem, referowanym przez M. Więcława (*Jak być dobrym relatywistą? (na marginesie późnej twórczości Paula K. Feyerabenda)*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne" 2005, s. 68), że „style argumentacji nie są niezależne od treści przekonań, do których się odnoszą. Przeciwnie – są ich nieodłączną częścią i tracą poza nimi sens".

Z etycznego punktu widzenia najbardziej interesująca jest uwaga, którą autor *Professional Corectness* kończy rozprawianie się ze szczegółowymi zarzutami domniemanych oponentów.

Kształt wiersza wytworzonego z jakiejś listy nazwisk – powiada –

> będzie przesądzony nie przez nazwiska, ale przez założenia interpretacyjne, które nadały im znaczenia, nim jeszcze je ujrzeliśmy. Będzie to prawda nawet wtedy, gdy na liście nie będzie żadnych nazwisk, nawet gdy papier czy tablica będą puste; pustka ta nie będzie stanowić problemu dla interpretatora. (JW, s. 88)

Sposób, w jaki Fish posługuje się retoryczną inwencją[58], utwierdza raczej w przekonaniu, że pustka – miejsce bez właściwości zdolnych do stawienia oporu inwencji – jest tak naprawdę jedynym „obiektem", który nie stanowi problemu dla interpretatora-konstruktywisty. Niepodobna jednak nie zauważyć, że obraz pustej kartki został przez Fisha przywołany w intencji ostatecznego wymazania tekstu jako kulturowo nacechowanego, intencjonalnego przedmiotu interpretacji, uprzedniego względem niej nie tylko w sensie temporalnym. A stąd już krok tylko do podejrzanego etycznie wniosku (którego radykalizm, jak mniemam, nie przewyższa radykalizmu domniemanej przesłanki), że i n s t y t u c j a l i t e r a t u r y, której przyznaje się – również ze względów etycznych – nader zaszczytną pozycję pośród rozmaitych praktyk kulturowych, m o ż e s i ę d o s k o n a l e

obejść bez literatury i bez literatów, od wieków pokrywających takie kartki swoim pismem. To znaczące pismo też zostaje wymazane.

Na scenie ostają się tylko zgrane kolektywy interpretatorów wyposażonych przez swoją kulturę i nagromadzone w niej osady znaczenia w jakieś „silne przekonania" oraz w odpowiednie techniki demonstracji tych przekonań: techniki, dzięki którym mogą oni sami dla siebie – bez pomocy i przeszkód ze strony niepotrzebnych już twórców, ich intencji i wytworów, za to zgodnie ze swymi, uwarunkowanymi przez tę kulturę, intencjami i interesami – wytwarzać od nowa powieści, wiersze lub poematy każdego znanego im dzięki interpretacyjnej tradycji typu, zarówno z utworów innej kategorii literackiej, jak i z przypadkiem napotkanej listy nazwisk, listy nazwisk z adresami i numerami telefonów, jakiegoś obwieszczenia czy z pustki właśnie.

Niezawisły od przedmiotowej „tamtej strony"[59] i wiązanych z nią ograniczeń i zobowiązań (również etycznych) dyskurs owych wszechwładnych, mimo zniewolenia kulturowego i instytucjonalnego, interpretatorów, zdający sprawę z ich idealnie monistycznej działalności poznawczej, pozostaje w pełni komunikowalny. Można go zrozumieć, co nie jest oczywiście tożsame z osiągnięciem porozumienia, rozpoznawszy przysługujące mu właściwości retoryczne, znaczenia i intencje (a nie – po ich unieważnieniu – dopiero ukonstytuować na naszych zasadach jako zrozumiały) nawet wtedy, gdy nie podziela się wszystkich założeń i wartości, od których jest uzależniony. Gwarancją dostępności poznawczej konstruktów prezentowanych jako rezultaty interpretacji – zyskujące siłą rzeczy status tekstowych obiektów, którego odmawia się utworom literackim – dla innych wspólnot i subwspólnot jest, według Fisha, ta sama dla nich wszystkich „forma życia", podobny instytucjonalny kontekst i zbliżony zakres tego, co kiedyś nazywano wiedzą i kompetencją kulturową, profesjonalną, literacką, retoryczną itd., czyli jednocząca je komunikacyjna superwspólnota (CT, s. 59-61). Mnogość rozmaitych teorii i perspektyw ujawniających się w tym kontekście nie musi pociągać za sobą strasznej wizji poróżnionych społeczności jako semantycznych monad, niemal całkowicie pozbawionych okien[60].

Z niektórych przedstawianych przez Fisha czy Rorty'ego konceptów oraz ogólnych (zgeneralizowanych) formuł stanowiących – zgodnie zresztą z przyjętą aksjomatyką – punkt wyjścia rozważań i zazwyczaj tożsamych z nimi konkluzji, można jednak wywnioskować, że za takie monady uważają oni społeczności interpretatorów w relacji do oddzielonych od nich nieprzenikalnym murem albo głęboką przepaścią pisarzy i ich dzieł. Tak jakby pisarze ci (również tacy, którzy wywodzą się z odmiennego niż owe społeczności kręgu kulturowego – przynajmniej częściowe poznanie go „z zewnątrz" nie jest chyba całkowicie niemożliwe, a poza tym przenikanie „obcych" kontekstów do naszych etnocentrycznych środowisk dokonywało się od zawsze) nie mieli żadnego udziału w tworzeniu kultury władającej naszymi interpretacjami; jakby możliwe konfiguracje ich przeświadczeń nie tylko na temat tego na przykład, czym jest literatura, powieść, angielska siedemnastowieczna poezja religijna[61], sielanka czy pindaryjska oda, o której pisał Steiner, ale też ludzka i pozaludzka rzeczywistość, nie miały absolutnie nic wspólnego z naszymi o nich wyobrażeniami; jakby kategorie pojęciowe i narzędzia językowe, którymi się posługujemy opisując czyjeś dzieła były całkowicie niezależne od tych, które mogły być brane pod uwagę przy ich powstawaniu – jakby, wreszcie, mniej lub bardziej rewolucyjne, modyfikacje tych kategorii, nigdy nie były sprzężone ze zmianami zachodzącymi za sprawą dokonań jej twórców w samej literaturze[62].

59/ Tzn. od tekstu (dzieła) jako pewnej realności – jako stworzonego przez jego autora obiektu, istniejącego zatem przed dyskursem na jego temat, a nie jedynie w ramach tego dyskursu jak cała pozaludzka rzeczywistość w koncepcji J. Mitterera (zob. *Tamta strona filozofii. Przeciwko dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukaszewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996), od którego zapożyczyłam tę nośną formułę.

60/ Zob. C. Geertz *Zastane światło…*, s. 99.

61/ Tu trzeba by zapytać, skąd się wzięły przesądzenia, że jej interpretacja wymaga znajomości symboliki chrześcijańskiej i ewentualnego rozpoznania tzw. *shaped verses* i związanych z nimi hieroglificznych szyfrów? Czy Fish – autor znakomitych książek poświęconych tej poezji (zob. *Self-consuming Artefacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa 1994, a zwłaszcza *The Living Temple: George Herbert and Catechizing*, University of California Press, Berkley 1978) – i jego studenci odziedziczyli je po poprzednich, skutecznych perswazyjnie interpretatorach-metafizykach, którzy jeszcze naiwnie wierzyli, że posługiwanie się przez poetów „metafizycznych" (wedle etykiety Samuela Johnsona) znakami tego rodzaju ma swoje wykładniki tekstowe, czy raczej odwoływanie się do nich to po prostu efekt, uprawniającej określony typ lektury, rzetelnej znajomości tych tekstów i ich źródłowego kontekstu literackiego, religijnego, kulturowego?

62/ Świadectwem tego może być właśnie stosowanie do interpretacji „nazwiskowego" wiersza Fisha kategorii wypracowanych na użytek poezji zupełnie innego typu. Niechcianym produktem ubocznym metodologicznego eksperymentu, który miał unieważnić twierdzenia o istnieniu jakiejś niezależnej od obserwatora, transhistorycznej, wiecznej esencji literackości, okazuje się bowiem – m.in. z powodu lekceważenia zasadniczych różnic między tym „wierszem" a siedemnastowiecznymi religijnymi utworami poetyckimi – jednoczesne unieważnienie oczywistej historyczności pojęć literackości czy poetyckości. Ponadto: niepodobna nie zauważyć w tym eksperymencie inspiracji słynnym gestem Duchampa, i jego niezliczonych naśladowców. To m.in. dzięki nim wszakże na gruzach przeświadczeń o stałych esencjalnych czy substancjalnych cechach sztuki, zaczęły powstawać jej nowe, funkcjonalistyczne teorie. Odtąd – pisał S. Morawski (*Czy zmierzch estetyki?*, w: *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, przeł. K. Biskupski i in., red. S. Morawski, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1987, t. 1, s. 72) – „o tym, co jest manifestacją artystyczną, rozstrzyga przede wszystkim artysta i jego koledzy". Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że i wiadoma lista nazwisk stała się wierszem na mocy deklarowanej intencji Fisha, który tym samym zyskał status twórcy tej artystycznej manifestacji.

Wątpliwości tego rodzaju nie budzi (na przykład) stanowisko Barbary Herrnstein Smith. Przyjmuje ona, na sposób miły neopragmatystom, iż „to, co zwykle bierzemy za o z n a k ę wartości literackiej, jest w końcu także jej ź r ó d ł e m”[63], jako że to z kolei

> co można nazwać „właściwościami” dzieła – jego „strukturą”, „cechami”, „przymiotami” i oczywiście „znaczeniami” – nie jest ustalone, dane czy nieodłączne od samego dzieła, ale jest pod każdym względem zmiennym produktem jego interakcji z konkretnym podmiotem.

Wpisuje się zatem w niedualistyczny, antykartezjański i antypozytywistyczny paradygmat epistemologiczny, któremu przynajmniej humanistyka stawia – głównie za sprawą wpływów dekonstrukcji i konstruktywizmu – coraz słabszy opór. Badaczka podkreśla jednak, że owe właściwości (ujęte w obowiązujący cudzysłów) zostały „może w większej części prefigurowane przez artystę”. Podobnie

> wartość utworu – czyli jego skuteczność w wypełnianiu pożądanych funkcji dla danej grupy podmiotów – nie jest niezależna od zamiarów, wysiłków i umiejętności autora. […] Zakres, w jakim każdy aspekt dzieła jest ponownie ustanawiany w podobny sposób przez różne podmioty w różnym czasie będzie wynikać z faktu, że różne podmioty, które dokonują ustanowienia, *łącznie z autorem*, są do siebie podobne, nie tylko dlatego, że są ludźmi, ale dlatego także, że zajmują miejsce w tym samym uniwersum, które może być dla nich pod wieloma względami znajome lub względnie ciągłe i stałe, a także dzięki dziedziczeniu, poprzez mechanizmy kulturowego przekazu, pewnych sposobów współdziałania z tym uniwersum, włączając w to pewne sposoby interakcji z tekstami i „dziełami literatury”.[64]

Taki co najmniej *quasi*-przedmiotowy status zyskują teksty i dzieła literatury właśnie w wyniku, bardzo wyraźnie przez Herrstein Smith eksponowanej, koncesji na rzecz możliwej do rozpoznania autorskiej prefiguracji[65] ich własności i jakości. *Quasi*-przedmiotowy – bo chodzi tu wszak o obiekt ontologicznie różny (przynajmniej wedle i n t e r p r e t a c j i realistycznej[66]) od „twardej” rzeczywistości przyrodniczej, współkonstytuowany w aktach perspektywicznej percepcji, zawisły od społecznych sieci zmieniających się interesów, wartości, kategoryzacji językowo-symbolicznych, od tradycji, w której ramach dokonują się nawet najbardziej radykalne artystyczne „zerwania” i od procedur interpretacyjnych, które z tych powodów nie są (nie powinny być?) arbitralnie, tj. w tym wypadku niezależnie od domniemanej autorskiej konfiguracji znaczenia, ustanawiane przez przygodne wspólnoty czytelników.

Nie powinny być, jak sądzę, wtedy, gdy serio, a nie jako pustą sentymentalną deklarację, traktujemy stale ponawiane apele o *fair play*, o wsłuchiwanie się w cudze, również literackie opowieści, dające nam m.in. pośredni dostęp do tego, co leży poza granicami naszego doświadczenia lub do odmiennych od tych, które już znamy form jego reprezentacji czy artykulacji; gdy motywowani „niestrudzoną ciekawością” i dążeniem do uzyskania „większej wrażliwości, większego zrozumienia, większego pola wyobraźni” chcemy rzeczywiście poznać „punkt widzenia Blake’a i Platona, Machiavellego i Lutra, Buddy i Jezusa, Dickensa i Prousta, Toni Morrison i Ernesta Hemingwaya”[67].

Bez włączenia do naszych interpretacyjnych założeń i strategii pamięci o tym, że „znikąd” nie spoglądamy nie tylko my[68] – czytelnicy, ale też czytani przez nas autorzy, nie wydaje się również możliwa realizacja etycznego projektu ochrony inności, idiomatyczności i inwencji cudzych tekstów przed ich zawłaszczającym przedstawieniem w obcym im porządku kultury, dyskursu, teorii[69] oraz inwencji czytającego. Autorska intencja, dla której respekt motywowany jest właśnie względami etycznymi, jest ściśle sprzężona z historyczną, lokalną, zależną w swym kształcie od dostępnych kategoryzacji językowo-pojęciowych „formą życia”, określającą do pewnego stopnia charakter poszczególnych gier językowych i ich reguł. Poznając owe reguły jesteśmy w stanie wskazać to, co już nie jest „ruchem” w danej grze[70]. Zmiana reguł powoduje powstanie nowej gry. Żeby utwory literackie (których twórcy wytwarzają w indywidualnych aktach inwencji nowe reguły gier, a wraz z nimi, odmienne od zastanych słowniki z przypisanymi do nich czy współkonstytuowanymi przez nie przedmiotami) mogły zmienić granice naszego języka, a wraz z nimi granice naszego świata – a spełnienia takich zadań oczekuje wszak od literatury Rorty – muszą najpierw zostać rozpoznane w ich własnych kategoriach, przynajmniej po części nam obcych, bo różnych od tych, jakimi już dysponujemy, ale uchwytnych tylko na ich tle. A „zdolność do podtrzymywania jak długo się da s t a n u o b c o ś c i przedmiotu (tekstu) względem tego, co dla interpretatora powszednie i swojskie” to – obok efektywnego uczytelnienia „tego, co interpretowane, podmiotowego uwierzytelnienia oraz wyraźnego odniesienia „do sfery «już

63/ B. Herrnstein Smith *Przygodność wartości*, przeł. A. Preis-Smith, w: *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Universitas, Kraków 2004, s. 253.

64/ Tamże, s. 247.

65/ Więcej na ten temat: tamże, s. 242.

66/ „Metaepistemologia” (zob. E. Mokrzycki *Tak zwany mocny program a socjologia wiedzy*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofia a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, PWN, Warszawa 1992, s. 353) mocnego programu socjologii wiedzy wyklucza, jak wiadomo, takie – oparte na metafizyczne residuach – rozróżnienia.

67/ R. Rorty *Etyka zasad a etyka wrażliwości…*, s. 55-56.

68/ Odwołuje się tu do przywoływanej przez Rorty’ego formuły T. Nagla (zob. *The View from Nowhere*, New York 1986).

69/ Zob. bardzo interesującą pod tym względem autoprezentację punktu widzenia, wymienionej przez Rorty’ego Toni Morrisom (*Niewypowiedziane niewypowiadalne: afroamerykańska obecność w amerykańskiej literaturze*, w: *Kultura, tekst, ideologia*, s. 414-416).

70/ L. Wittgenstein, DF, s. 39.

powiedzianego»" na temat tego tekstu – jedno z kryteriów „swoistej prawdy" interpretacji, „jeden z kardynalnych warunków [jej] wiarygodności"[71]. Akceptacja owego „stanu obcości" oznacza też, że nie wszystko musi być zrozumiane, czyli oswojone. Nie wszystko musi też poddawać się uniwersalizacji ani być jej *en force* poddawane w myśl ciągle pokutującego, dziwnego poglądu, że to, co (jedynie?) historyczne i (zaledwie?) lokalne jest zawsze mniej interesujące od tego, co ponadczasowe i (jakoby) powszechne.

Lucernam olet?

Intencjoniści interpretacyjną inwencję oczywiście respektują, ale ograniczają pole jej aktywności, bo to właśnie rozpoznana przez nich intencja autora ją otwiera. Inwencja najpierw działa w polu intencji jako „archaiczne" odkrywanie tego, co już istnieje – nie jako własność obiektywna mitycznego (zdekontekstualizowanego i, co za tym idzie, zdepersonalizowanego) tekstu „samego w sobie", lecz jako własność relacyjna tekstu czyjegoś autorstwa. Inwencja zatem ma przede wszystkim „oddać sprawiedliwość" intencji, ma do niej – by tak rzec – dorosnąć. Wykorzystując znaczenia źródłowo wiązane ze słowem *versus*, można inaczej niż w tytule tego szkicu określić relacje między intencją a inwencją: jako zarówno *per inventionem in intentionem versus* i *per intentionem in inventionem versus*. Jeżeli wybiera się takie założenie, trudno nie dopatrzyć się w przeciwstawianiu owych pojęć pewnej nieuczciwości, protekcjonalności czy nawet pychy. W zarzutach, że interpretacja prointencyjna zawsze musi być układna, rozsądna, skrupulatna filologicznie a przez to nieefektowna, bezbarwna, całkowicie nieatrakcyjna – zawiera się bowiem presupozycja, iż żaden autor nie ma nam do zaoferowania nic zajmującego, porywającego, stymulującego inwencję.

(Samo)ograniczenia na nią nakładane budzą inne jeszcze wątpliwości. Ci, którzy uważają, że niekonstruktywistyczna interpretacja prointencyjna jest w ogóle możliwa, obawiają się jej rzekomych autorytarnych roszczeń do konkluzywności (a przecież nie wysuwa ich nawet E.D. Hirsch) czy do konserwowania wykładni kanonicznych[72] i wykpiwają jałowość efektów ograniczonych do reprodukcji hi-

71/ J. Sławiński *Bez przydziału (I)*, „Teksty Drugie" 1998 nr 6, s. 13-14.

72/ Ciekawego przykładu na to, że za raz na zawsze ustaloną niepodobna uznać nawet intencji tekstów powstałych w bardzo odległych epokach, dostarczają interpretacje *Don Kichota.* Co najmniej od czasu romantyzmu (zob. A.J. Close *The Romantic Approach to Don Quixote*, *A Critical History of the Romantic Tradition in Quixote Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1978) groteskowemu protagoniście tej powieści przypisywane były – wbrew zamierzeniom Cervantesa, jak ustaliła to krytyka filologiczna – wzniosłe, bohaterskie cechy. Takie właśnie odczytania uważane są dziś za kanoniczne. E. Bronson (*The Death of Cervantes and the Life of „Don Quixote"*, w: *The Death and Resurrection…*) natomiast przekonuje, że intencją Cervantesa było pozostawienie kwestii oceny jego bohatera otwartą. Na długo przed rozmaitymi nowoczesnymi konceptami teoretycznymi i artystycznymi,

storycznego znaczenia. Literaturoznawcze przesądzenia, w których władaniu pozostaję, podpowiadają mi jednak, że owa reprodukcja jest nieosiągalna nawet wtedy, gdy dosłownie powtórzy się jakiś tekst, co znakomicie pokazał Borgesowski *Pierre Menard, autor Don Kichota.* Płonne są zatem nie tylko obawy, ale i nadzieje, że można by jej dokonać w jakimkolwiek komentarzu. Ponadto intencjoniści sceptyczni, do których i siebie zaliczam, doskonale zdają sobie sprawę, że pełnia intencji jest nie do odzyskania. Aż nazbyt optymistycznie brzmią dla nich ostrożne, wydawałoby się, uwagi Steinera:

> Zbliżamy się krok po kroku w stronę oznaczenia danej przestrzeni, nasze postrzeganie coraz bardziej zbiega się z granicą możliwej intencji i znaczenia. Nigdy nie dochodzi do pełnej zgodności. Nigdy nie ma pełnej tożsamości z przedmiotem. Gdyby tak było, akt recepcji byłby w pełni równoważny z oryginalną wypowiedzią. (O, s. 144)

Co się zaś tyczy sfery „już powiedzianego" przez innych, nie rozumiem, dlaczego interpretacja, które skłania – z racji zachwytu, w jaki nas wprawiła – do rezygnacji z jej kontrsygnowania, ma być mniej wartościowa (etycznie) od tej, która pobudza nas do napisania własnego tekstu na temat tego dzieła? Dlaczego nie wolno nam w milczeniu rozkoszować się przenikliwością, głębią, rzetelnością i inwencją cudzych odczytań; z wdzięcznością przyjąć zawarte w nich objawienie czegoś, czego sami nie dostrzegaliśmy, a własnych sił próbować raczej na innym polu?

Pozostaje jeszcze pytanie – być może najważniejsze – czy deklaracja respektu dla autorskiej intencji (to znaczy: elementarnego szacunku dla czyichś twórczych działań i ich efektów oraz dla siebie samych jako rzetelnych interpretatorów) stanowi gwarancję interpretacji etycznej? Obawiam się, że nie. To, co jest przedstawiane jako zrekonstruowana intencja samo bowiem stanowi zawsze jej mniej lub bardziej stronniczą interpretację[73] i podlega takim samym instytucjonalno-śro-

twórca *Don Kichota* „eksperymentował z ideą znikającego autora i prowokował czytelnika do ciągle nowych sposobów interpretacji tekstu" (tamże, s. 208). Świadczy o tym narracyjna struktura powieści. Zapośredniczone przez tłumacza z języka arabskiego opowiadanie o Don Kichocie funkcjonuje w niej na prawach rozbudowanego przytoczenia. Ekstradiegetyczny narrator ramowy występuje tu przede wszystkim w roli czytelnika cudzego, niezbyt – jak twierdzi – wiarygodnego rękopisu. Nie rości sobie pretensji do „autoryzacji" tego tekstu i nie dostarcza żadnych przesłanek, na mocy których można by uznać, że podziela prezentowany w nim punkt widzenia. Jednoznaczna odpowiedź na pytanie, kim był wg Cervantesa Don Kichote: „bohaterem" czy „idiotą", nie jest możliwa (zob. też J.J. Allen *Don Quixote, Hero or Fool: A Study in Narrative Technique*, University of Florida Press, Gainesville 1979; R. El Saffar *Distance and Control in Don Quixote, A Study in Narrative Technique*, Chapel Hill 1975). Sugestia otwarcia na niekonkluzywne lektury [*open-ended intentions*] zawarta jest zatem w strukturze utworu.

73/ Interpretatorzy życzliwi – również tacy, którzy skrupulatnie rekonstruują intencje komentowanych przez siebie autorów, tyczące ich przekonań co do nieważności intencji – mają w zwyczaju łagodzić wydźwięk tych spośród głoszonych przez nich poglądów, które mogłyby być niedobrze odebrane przez przewidzianych odbiorców,

dowiskowym ocenom jak interpretacje, które w centrum uwagi sytuują inwencję. Intencjonistom stawia się jednak inne wymagania niż inwencjonistom. Inne są wobec tego kryteria tej oceny. Intencjoniści (niekoniecznie zdeklarowani) mogą dyskutować i negocjować wyniki swoich dociekań na gruncie weryfikowalnych, dość precyzyjnie określonych, w s p ó l n y c h standardów i procedur. Wątpię natomiast w możliwość produktywnej dyskusji o znaczeniach przypisywanych cudzym tekstom (ukonstytuowanym dopiero w aktach interpretacji), prowadzonej przez interpretacjonistów-inwencjonistów – zarówno z tymi, którzy nie podzielają ich założeń, jak i wewnątrz konstruktywistycznej wspólnoty.

twierdzeniem, że autorzy ci wcale nie mieli takich (skrajnych, złych) intencji, jakie przypisują im przeciwnicy, czyli interpretatorzy nieżyczliwi. Powszechny, zdawałoby się, w krytyce nowoczesnej antyintencyjny dogmat traktowany jest zresztą w sposób ideologicznie zinstrumentalizowany. Intencja autora bowiem to nadal najbardziej poręczny argument za lub przeciw jakiemuś tekstowi.

Dariusz SKÓRCZEWSKI

Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy

Było nas wielu, z Jass i Koloszwaru, Wilna i Bukaresztu,
Sajgonu i Marakesz

Czesław Miłosz, *Rue Descartes*

Jest więc taki świat, nad którym los sprawuję niezależny?
Wisława Szymborska, *Radość pisania*

I.

Dlaczego polskiej literatury nie uznaje się za postkolonialną? Istnieją co najmniej dwie odpowiedzi na to pytanie. Przedtem jednak należy uściślić, co rozumie się przez pojęcie postkolonializmu.

Postkolonializm na terenie badań literackich, wbrew pierwotnemu, politycznemu znaczeniu terminu, nie wyznacza w dziejach literatury nowej ery „po kolonializmie". To pojęcie teoretycznoliterackie, nie historycznoliterackie. Jeśliby mówić o postkolonializmie w kategoriach periodyzacyjnych, najtrafniejsze zapewne byłoby zdefiniowanie go jako podejrzliwość wobec „postępu", znamionującego erę kolonialną w świecie zachodnim[1]. Podejrzliwość ta zakłada oczywiście dystans, który sprawia, iż postkolonializm nie jest równoznaczny z dekolonizacją, procesem trwającym przez niemal cały XX wiek, zapoczątkowanym uniezależnianiem się terytoriów podbitych przez zachodnie imperia kolonialne od europejskich metropolii. Czym zatem jest postkolonializm? To perspektywa, która dąży do zrozumienia i zanalizowania złożonych zjawisk kulturowych związanych z kolonizacją i ulokowania ich w rozmaitych układach odniesień: historycznoliterackim, socjopolitycznym, etnograficznym, antropologicznym, religijnym, geograficznym, a także ekonomicznym. Postkolonialny punkt widzenia opiera się na przekonaniu, że doświadczenie i/lub idea kolonizacji w istotny sposób kształtuje obraz rzeczywistości, jaki przedstawiają publiczności z jednej strony pisarze imperium, z drugiej zaś – twórcy reprezentujący narody i społeczności podporządkowane. Wspólne tym zjawiskom jest ich głęboko imperialne podłoże, prowadzące w przypadku pierwszych do apologii lub tolerancji w stosunku do poczynań kolonizacyjnych, drugich zaś – do oporu bądź przystosowania.

Postkolonializm, w odróżnieniu od antykolonializmu – podobnie jak on kwestionującemu hegemonię mocarstw kolonialnych – nie ujmuje relacji kulturowych pomiędzy kolonizatorem a skolonizowanym w prostych, dwubiegunowych kategoriach, lecz uznaje skomplikowanie tych układów i współzależności między nimi[2]. Krytyka postkolonialna stawia sobie za cel badanie kulturowych rezultatów skolonizowania, obejmujących zarówno twórczość należącą do „centrum", jak również głosy dochodzące z „peryferiów", z okresu kolonizacji i dekolonizacji. Dąży do uchwycenia artystycznych odwzorowań mechanizmu władzy obecnego w dyskursie imperium, rekonstrukcji wizerunku „Innego" w tymże dyskursie, a także do rozpoznania i interpretacji strategii, za pomocą których pisarze i poeci byłych kolonii demontują ów mityczny obraz narzucony im przez narracje metropolii. Tropienie kulturowych mechanizmów funkcjonowania imperiów oraz spuścizny, jaką te mechanizmy pozostawiły w literaturze i innych dyskursach metropolii i peryferii – to główny przedmiot zainteresowań krytyki postkolonialnej. Krytyka ta sięga, jak widać, zarówno do tekstów dawniejszych, jak i współczesnych. Proponuje takie odczytanie twórczości, które zorientowane jest na wydobycie znaczeń powstałych w wyniku odciśnięcia się na niej efektów kolonizacji. Lektura „podejrzliwa" (bo z takim procederem krytycznoliterackim mamy tu do czynienia) prowadzi do odsłonięcia ukrytej w dyskursie literackim imperialnej ideologii oraz procesów kulturowych będących jej emanacją[3].

Szkic ten nawet nie próbuje opisać całej złożonej problematyki sformułowanej przez krytykę postkolonialną. Warto jednak uświadomić sobie skalę zjawiska, a także możliwości tej perspektywy interpretacyjnej. We wprowadzeniu do klasycznej dla studiów postkolonialnych rozprawy pod znamiennym tytułem *The Empire Writes Back* („Imperium odpisuje" – chodzi o reakcję literatur byłych kolonii na dyskurs imperialny, który zmonopolizował literaturę zachodniej Europy ostatnich dwóch stuleci i utrwalił w niej wizerunek ludów podbitych sprzyjający kolonizatorom) czytamy:

> Życie przeszło trzech czwartych ludzkości żyjącej dziś na świecie ukształtowane zostało pod wpływem doświadczenia kolonializmu. Łatwo dostrzec wagę tego faktu w dziedzinie polityki i ekonomii, lecz jego ogólny wpływ na kategorie, w jakich współcześni po-

1/ Zob. *Postcolonial Criticism*, ed. by B. Moore-Gilbert, G. Stanton, W. Maley, Longman, London-New York 1997, s. 2.

2/ Zob. S. Bassnett *Comparative Literature. A Critical Introduction*, Blackwell, Oxford, UK-Cambridge, USA 1993, s. 78.

3/ Por. definicję pojęcia *post-colonial reading* w: B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin *Postcolonial Studies. The Key Concepts*, Routledge, London–New York 2000, s. 192-193.

strzegają rzeczywistość, jest często mniej widoczny. Literatura stanowi jeden z najważniejszych sposobów, w jaki te nowe wizje rzeczywistości się wyrażają.[4]

2.

Powróćmy do postawionego na wstępie pytania. Pierwsza możliwa odpowiedź wskazuje na pozornie metodologiczny, a w istocie ideologiczny charakter źródła polskiej nieobecności w dyskursie postkolonialnym i znalazła czytelną eksplikację w artykule Clare Cavanagh[5]. Krytyka postkolonialna, jej zdaniem, w znacznej części (nie cała, o czym za chwilę) zarówno swoim rodowodem, jak i postępowaniem badawczym odwołuje się do marksizmu, nurtu wciąż modnego w kręgach uniwersyteckich Stanów Zjednoczonych, głównego bastionu postkolonializmu. Marksizm zaś swój szczególny wyraz znalazł w komunistycznej ideologii i sowieckim totalitaryzmie – a zatem, w przekonaniu niewypowiadanym wprawdzie głośno, lecz powszechnym wśród krytyków postkolonialnych o nastawieniu lewicowym – co najmniej nietaktem wobec Rosji (od dawna hołubionej przez zachodnią, a zwłaszcza amerykańską humanistykę i pamiętanej jako rzeczniczka skolonizowanych ludów Afryki i Azji na forum ONZ), a także aktem metodologicznego samobójstwa byłoby uznanie jej za imperium, a podbite przez nią kraje Europy i Azji za jej kolonie.

Rosja zdaje się niezupełnie pasować do postkolonialnego paradygmatu amerykańskich krytyków. To jednak tylko pozór. Jak zauważa Said: „W odróżnieniu od Brytanii czy Francji, które sięgały tysiące mil poza swoje granice na inne kontynenty, Rosja zagarniała wszystkie ziemie i ludy, jakie znajdowały się w pobliżu jej granic, które w rezultacie przesuwały się coraz dalej na wschód i na południe”[6] – a także, oczywiście, na zachód. Zagadnienie rosyjskich podbojów jako klasycznego – pomimo cech swoistych – przykładu kolonizacji zasługuje niewątpliwie na opis historyka.

Przyczyna druga jest nieco bardziej skomplikowana. Trzeba jednak zwrócić na nią tym baczniejszą uwagę, jej rozpoznanie bowiem pozwala uświadomić sobie, dlaczego Irlandię uznaje się za kraj postkolonialny, podczas gdy Polski – nie. Nie zadecydował o tym bynajmniej (albo przynajmniej nie tylko) fakt, iż imperium brytyjskie nie opierało swych podbojów na marksizmie ani nie maskowało swoich imperialnych działań, ucharakteryzowane na obrońcę militarnie słabszych grup etnicznych, jak czynił to ZSRR. Rzeczywistego źródła takiego stanu rzeczy szukać trzeba gdzie indziej: w archaicznej strukturze studiów slawistycznych w USA. Wciąż obowiązuje w nich bowiem wypracowany jeszcze w latach 50. XX wieku

4/ B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, London–New York 2002, s. 1.

5/ *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie teorii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 2-3, s. 60-71.

6/ E.W. Said *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York 1993, s. 10.

model w swej istocie imperialny, który faworyzuje metropolitalne centrum za cenę marginalizacji peryferii (narodów pozbawionych suwerenności). Przypomina to sytuację, w jakiej znalazły się na początku lat 80. literatury byłych kolonii brytyjskich, spychane przez długi czas na pobocze studiów nad literaturą angielską przez brytyjską i amerykańską anglistykę, ignorującą bądź zawłaszczającą tradycje literackie inne niż „czysto” brytyjska[7]. Zdominowana przez zastępy historyków Rosji i ZSRR oraz rusycystów wychowanych w kulcie Puszkina, Tołstoja i rosyjskiego baletu amerykańska slawistyka niestrudzenie minimalizuje znaczenie literatur narodów Europy Środkowo-Wschodniej, co prowadzi do utrwalenia ich nierównorzędnego statusu w stosunku do „wielkiej” literatury rosyjskiej, a zatem – sekunduje imperialnej wizji kultury, z którą uporali się już na dobre w swoich dziedzinach angliści, romaniści czy iberyści. Dodać trzeba, iż slawistyka ta w obecnym stanie (poza nielicznymi wyjątkami) okazuje się nieprzystosowana do podjęcia dyskusji z propozycjami metodologicznymi Saida, Gayatri Spivak czy Leeli Ghandi. O tym, jak perspektywa rusocentryczna skutecznie zagłusza głosy poświęcone kulturom innych języków i narodów, nietrudno się przekonać, wertując główne amerykańskie pisma slawistyczne: „Slavic and East European Journal” i „Slavic Review”. Optyka w nich przyjęta niewiele pozostawia miejsca na studia nad tym, co wydarzyło się w tej części Europy, która do niedawna pozostawała w strefie wpływów Moskwy. Nieaktualnie i mało przekonująco brzmią dziś wyjaśnienia amerykańskich i częściowo zachodnioeuropejskich badaczy, iż wyłączenie literatur Europy Wschodniej z pola zainteresowań światowej humanistyki wynika z „braku kompetencji językowych niezbędnych do tego, by się z nimi zmierzyć”[8]. Małej popularności, jaką cieszą się w kręgach amerykańskiej slawistyki studia nierosyjskie, towarzyszy silne przeświadczenie o najwyższej „delikatności”, z jaką należy traktować problematykę postkolonialną w odniesieniu do byłego ZSRR i krajów satelickich. Kto tego protokołu nie przestrzega, ryzykuje skazaniem się na ostracyzm środowiska.

Rozpatrywana w takim kontekście praca amerykańskiej slawistki Ewy Thompson *Imperial Knowledge* (znana polskiemu czytelnikowi jako *Trubadurzy imperium*) stanowi przełom w dziedzinie studiów nad literaturą rosyjską[9]. Jej znaczenia dla kwestii podjętej w tym artykule nie sposób przecenić. Po pierwsze, co dla polskich krytyków i badaczy szczególnie ważne, Thompson swoją rozprawą przekonująco udowodniła, iż krytykę postkolonialną można uprawiać, niekoniecznie opierając się na założeniach marksistowskich. Ze szczególnie istotnych dla projektu postkolonialnej interpretacji polskiej literatury ustaleń autorki *Trubadurów imperium*

7/ D. Brydon, H. Tiffin *Decolonising Fictions*, Dangaroo Press, Sydney 1993, s. 7.

8/ *Comparative Literature: Matter and Method*, ed. by A. Owen Aldridge, University of Illinois Press, Chicago 1969, s. 2-3.

9/ Podkreślił to R.F. Staar w recenzji *National Identity and Expansionism* („Modern Age” Fall 2000, s. 408-410).

wymienić trzeba dwa: rozpoznanie mitu imperialnego jako idei przenikającej dzieła rosyjskiej prozy i poezji XIX i XX wieku oraz opis strategii reprezentacji, za pomocą których literatura ta wygenerowała sugestywny obraz wybitnych Rosjan i silnej, olśniewającej swą kulturą Zachód i niewinnie cierpiącej, Rosji, tworząc jednocześnie korzystny dla interesów metropolii, stereotypowy wizerunek skolonizowanych narodów (w tym Polaków). Thompson zwróciła przy tym uwagę na fakt, iż pomimo zastanawiających zbieżności mechanizmów hegemonizacji dyskursu o „Innych", funkcjonujących w twórczości pisarzy rosyjskich i brytyjskich,

> Interpretując rosyjskie teksty literackie jako zasadniczo wolne od zaangażowania w militarną postawę Rosji, komentatorzy rosyjscy i zachodni ulegają spektakularnej zdolności tych tekstów do unikania spojrzenia krytyka, które mogłoby odsłonić ich usługi na rzecz imperium. Literatura rosyjska osiągnęła niezwykły sukces w prowadzeniu, podsycaniu i zarządzaniu dyskursem o sobie w taki sposób, by uniknąć poddania się wnikliwemu badaniu, jakie krytycy postkolonialni narzucili brytyjskiej, francuskiej czy innym literaturom zachodnim.[10]

3.

Czy zaproponowane w *Trubadurach imperium* postkolonialne spojrzenie na literaturę Rosji i ZSRR ma swój odpowiednik w pracach poświęconych innym literaturom słowiańskim? Niezupełnie, choć wypełnienie „białej plamy" na mapie postkolonializmu poprzez zaznaczenie na owej mapie konturów Polski nie byłoby precedensem w amerykańskiej slawistyce. Precedens taki miał już miejsce, tyle że w stosunku do innego kraju byłego „bloku wschodniego" – Bułgarii. Roumiana Deltcheva, amerykańska slawistka bułgarskiego pochodzenia, poświęciła szereg szkiców współczesnej literaturze bułgarskiej, tropiąc ślady, jakie na obrazie świata w twórczości pisarzy bałkańskich (na przykład Wiktora Paskova) odcisnęła obecność sowieckiego kolonizatora i jego odejście[11]. Steven Tötösy de Zepetnek, uczony kanadyjski urodzony na Węgrzech, na marginesie swoich badań prowadzonych w ramach *cultural studies* oraz prac komparatystycznych dotyczących literatur Europy Środkowej pisze o kolonializmie sowieckim jako wspólnym wielu krajom regionu szczególnym doświadczeniu, którego kulturowe ślady wymagają ujęcia postkolonialnego. Do opisu owego doświadczenia wprowadza jednak własne pojęcie „kolonializmu filtrowanego" (*filtered type of colonialism*), odróżniając tę formę

10/ E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków 2000, s. 49-50.

11/ Zob. na przykład R. Deltcheva *East Central Europe as a Post-Coloniality: The Prose of Viktor Paskov*, w: *Colonizer and Colonized. Vol. 2 Of the Proceedings of the XV Congress of the International Comparative Literature Association „Literature as Cultural Memory," Leiden, 16-22 August 1997. (Text Studies in Comparative Literature 26.)*, ed. by T. D'Haen and P. Krüs, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 2000, s. 589-598 (prdwr. *The Difficult Topos In-Between: The East Central European Cultural Context as a Post-Coloniality*, „Sarmatian Review" 1998, vol. 18, no. 3).

kolonializmu, jaka miała miejsce w krajach dawnego bloku wschodniego, od „klasycznej", czystej postaci zjawiska. Według Tötösy'ego kolonializm typu sowieckiego, w przeciwieństwie do jego brytyjskiego czy francuskiego odpowiednika, miałby mieć charakter wtórny i realizować się za pomocą środków ideologicznych, politycznych, społecznych i kulturowych[12]. Z ujęciem tym można polemizować, trudno bowiem – może poza przykładem Jugosławii czy Rumunii – wskazać istotne, obiektywne różnice pomiędzy podbojami zamorskimi Anglii a ekspansją polityczną i militarną ZSRR w naszym regionie. Co więcej, Tötösy mówi o drugim kierunku, w jakim postępowała (i postępuje) kolonizacja krajów na wschód od Odry: kolonizacja o charakterze intelektualnym, której ośrodkami miałyby być główne centra kulturowe Zachodu, a więc Niemcy, Francja, Anglia, a także w coraz większej mierze Stany Zjednoczone. Byłaby więc najnowsza historia tej części Europy, zdaniem badacza, polem ścierania się przeciwstawnych sił w kulturze, wychodzących z dwóch centrów: zachodniego i wschodniego, skierowanych ku „peryferiom", tj. Polsce, Czechom, Słowacji, Ukrainie, Bułgarii itd. Europa Środkowo-Wschodnia miałaby zatem stanowić swoisty z punktu widzenia teorii postkolonialnej obszar o statusie podwójnie peryferyjnym: z perspektywy Zachodu (jako strefa eksportu idei, a nie ich równoprawnej wymiany), a także Wschodu (terytorium do zagarnięcia, w najbardziej dosłownym znaczeniu). Bez wątpienia podrzędność, a ściślej świadomość czy też kompleks podrzędności stanowi niezmiernie charakterystyczny rys kultur społeczeństw i narodów poddanych do niedawna imperialnemu panowaniu ZSRR[13]. Do opisu tego zjawiska wprowadza Tötösy pojęcie „peryferyjności wynikającej z zawieszenia, bycia «pomiędzy»" (*in-between peripherality*) jako swoistej cechy dyskursu literackiego regionu. Peryferyjność to kolejna kategoria postkolonialna, której zastosowanie w interpretacji twórczości literackiej byłych kolonii daje interesujące rezultaty[14].

Tomislav Longinović, slawista o korzeniach serbskich, w studium poświęconym kulturze pogranicza i polityce tożsamości na wybranych przykładach powieściowych tropi konstrukcję tożsamości opartej na świadomości pogranicza, między innymi u Gombrowicza[15]. Jego rozprawa jest jednak słabo zakorzeniona w metodologii postkolonialnej, wskutek czego trudno uznać zawarte w niej interpretacje za reprezentatywne dla tego ujęcia. Książka Longinovića uzmysławia niektóre problemy, na jakie napotyka komparatysta zainteresowany twórczością literacką społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej: 1) niebezpieczeństwo panslawistycz-

12/ S. Tötösy de Zepetnek *Comparative Literature: Theory, Method, Application*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1998, s. 131-132.

13/ Zob. *Comparative Central European Culture*, ed. by S. Tötösy de Zepetnek, Purdue UP, West Lafayette, Indiana 2002.

14/ Zob. R. Deltcheva *East Central Europe*…

15/ T. Longinović *Borderline Culture: The Politics of Identity in Four Twentieth Slavic Novels*, University of Arkansas Press, Fayetteville 1993.

nych zapędów i symplifikacji przy próbach zsyntetyzowania doświadczeń narodów nierosyjskich, 2) potrzebę wrażliwości na głębokie zróżnicowanie kulturowe poszczególnych kręgów słowiańszczyzny, oraz 3) nieidentyczność doświadczenia totalitarnego i kolonialnego (Longinović, podobnie jak Cavanagh, zbyt łatwo stawia tu znak równości, podczas gdy pomiędzy obu typami doświadczeń zachodzą istotne różnice, przez co uprawianie krytyki totalitaryzmu nie musi wcale oznaczać obrania stanowiska postkolonialnego). W konsekwencji, mimo iż *Borderline Culture* podejmuje ważkie z postkolonialnego punktu widzenia zagadnienie tożsamości, ujęcie w niej zaproponowane pozostawia wiele do życzenia, między innymi z racji nieznośnych panslawistycznych wtrętów autora.

Niezależnie od metodologicznych ułomności, jakie charakteryzują wspomniane propozycje badawcze, przykłady te pokazują, że problematyka postkolonialna w odniesieniu do krajów należących niedawno do imperium sowieckiego bywa współcześnie podejmowana, również jako zagadnienie teoretyczne[16]. Niestety, jej obecność w dyskursie humanistycznym wciąż jest zbyt nikła, by uznać, że świadomość postkolonialności tej części Europy weszła na stałe do paradygmatu postkolonializmu.

4.

W odróżnieiu od slawistyki, anglistyka w USA, jak również innych obszarach anglosaskiej strefy kulturowej, dobrze poradziła sobie z wchłonięciem ożywczych pierwiastków teorii postkolonialnej. Efekty dały o sobie znać już we wczesnych latach 80. (a więc wkrótce po ogłoszeniu przełomowej rozprawy Saida *Orientalizm* z 1978 roku), w formie rewizji kanonu, reinterpretacji dzieł klasyki angielskiej, a także licznych studiów poświęconych twórczości pisarzy tzw. Trzeciego Świata, uznanych niemalże *ex officio* za postkolonialnych. Obecnie liczba studiów w tym zakresie idzie już z pewnością w setki, jeśli nie w tysiące, wśród których można wyodrębnić kilkadziesiąt klasycznych, fundamentalnych dla tego nurtu w krytyce anglosaskiej, pozycji.

Spojrzenie na korpus krytyki postkolonialnej udziela pośrednio odpowiedzi na pytanie o przyczyny polskiej nieobecności na mapie badań postkolonialnych. Ramy dyskursu postkolonialnego stworzone zostały przez teoretyków literatury wywodzących się przeważnie z kręgów uniwersyteckich USA, spośród których wielu jednak ma w swojej biografii etap przedamerykański. Doświadczenie to, nabyte w kraju pochodzenia (zwykle którymś z krajów tzw. Trzeciego Świata), ukształtowało ich perspektywę i wpłynęło w istotny sposób na zakres podejmowanych zagadnień. Said nie krył się nigdy ze swoim palestyńskim rodowodem[17]. Podobnie Bhabha czy Spivak, którzy wielokrotnie podkreślali swoje hinduskie korzenie, opierając przenikliwe analizy zachodnich wpływów imperialnych w dziedzinie literatury i edukacji na osobistym doświadczeniu. Nie inaczej jest w przypadku badaczy australijskich (B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin) i irlandzkich (G. Smyth), których udział w konstruowaniu dyskursu postkolonialnego zadecydował o przełamaniu „zmowy milczenia" wokół kwestii imperialnej dominacji jednych społeczeństw rasy białej nad innymi i włączeniu takich terytoriów, jak Australia, Kanada, a także Irlandia oraz Szkocja w obszar studiów nad literaturą byłych kolonii.

Nie należy jednak bynajmniej wnioskować, iż podmiot o statusie postkolonialnym posiada wyłączność praw czy też szczególny przywilej na uprawianie dyskursu postkolonialnego. Tego rodzaju „natywizm" czy też „odwrócony etnocentryzm" opiera się na błędnym z teoretycznego punktu widzenia założeniu, jakoby jedynie doświadczenie skolonizowania dawało przepustkę do podejmowania problematyki postkolonialnej[18]. Tak oczywiście nie jest. Nie sposób jednak zaprzeczyć wpływowej roli, jaką odegrali krytycy i badacze literatury wywodzący się z byłych kolonii w ukształtowaniu dyskursu, który – ugruntowany na tradycji metodologicznej i filozoficznej Zachodu – przetarł drogę do światowego „rynku idei" kulturom krajów do niedawna przez tenże Zachód dyskryminowanych bądź, mówiąc łagodniej, niedostrzeganych. Podobną rolę, zdaje się, powinni odegrać badacze i krytycy środkowoeuropejscy, o ile pragną, by literatura ich regionu znalazła w poddanej regułom globalizacji humanistyce przyjęcie, na jakie bez wątpienia zasługuje. Z tej perspektywy ważna jest świadomość, iż postkolonialność – o czym przekonują wymienieni krytycy – nie jest wyłączną cechą kultur grup etnicznych tzw. Trzeciego i Czwartego Świata, lecz odnosi się również do twórczości „białych" społeczeństw uzależnionych od struktur imperialnej władzy[19]. Proces, jaki stał za narodzinami tej świadomości, przyczynił się do ukucia terminu „biały kolonializm" – pojęcia, które długo torowało sobie drogę w dyskursie postkolonialnym, lecz nie objęło jeszcze narodów i kultur Europy Środkowo-Wschodniej. Na uwagę zasługuje zwłaszcza przypadek Irlandii, której kolonialne uzależnienie od potężniejszego sąsiada wielokrotnie wskazywali polscy, a także irlandzcy pisarze jako paralelę losu Polski[20]. Wkroczenie Irlandii do dyskursu postkolonialnego

16/ Największe osiągnięcia na tym polu ma amerykańska ukrainistyka (myślę między innymi o pracach Marko Pawłyszyna i Mirosława Szkandrija, jak na przykład dostępny w języku polskim szkic Pawłyszyna *Ukraiński postkolonialny postmodernizm*, przeł. A. Korniejenko i A. Hnatiuk, w: *Odkrywanie modernizmu: przekłady i komentarze*, red. i wstęp R. Nycz, Universitas, Kraków 1998, s. 530-537).

17/ Świadczą o tym jego wypowiedzi w udzielanych wywiadach, jak na przykład ciesząca się w USA dużą popularnością książka *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, ed. by G. Viswanathan, Pantheon Books, New York 2001.

18/ Zob. B. Moore-Gilbert *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London–New York 1997, s. 87.

19/ Por. D. Brydon, H. Tiffin *Decolonising Fictions*.

20/ Zob. na przykład S. Żeromski *Literatura a życie polskie*, w: *„Kartografowie dziwnych podróży". Wypisy z polskiej krytyki literackiej XX wieku*, red. M. Wyka, Universitas, Kraków 2004, s. 160.

zaznaczyło się wyraziście książką *Nationalism, Colonialism, and Literature*[21]. Nie bez znaczenia dla tej przełomowej publikacji był zapewne fakt, iż Seamus Deane i Terry Eagleton, dwaj spośród czterech autorów zamieszczonych w niej esejów, to Irlandczycy. Dzięki pracom Davida Lloyda oraz publikacjom poświęconym nowszej i dawniejszej literaturze irlandzkiej kraj ten został na stałe włączony w obręb zainteresowań studiów postkolonialnych[22].

Uznanie kolonialnej zależności terytoriów zamieszkałych przez ludność rasy białej nie było jednak procesem prostym. Przeciwnie, aż dotąd wielu krytyków postkolonialnych kwestionuje zjawisko „białego kolonializmu", twierdząc, jakoby kolonializm nieuchronnie wiązał się z dominacją rasy białej nad innymi rasami. Ignorują oni tym samym zjawisko kolonializmu w Europie i koncentrują się na najmniej skomplikowanych metodologicznie (i, dodajmy, najbardziej poprawnych politycznie, bo wysuwających na pierwszy plan – niesłusznie – kryterium rasowe) przypadkach krajów tzw. Trzeciego Świata, mimo iż Michael Hechter w monografii poświęconej „wewnętrznemu kolonializmowi" wyodrębnił taki model zależności kolonialnej, w którym biali są zarówno kolonizatorami, jak i skolonizowanymi (*casus* Irlandii, a także Szkocji i Walii), a David Lloyd na przykładzie twórczości Seamusa Heaneya, Samuela Becketta, Williama Butlera Yeatsa i Jamesa Joyce'a udowodnił, że literatura irlandzka wcale nie stanowi anomalii na tle istniejących modeli postkolonializmu[23]. Jak nietrudno zauważyć, stanowisko takie nieuchronnie prowadzi do marginalizacji kultur krajów Europy podbitych przez imperia kolonialne – Wielką Brytanię, ale też Niemcy czy Rosję. Doświadczeniu europejskich peryferii Anglii nierzadko odmawia się statusu kolonialnego (o czym przekonali się dotkliwie krytycy irlandzcy), przez co zostają one paradoksalnie zepchnięte nie na drugi nawet, lecz na trzeci plan, ustępując literaturom i kulturom zachodnim (czyt. imperialnym) oraz – wypromowanym przez krytykę postkolonialną – literaturom i kulturom byłych kolonii zamorskich: Indii, Afryki Południowej, Karaibów, Polinezji itd. Krytycy postkolonialni z terytoriów byłych białych kolonii – Irlandii, Australii czy Kanady – kierują znaczną część swej energii na legitymizację postkolonialnego statusu własnych kultur w zachodnim dyskursie humanistycznym. Z przyczyn wyżej opisanych tym trudniej wywalczyć miejsce w dyskursie postkolonialnym Polsce oraz innym krajom Środkowej i Wschodniej Europy. Jak to zrobić?

21/ T. Eagleton, F. Jameson, E.W. Said *Nationalism, Colonialism, and Literature*, University of Minnesota Press, Minneaopolis 1988.

22/ D. Lloyd *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*, Duke University Press, Durham 1993; D. Cairns, S. Richards *Writing Ireland, Colonialism, Nationalism and Culture*, Manchester University Press, Manchester–New York 1988. Irlandii poświęcono specjalny zeszyt pisma „Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies": *Ireland, Postcoloniality, and Contemporary Irish Literature* (Spring 2001).

23/ M. Hechter *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1953-1966*, University of California Press, Berkeley 1975.

5.

Ewa Thompson w swojej rozprawie zauważyła, że o ile Zachód, piórem krytyków postkolonialnych, zdobył się na gruntowną analizę i ocenę własnych poczynań imperialnych, odzwierciedlonych w literaturze i innych tekstach kultury, podobna krytyka pod adresem Rosji wciąż pozostaje trudna do pomyślenia[24]. To właśnie „ideologia imperialistycznej winy", jak nazwał to zjawisko Lewis Feuer[25], legła u podstaw procesu dekolonizacji, a także – obok wspomnianych wcześniej przyczyn – doprowadziła do wyłonienia się stanowiska postkolonialnego w ośrodkach uniwersyteckich USA i zachodniej Europy. A jak przedstawia się projekt postkolonialnej historii Rosji widzianej oczyma polskich historyków? Na materiale historiografii poświęconej imperium rosyjskiemu i sowieckiemu stosunkowo nietrudno prześledzić zaobserwowane przez Tötösy'ego zjawisko oporu środkowoeuropejskich intelektualistów przeciwko uznaniu kolonialnego statusu własnego kraju w stosunku do Rosji/ZSRR[26]. Józef Smaga, autor studium *Rosja w 20 stuleciu*, zauważa: „Nie mogło być imperium carskie, jak choćby większość mocarstw kolonialnych w przeszłości (Hiszpania, Portugalia), narzędziem wyzysku podbitych nacji, bo inna była jego logika imperiotwórcza"[27]. Podobnie nie rozpatruje w kategoriach kolonialnych podboju przez ZSRR przyległych terytoriów, lecz sięga po wysłużoną retorykę zimnowojenną, na przykład mówiąc o poszerzaniu strefy wpływów[28]. Centralne miejsce w narracji historyka zajmują postaci sowieckich przywódców i egzekutorów ich rozkazów. Nie ma w niej natomiast analizy mechanizmów, za pomocą których Rosja budowała i nadal usiłuje podtrzymać swoją potęgę opartą na podboju terytoriów Azji i Europy Wschodniej. W konsekwencji,

24/ „Pozwolić, by Gayatri Spivak czy Homi Bhabha kształtowali akademickie reakcje Zachodu na zachodni imperializm, to tak, jakby zaprosić – powiedzmy – Polaków czy Litwinów, by instruowali studentów na uniwersytetach rosyjskich na temat rosyjskiego imperializmu. Niewyobrażalność takiego projektu daje miarę dystansu między względną otwartością dyskursu zachodniego oraz wciąż trwającym tłumieniem dyskursu w «Rosyjskiej' Federacji»" (E. Thompson *Trubadurzy Imperium*, s. 62-63).

25/ L. Feuer *Imperialism and the Anti-Imperialist Mind*, Prometheus Books, Buffalo 1986, s. 104.

26/ „W wielu przypadkach intelektualiści środkowo- i wschodnioeuropejscy, zwłaszcza ci o nastawieniu bardziej narodowym, kategorycznie zaprzeczają samej możliwości istnienia zjawiska kolonializmu kulturowego ze strony ZSRR […] Ich sprzeciw opiera się na nieuzasadnionym przeświadczeniu, iż sowiecki kolonializm nie wywarł większego – dla niektórych żadnego – wpływu na kulturę; odrzucają w ten sposób pogląd, według którego na kulturę i literaturę regionu oddziałały czynniki ideologiczne, ekonomiczne, społeczne itd., wywodzące się z sowieckiego centrum" (*Comparative Literature*…, s. 134).

27/ J. Smaga *Rosja w 20 stuleciu*, Znak, Kraków 2002, s. 14.

28/ Tamże, s. 161-162.

pomimo podkreślania przez autora rosyjskiej ekspansji i sowieckiego totalitaryzmu, czytelnik otrzymuje obraz wydestylowany, w którym Rosja jest wprawdzie krajem dyktatur wspomaganych uległością społeczeństwa, lecz jej polityka wobec krajów sąsiednich zdaje się wolna od znamion kolonizatorskich. Smaga nie dostrzega, że o ile rzeczywiście imperializm rosyjski realizował się w innym stylu niż zachodnioeuropejski – przede wszystkim poprzez kolonizację obszarów przyległych, a nie podbój terytoriów zamorskich – oraz miał charakter wyraźnie regresywny, a nie progresywny[29], istota zjawiska: uzależnienie polityczne, społeczne i kulturowe narodów i grup etnicznych od Rosji wraz z dalekosiężnymi tego faktu konsekwencjami, zwłaszcza kulturowymi, pozostaje ta sama. Pod tym względem prace wielu polskich historyków poświęcone Rosji nie odbiegają zanadto od ustaleń historiografii zachodniej, w której od lat rolę klasycznego podręcznika akademickiego odgrywa książka Nicholasa Riasanovsky'ego *A History of Russia*[30]. Ani jedna spośród blisko siedmiuset stronic tej rozległej pracy nie wskazuje na to, by autor zdawał sobie sprawę z kolonizacyjnej natury polityki Rosji i ZSRR wobec przyległych państw. Riasanovsky w zamian sprawnie powiela stereotypowy obraz cierpiącej w „wielkiej wojnie ojczyźnianej" Rosji i sąsiadów tejże jakby spontanicznie oddających się jej w objęcia, nie zadając przy tym pytania, na czym polegało włączanie terytoriów europejskich i azjatyckich do ZSRR i bloku wschodniego oraz jaką cenę musiały zapłacić narody zamieszkujące obszary, które odtąd stały się peryferiami metropolii, za znalezienie się w orbicie jej wpływów.

Przykłady te dowodzą, że potrzeba studiów, które – na wzór prac poświęconych imperium brytyjskiemu, francuskiemu czy holenderskiemu – ukazałyby skalę rosyjskiego przedsięwzięcia kolonialnego, opierając się na analizie szczegółowych danych z wielu dziedzin: polityki, ekonomii, geografii, demografii, a także – literatury i kultury. Nie należy lekceważyć na przykład takich informacji, jak wysokość nakładów książek rosyjskich w przekładach na języki środkowoeuropejskie, w tym polski, w stosunku do liczby wydanych pozycji literatur narodowych tych krajów.

Niezależnie jednak od historyków, decydujący głos w sprawie, czy polska literatura znajdzie się na mapie krytyki postkolonialnej, przysługiwać zapewne będzie literaturoznawcom, o ile zechcą oni sięgnąć po narzędzia badawcze wypracowane przez metodologię, której kontury nadał Said. Jakkolwiek słuszne może się wydać oburzenie, z jakim Cavanagh odnotowuje fakt, iż „imponujące postkolonialne referencje" Polski nie przekładają się na włączenie polskiej literatury w pole zainteresowań postkolonializmu – nie należy obwiniać za to amerykańskich czy australijskich krytyków. Ruch należy do polskich badaczy.

29/ „Imperializm progresywny podnosi poziom życia i kultury; na obszary zacofane wprowadza edukację i sztukę. […] Imperializm regresywny […] zmierza do ciągłej eksploatacji lub eksterminacji ludności, niezależnie od stopnia jej zaawansowania cywilizacyjnego" (L. Feuer *Imperialism*…, s. 4).

30/ N.V. Riasanovsky *A History of Russia*, Oxford University Press, New York–Oxford, UK 2000.

6.

Nie w tym oczywiście rzecz, by w opakowaniu modnego „izmu" sprzedać polskie dzieła międzynarodowej publiczności, przebierając je w szaty nielicujące z ich wewnętrzną zawartością. Chodzi raczej o to, by tę zawartość odkryć i wydobyć na światło dzienne za pomocą odpowiednich instrumentów. Metodologia postkolonialna dostarcza narzędzi, które pozwalają osiągnąć podwójny cel. Po pierwsze, kategorie pojęciowe wypracowane przez postkolonializm pozwoliłyby zapewne ujrzeć wiele naszych utworów w optyce uniwersalnego doświadczenia ludzkości wszystkich niemal kontynentów ostatnich dwustu lat. Umożliwiłoby to polskiej literaturze, a także dyskursowi okołoliterackiemu, wydostać się z zaklętego kręgu „polskiego partykularza" i dotrzeć do odbiorcy wykształconego w innym języku, kulturze i tradycji. Dzieła naszych pisarzy będą bowiem funkcjonować w powszechnym obiegu tak, jak myśleć będą o nich czytelnicy, zgodnie z Conradowskim przeświadczeniem, iż „prawdziwym życiem człowieka jest to, którego udzielają mu w myślach inni ludzie"[31].

Z kolei dla polskiego czytelnika wartość miałyby studia eksplorujące obszary dotąd nietknięte bądź analizowane bez postkolonialnego instrumentarium. Oto przykładowe zagadnienia 1) swoista „dwugłosowość" i „dwutorowość" naszej literatury (dyskurs skolonizowanego i kolonizatora[32]); 2) doświadczenie kolonizacji i jego literackie reprezentacje, rozpoznania oraz refutacje (tu znalazłoby się na przykład miejsce na analizę kompleksu podrzędności – poczucia onieśmielenia, nieprzynależności, wyobcowania etc. – a także literackich praktyk jego ignorowania); 3) tożsamość formowana w obliczu i w opozycji do „Innego", z którym łączy relacja kolonialnego podporządkowania („Inny" jako kolonizator postrzegany przez

31/ J. Conrad *W oczach Zachodu*, przeł. W. Tarnawski, w: tegoż *Dzieła*, t. 12, red. Z. Najder, PIW, Warszawa 1974, s. 19.

32/ Na potrzebę eksploracji imperialnego wymiaru polskiej literatury wskazał Aleksander Fiut w szkicu *Polonizacja? Kolonizacja?* („Teksty Drugie" 2003 nr 6, s. 150-156). Jednak antagonizowanie obu kierunków badań postkolonialnych, uzasadniane najlepszymi intencjami, może w dalszej perspektywie jedynie zaszkodzić mojemu przedsięwzięciu. Trzeba podkreślić, iż tropienie dyskursu kolonizatora w naszej poezji i prozie, a także piśmiennictwie okołoliterackim, choć otwiera przed krytyką postkolonialną bez wątpienia interesujące perspektywy poznawcze, nie powinno prowadzić do rezygnacji ze studiów nad literackimi i kulturowymi konsekwencjami skolonizowania. Studia te bowiem, wbrew obawom Fiuta, nie mają bynajmniej na celu – a raczej nie powinny mieć, poruszamy się bowiem przecież wciąż w sferze projektu – „utrwalenia […] tradycyjnego i wyblakłego już mocno obrazu Polski-ofiary, cierpiącej niewinnie, gnębionej przez wieki przez najeźdźców" (s. 152). Problematyka postkolonialna wraz z wypracowaną w obrębie tego nurtu metodologią, jak staram się w tym szkicu zasygnalizować, jest znacznie bardziej złożona i pozwala spojrzeć na rzecz subtelniej, niż można to wywnioskować z przywołanych tu szkiców: Fiuta i Cavanagh.

skolonizowanego, ale też sam skolonizowany widziany oczyma kolonizatora); 4) literacki wizerunek kobiet i mężczyzn (ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska demaskulinizacji mężczyzn w polskiej literaturze, będącego nieodłączną kulturową konsekwencją skolonizowania)[33]; 5) związki pomiędzy twórczością artystyczną a dyskursami społeczno-politycznymi imperium, ujawniające się w języku, sposobach reprezentacji etc.; 6) mechanizmy konstruowania dyskursu kontrhegemonicznego w literaturze w stosunku do dyskursu imperium. Również zjawiska literackie znane i opisywane już z innych perspektyw oraz innymi językami mogłyby odsłonić w postkolonialnym świetle swe interesujące, niespodziewane oblicze. Myślę o poetyce „powrotu do miejsc rodzinnych" (na przykład Zagajewski, Miłosz), literaturze „małych ojczyzn" (proza Huellego, Chwina, Stasiuka), kreacjach „przestrzeni imaginacyjnej" i przestrzeni w ogóle, zwłaszcza miejskiej (Herbert, Tyrmand, Nowakowski, Konwicki), wreszcie o motywie przemieszczeń ludności (kategoria *dislocation*, *displacement*) i jego literackich wcieleniach (Mackiewicz, Chwin, Zagajewski, Jurewicz).

Projekt, którego kontury tutaj kreślę, nie jest wolny od ryzyka. Los książki Ewy Thompson pozwala przypuszczać, że zadanie nie będzie łatwe. Amerykańskie wydanie *Trubadurów imperium*, któremu przychylną recenzję poświęcił prestiżowy konserwatywny periodyk „Modern Age", pewne kręgi slawistyczne potraktowały jako wybryk niepokornej uczonej[34]. Trzeba więc liczyć się z głosami oburzenia i krytyki, które mogą nadejść z różnych kierunków, przede wszystkim chyba ze strony tradycyjnie uprawianej rusycystyki i slawistyki, a także – niewykluczone – polonocentrycznie zorientowanej bądź po prostu niechętnej podejrzanym „nowinkom" polonistyki. A jednak przedsięwzięcie wydaje się warte zachodu. Zwłaszcza że na szali leży wizerunek i recepcja naszej twórczości we współczesnym świecie. Polska literatura ostatnich dwóch stuleci zawiera unikalne doświadczenie podwójnego skolonizowania, doświadczenie, którego nieznajomość zubaża współczesny świat, zwłaszcza tzw. świat zachodni. Biała plama na mapie teorii, zlokalizowana przez Cavanagh, musi przestać razić bielą. Przede wszystkim jednak musi zostać dokładnie rozpoznana, z uwzględnieniem bogatej i zróżnicowanej problematyki, którą pozwala odsłonić metodologia postkolonialna.

Ujęcie polskiej literatury w takiej optyce, a w dalszej perspektywie – być może – napisanie nowej *History of Polish Literature*, opartej na metodologii zapoczątkowanej przez Saida, jest zadaniem nie tylko możliwym, lecz więcej – potrzebnym. Potrzebnym dla wprowadzenia naszej literatury w obieg światowy, w którym – poza nielicznymi nazwiskami znanymi koneserom współczesnej poezji – jako naród o kilkusetletniej tradycji piśmiennictwa niemal zupełnie nie istniejemy. W świetle powyższych uwag oczywiste jest jednak, że zadanie to musimy podjąć sami.

33/ Dziękuję Pani Ewie Thompson za zwrócenie mi uwagi na to zagadnienie.

34/ Zob. R.F. Staar *National Identity*…; P.I. Barta [rec.], „Slavic and East European Journal" Fall 2002, vol. 46, no. 3, s. 595-596; K. Hokanson [rec.], „Comparative Literature Studies" 2001, vol. 83, no. 3, s. 264-266.

Roztrząsania i rozbiory

Wywoływanie podmiotu romantycznego

I.

Kwestie podmiotu i podmiotowości w tej postaci, w jakiej pojawiły się one w tradycji nowoczesności znajdują się od lat w centrum zainteresowań filozoficznych Agaty Bielik-Robson. Były one już przez nią podejmowane w wydanej kilka lat temu książce *Inna nowoczesność*[1]. Autorka wychodziła w niej z założenia, że ponowoczesna krytyka „wielkich narracji", która doprowadziła do tezy o śmierci podmiotu oraz rozpadu języka wspólnotowego, zaowocowała nową formą relatywizmu i społecznej izolacji jednostki. W związku z tym Bielik-Robson starała się wypracować stanowisko pośrednie, które by z jednej strony unikało metafizycznego konserwatyzmu obrońców uniwersalizmu, z drugiej zaś niebezpieczeństw związanych z radykalną, ponowoczesną krytyką metafizyki. *Ducha powierzchni*[2] można odczytywać jako kontynuację tego stanowiska, tyle że tym razem autorka stara się znaleźć dla niego oparcie w tradycji myśli romantycznej oraz w jej współczesnych interpretacjach dokonanych przez trójkę literaturoznawców z Yale: Paula de Mana, Geoffreya Hartmana oraz Harolda Blooma. Zdaniem Bielik-Robson w ich pracach zawarta jest *implicite* bardzo interesująca filozofia podmiotu, alternatywna w stosunku do tej, jaka wykształciła się w ramach tradycji niemieckiego idealizmu. Dlatego też podstawowym zamiarem autorki jest, jak pisze we *Wprowadzeniu,* wykazanie, że „istnieje coś takiego jak swoista filozofia romantyczna: filozofia oryginalna i tym bardziej właśnie interesująca dla nas, ludzi późnej nowoczesności, że pozbawiona staromodnych ambicji systemowych…" (s. 8). Zasadniczą odrębność

1/ A. Bielik-Robson *Inna nowoczesność*, Universitas, Kraków 2000.

2/ A. Bielik-Robson *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004.

tej filozofii znakomicie oddaje, jak pisze dalej, Heglowskie pojęcie „czującej duszy" jako „refleksyjnej totalności odczuwania", które jednak jest traktowane przez tego autora wyłącznie w kategoriach patologii i choroby i stanowi jedynie etap wstępny do wykształcenia się w podmiocie „duszy rzeczywistej".

Tymczasem, twierdzi dalej autorka, „filozoficzna specyfika romantyzmu […] polega na samoistnym docenieniu owej duszy «czującej» jako jedynej, nieprzekraczalnej realności ludzkiej egzystencji" (s. 11). Podobny punkt wyjścia każe autorce dalej stwierdzić, że tradycja fenomenologiczna rozciągająca się – jej zdaniem – od Kartezjusza poprzez Hegla do Husserla zapoznała doszczętnie oryginalne ontologiczne implikacje zawarte w „duszy czującej", jakimi są: 1) prymat tego, co poszczególne i pojedyncze nad tym, co uniwersalne; 2) równorzędność ontologiczna między Ja i światem; oraz 3) istotna podatność na wpływ.

Taka jest też podstawowa „teza" książki Bielik-Robson. Starając się ją uzasadnić, przystępuje autorka do rekonstrukcji i rozwinięcia – jej zdaniem – oryginalnych ontologicznych implikacji zawartych z jednej strony w różnych romantycznych koncepcjach podmiotu, z drugiej zaś w interpretacjach, których się one doczekały w pracach wspomnianych powyżej trzech literaturoznawców z Yale. Nawiązując do tej tradycji, stara się niejako *ex post* dopisać do niej filozofię podmiotu, którą implikuje tworzący ją kanon tekstów. Według Bielik-Robson owa filozofia stanowi nie tylko alternatywę dla pojmowanej bardzo szeroko tradycji filozofii kartezjańskiej, ale również przezwycięża różne słabości i aporie jej dwudziestowiecznych radykalnych krytyków – Heideggera i Derridy. Bielik-Robson nie ogranicza się zatem do reinterpretacji tradycji romantycznej ani też do rekonstrukcji słabo u nas znanych literaturoznawczych odczytań tej epoki przez krytyków z Yale. Autorka podejmuje zarazem, w swoistym przymierzu z tymi krytykami (przede wszystkim jednak, co należy podkreślić, z Haroldem Bloomem, który pełni w książce rolę Dantejskiego *cicerone*), próbę przedstawienia własnego ujęcia tej tradycji. Ujęcie to jej zdaniem wychodzi w znacznie większym stopniu naprzeciw rozterkom i dylematom nowoczesności niż tradycja filozofii transcendentalnej, fenomenologii i hermeneutyki czy dekonstrukcjonizmu.

2.

Niekwestionowalną zaletą książki Bielik-Robson jest przybliżenie bogatej polskiej tradycji badawczej dotyczącej romantyzmu tych jego odczytań, które powstały w humanistyce anglosaskiej i które zazwyczaj sytuują się na pograniczu filologii, psychoanalizy i filozofii. W tym wypadku różnica dotyczy nie tylko zawartości tych badań, ale również charakterystycznego dla nich typu dyskursu, raczej obcego rodzimym badaczom. Może z wyjątkiem prac Marii Janion, tyle że – jak słusznie zauważa autorka – jej spojrzenie na romantyzm opiera się na zasadniczo odmiennych założeniach niż te, które są właściwe wspomnianym krytykom z Yale.

Podkreślić należy przy tym, że Bielik-Robson nie przedstawia tradycji anglosaskich badań nad romantyzmem jako jednolitej i koherentnej całości. Stara się

raczej wykazać, jak w jej obrębie rysują się bardzo różne, niekiedy wręcz przeciwstawne sobie stanowiska, których przypadki skrajne stanowią: dekonstrukcjonizm de Mana oraz koncepcja „lęku przed wpływem" Blooma. W sposób bardzo klarowny i przekonywający wydobywa podstawowe różnice między tymi autorami, dotyczące na przykład rozumienia takich pojęć, jak ironia, lęk, wpływ, podmiot, fantazja itd. Interesujące jest również, inspirowane w dużej mierze przez autora *Lęku przed wpływem*, spojrzenie Bielik-Robson na sam romantyzm. W jej odczytaniu na plan pierwszy wysuwa się dorobek romantyków brytyjskich – Shelleya, Coleridge'a, Wordswortha i Blake'a; to głównie ich wypowiedzi poetyckie są dla niej punktem wyjścia do rekonstrukcji implikowanej w nich koncepcji podmiotu i jego doświadczenia świata. Ale istotne znaczenie posiada w jej oczach również twórczość romantyków niemieckich – Novalisa, Goethego (jeśli uznamy, że był on twórcą romantycznym), Schlegla i Herdera. To w ich pismach upatruje Bielik-Robson narodzin wielu kluczowych motywów związanych z ideą „duszy czującej" i niezwykle istotnych w tradycji myślowej nowoczesności idei, takich jak twierdzenie o odczarowaniu świata (Schlegel), przekonanie, że człowiek nigdy nie wyrósł ze stanu dzieciństwa (Goethe, *Faust*), koncepcja podmiotu jako „formacji zaczepno-obronnej" (Schiller) czy koncepcja człowieka jako *Mangelwesen* (Herder).

Myśl estetyczna i antropologiczna romantyków niemieckich stanowi też dla Bielik-Robson dobry punkt wyjścia nie tylko dla wydobycia zasadniczej odrębności tych przekonań na tle dojrzewającej w tym samym czasie tradycji niemieckiego idealizmu (Fichte, Schelling, Hegel), lecz również dla wykazania, jak dalece myśl ta wychodzi naprzeciw koncepcjom rysującym się we współczesnej tradycji psychoanalitycznej (Freud, Klein, Segal, Lacan), egzystencjalizmowi Kierkegaarda, filozofii Nietzschego, Bubera, Adorna, Horkheimera i wielu innych.

W dyskursie Bielik-Robson możemy wyróżnić pięć podstawowych, występujących zazwyczaj w różnych konfiguracjach, warstw:

1) omówienia i interpretacje źródłowych tekstów romantyków (głównie brytyjskich i niemieckich);
2) prezentacja ich ujęć we współczesnej tradycji anglosaskiej humanistyki, głównie szkoły z Yale (marginalnie – także i niemieckiej);
3) próba wypracowania w oparciu o te dwie tradycje własnej filozoficznej koncepcji podmiotu i jego doświadczenia świata;
4) krytyka podstawowych założeń tradycji niemieckiego idealizmu, fenomenologii i częściowo dekonstrukcjonizmu Derridy;
5) różnorodne odniesienia do wcześniejszej i późniejszej tradycji europejskiej myśli humanistycznej i filozofii, poczynając od żydowskiej tradycji kabalistycznej i tradycji gnostycznej, poprzez filozofię grecką i chrześcijańską, marksizm Adorna i Horkheimera, psychoanalizę, egzystencjalizm i na poststrukturalistach – Derridzie i Lacanie – kończąc (plus około trzydziestu innych autorów-klasyków).

W zależności też od tego, które z tych warstw dyskursu wysuwają się na plan pierwszy, można mówić o lepszych lub słabszych partiach książki. Moje omówie-

nie chciałbym rozpocząć od warstwy trzeciej, bez wątpienia najbardziej oryginalnej, ale też zarazem najsilniej prowokującej do dyskusji.

3.

Jak już wspominałem, podstawowym zadaniem, jakie postawiła sobie autorka, jest wykazanie, że w tekstach romantyków kształtuje się nowe rozumienie podmiotu, rozumienie, którego oryginalne filozoficzne implikacje nie zostały przez nich dostatecznie wydobyte. Kluczem do tego nowego rozumienia jest – jej zdaniem – nowe podejście do fenomenu lęku, który nie jest już utożsamiany z lękiem „w jego pierwotnej, nieprzetworzonej, animalnej postaci" (s. 103), tak jak ujmuje to na przykład fenomenologia religii, przeciwstawiając takiemu lękowi sferę *sacrum* na zasadzie ostrego binarnego przeciwieństwa. Przeciwnie, lęk ów budzi zarówno grozę, jak i fascynację, dlatego też zamiast ulec przezwyciężeniu i odrzuceniu przez podmiot, „podlega przemianie, otwarciu, sublimacji" (s. 103). Słowem, romantyczną postawę wobec lęku – w odróżnieniu od tradycji kartezjańsko-kantowskiej – cechuje zarówno ambiwalencja, jak i dążenie do jego twórczego przekształcenia w ten sposób, aby stał się on źródłem nowego podejścia podmiotu do rzeczywistości.

Stąd też wypływa postulat autorki, aby w odróżnieniu od dziewiętnastowiecznych i dzisiejszych kontynuatorów myśli filozoficznej Kartezjusza i Kanta, którzy starają się zdegradować i przezwyciężyć fenomen lęku, nowoczesność pomyśleć jako „nowoczesność z lękiem". U podstaw tej idei tkwi zrekonstruowana przez Bielik-Robson w oparciu o teksty romantyków brytyjskich i ich interpretacje dokonane przez Blooma i Hartmana koncepcja aktu twórczego, którą autorka stara się przeformułować w kategoriach epistemologicznych. W jej oczach teksty te zawierają oryginalną koncepcję doświadczenia zmysłowego, które traktowane jest jako „*compositum* elementów danych i dodanych" (s. 146). Z doświadczeniem tym wiąże się „bezpośredni wpływ świata odczarowanego i mechanicznego" (s. 147), który jako taki stawia opór podmiotowi, napawając go jednocześnie lękiem i irytacją. Zarazem jednak – paradoksalnie – właśnie z tej racji owo doświadczenie uruchamia moc projekcyjną podmiotu, zmuszając jego umysł do „aktywnej romantyzacji i domestykacji świata, który utracił ciepło magicznego *Lebensweltu*" (s. 147). W dalszych etapach aktu twórczego chodzi o wytworzenie swoistej harmonii między tymi dwiema przeciwstawnymi siłami poprzez wykreowanie na końcu romantycznego obrazu, który pojmowany jest jako dar zwrotny wobec świata. W ten sposób: „Pierwotnemu wpływowi zostaje odjęta jego zła, mechaniczna postać: dane stają się prawdziwym darem, który musi zostać powtórzony, a tym samym – zwrócony światu" (s. 148).

Odtworzony w ten sposób schemat aktu twórczego/procesu poznawczego staje się dla Bielik-Robson podstawą do wykazania, że w tradycji romantycznej implikowane jest pojęcie podmiotu, które wyłamuje się zarówno ze schematów empirystycznych, jak i transcendentalnych. Pojęcia tego nie są również w stanie, jej zdaniem, uchwycić różne poststrukturalistyczne koncepcje głoszące, że podmiot umarł. Według Bielik-Robson umarł bowiem tylko podmiot tradycyjnej metafizyki, nie zaś podmiot romantyczny, jego „dusza czująca", która wymaga odpowiedniej filozoficznej reanimacji, by stać się niezawodnym życiowym oparciem dla zagubionych podmiotów nowoczesności.

Tutaj też ma swoje korzenie kolejny postulat Bielik-Robson: wyprowadzenie w oparciu o tradycję romantyczną nowej koncepcji podmiotu, który nazywa ona „formacją zaczepno-obronną". To militarne określenie sugeruje zasadniczą dwoistość podmiotu romantycznego. Z jednej strony broni się on przed wpływem „odczarowanego" świata, lękając się, że zniszczy on w pełni jego roszczenie do autonomii, z drugiej strony jednak przekornie poddaje się temu wpływowi, traktując go jako swego rodzaju tworzywo do dalszej transformacji. W tym procesie kluczowa funkcja przypada fantazji, która łączy w sobie otwartość i podatność na oddziaływanie obcej rzeczywistości oraz „oraz przynajmniej częściowe unieważnienie jej potencjalnie traumatycznego wpływu" (s. 195). Analogiczną strategią posługuje się według autorki romantyczna ironia, która „opóźnia, wręcz odwleka w nieskończoność moment akceptacji, nie mówiąc zarazem wyraźnie nie" (s. 217). U podstaw obu tych strategii tkwi zatem wyraźnie ambiwalentna postawa podmiotu wobec oddziałującej nań rzeczywistości, która jednak nie jest jego wadą, wprost przeciwnie – stanowi źródło jego kreatywności i duchowej siły. Właśnie ona bowiem stanowi o swoistej otwartości i wrażliwości podmiotu na to, co obce. Dzięki niej podmiot nie odrzuca obcego z góry ani nie pacyfikuje za pomocą rozbudowanego pojęciowego instrumentarium – jak ma to miejsce w tradycji kartezjańskiej i idealistycznej. Podmiot wychodzi naprzeciw tej obcości i w sporze z nią wykształca nowy obraz świata, w którym ulega ona nie tyle zniesieniu, co daleko idącej transformacji.

Podobny schemat ujęcia Bielik-Robson rozpoznaje w pracach Blooma na temat romantyzmu. Autor ten, wypracowując w dialogu z tekstami tej epoki swoją koncepcję „lęku przed wpływem", opiera się na analogicznym doświadczeniu ambiwalencji w stosunku do tradycji. I tak na przykład pojawiający się w tych pracach motyw „Sceny Pouczenia" stanowi wyraźną aluzję do derridiańskiej Sceny Pisma, zarazem jednak, w odróżnieniu od tej ostatniej, ma wyraźnie osobowy charakter. W Scenie Pouczenia chodzi bowiem o relację etyczną, która zawiązuje się między „adeptem" a „zawłaszczającym go prekursorem", gdzie początkowy magiczny moment zakochania grożący utratą tożsamości ze strony tego pierwszego przechodzi w sposób naturalny w postawę zdystansowania się, aby w końcowej fazie przybrać postać ponownego zawłaszczenia części tradycji, w której jednak ulega ona zasadniczemu przeobrażeniu (s. 395).

Wydobywając w ten sposób ontologiczne implikacje, jakie tkwią w romantycznych ujęciach aktu twórczego oraz wypracowanej w oparciu o nie przez Blooma koncepcji „lęku przed wpływem", autorka stara się wykazać, że unikają one uproszczeń, jakie – jej zdaniem – z jednej strony tkwią w tradycji kartezjańskiej oraz idealistycznej, z drugiej natomiast – w poststrukturalistycznej. Od tych tradycji

romantyczne (czy romantyzujące) koncepcje różni według Bielik-Robson to, że relacja między podmiotem i obcą rzeczywistością, w jakiej on się znajduje, została w nich ujęta w sposób znacznie bardziej złożony i dynamiczny. Owa rzeczywistość jest wprawdzie początkowo źródłem obaw i frustracji, niemniej jednak właśnie one pobudzają szczególną „zaczepno-obronną" kreatywność podmiotu, który w swojej fantazji dokonuje głębokiego przetworzenia wyjściowych „danych zmysłowych", nie rozpuszczając jednak zarazem nigdy do końca ich traumatycznego wymiaru we własnej pojęciowości (jak to właśnie czynią wszystkie wspomniane tradycje). Podmiot romantyczny to zatem podmiot znajdujący się w permanentnym sporze ze światem go otaczającym. I jakkolwiek spór ten z założenia jest niemożliwy do rozstrzygnięcia, nie jest to jakąś jego wadą czy brakiem, ale podstawową racją istnienia:

> Kantowska statyczna antyteza przybiera więc postać dynamicznego *agonu*, w którym Ja romantyczne nie ustaje w swej walce o pojedynczość i suwerenność, nieustannie zmagając się z realnością wpływu. Cały proces przenosi się wówczas z transcendentalnej głębi na samą powierzchnię: tam, gdzie wpływ jest najbardziej odczuwalny, gdzie wydarza się trauma, gdzie boli najmocniej. (s. 494)

4.

Rysująca się w ten sposób w książce Bielik-Robson koncepcja romantycznego podmiotu stanowić ma rodzaj alternatywy dla tych jego wersji, które zostały opracowane w tradycji kartezjańskiej i niemieckiego idealizmu. Pojawia się jednak pytanie, na ile – jak to sugeruje autorka – jest to alternatywa wyłamująca się z podstawowych metafizycznych założeń, na których oparta jest ta tradycja, na ile zaś mieści się w jej obrębie, stanowiąc tylko ich innego rodzaju konfigurację? Otóż śledząc argumentację autorki, odnoszę wrażenie, że mamy tutaj raczej do czynienia z tym drugim przypadkiem. Jeśli bowiem można się zgodzić z jej twierdzeniem, że ambiwalentny stosunek romantycznego podmiotu do zastanej rzeczywistości – raz utożsamianej z „danymi zmysłowymi" innym razem z „tradycją" – różni się od tego, jaki został wykształcony w ramach wspomnianych tradycji, to zasadniczy problem „teoriopoznawczy" – jak określić w procesie doświadczenia tej rzeczywistości przez podmiot jego aspekt bierno-receptywny w stosunku do aktywno-kreatywnego (czy transcendentalno-konstytutywnego)? – jest zasadniczo ten sam. Inne jest tylko jego rozwiązanie.

Tymczasem, jak się wydaje, zasadniczy przełom w tej kwestii w filozofii dwudziestowiecznej, który się zaczyna wraz z fenomenologią Husserla i, w szczególności, Heideggera, polega na zerwaniu z takim stawianiem pytania o podmiot i jego miejsce w procesie doświadczania świata. Okazuje się, że wszelka epistemologia jest zakorzeniona albo w sposobie, w jaki rzeczy jako zjawiska dane są świadomości, albo w sposobie bycia człowieka rozumianego jako *Dasein*. Nie można więc, jak sądzę, traktować obu tych autorów jako kontynuatorów tradycji niemieckiego transcendentalizmu, gdyż pierwszy z nich tę tradycję w sposób zasadniczy przeformułowuje i w swych późnych pracach przezwycięża, drugi zaś wyraźnie z nią zrywa. To samo zresztą dotyczy takich autorów, jak Derrida i Lacan, w przypadku których z kolei decydujące znaczenie posiada wywodząca się z tradycji strukturalizmu koncepcja języka, z założenia formującego wszelkie doświadczenie rzeczywistości. Wiąże się to ściśle z przyznaniem przez nich obu poziomowi znaczących zasadniczego prymatu wobec poziomu znaczonych. Tej skądinąd kluczowej kwestii autorka jednak zupełnie nie podejmuje, i to zarówno wtedy, kiedy próbuje przeciwstawić koncepcję Blooma Derridzie, jak również wtedy, gdy kojarzy ją z niektórymi motywami psychoanalizy Lacana.

W kontekście tych współczesnych tradycji filozoficznych koncepcja podmiotu romantycznego Blooma, koncepcja, której podstawowym wyznacznikiem jest „lęk przed wpływem", jawi się w swych filozoficznych implikacjach jako jedna ze współczesnych wersji transcendentalizmu, wbrew żarliwym deklaracjom autorki. Bloom niewątpliwie w niektórych punktach modyfikuje swoje założenia – co Bielik-Robson bardzo dobrze pokazuje – ale bynajmniej z nimi nie zrywa. „Lęk przed wpływem" można by uznać za romantyzującą formułę (i w swojej filozoficznej wymowie jakże konserwatywną) postawy podmiotu wobec zasadniczo obcej mu rzeczywistości, której odpowiednikiem w filozofii Kantowskiej byłaby postawa Ja transcendentalnego wobec „rzeczy w sobie", z założenia równie mu obcej i niepoznawalnej.

5.

Moje uwagi krytyczne dotyczą przede wszystkim wyszczególnionych powyżej warstw czwartej i piątej.

Warstwa czwarta. Śledząc sposób, w jaki autorka podejmuje dyskusję z szeroko przez nią pojmowaną tradycją transcendentalną, odnoszę wrażenie, że miejscami jej argumentacja jest dość nonszalancka. Pojawiają się na przykład w pracy twierdzenia, że transcendentalizm Kantowski jest koncepcją błędną, „pomyłką" nazywa autorka niektóre twierdzenia Hegla, Husserla czy Derridy. Wydaje się, że bardziej na miejscu byłoby w tym wypadku mówienie o słabościach, ograniczeniach czy brakach tych koncepcji, a nie sprowadzanie ich (lub ich fragmentów) do rangi filozoficznego niebytu. Przypomnieć wypada, że w końcu nawet najbardziej radykalni krytycy transcendentalizmu, jakimi w filozofii współczesnej są Heidegger, Gadamer, Lévinas czy Derrida, dalecy byli od wydawania tego rodzaju kategorycznych sądów. Jak sądzę, czynili to nie z czystej kurtuazji, ale ze względów merytorycznych. Jeśli bowiem jakąś koncepcję uważa się za z gruntu błędną, traci wówczas sens jakakolwiek z nią dyskusja. Tymczasem właśnie transcendentalizm był dla nich owym „wpływem", który starali się przezwyciężyć, mając jednak poczucie jego „obcości" i „inności" w stosunku do własnych propozycji.

Niekiedy też autorka zajmuje postawę wszechwiedzącego filozoficznego podmiotu, który raz po raz jednym autorom udziela pochwał, innych zaś gani i rozstawia po kątach. Ten mentorski ton nagradzania i reprymendy po prostu razi. Wy-

gląda to tak, jakby autorka w swoim przekonaniu już z góry rozporządzała niezawodnym kryterium prawdy, zgodnie z którym z apodyktyczną pewnością może wartościować przywoływane przez siebie teorie i koncepcje. W dodatku, jak pogodzić to mentorskie podejście z jej własnym filozoficznym programem romantycznej „duszy czującej", której podstawowym wyznacznikiem ma być wszakże nieustanne bolesne doświadczanie oporu tradycji i zmaganie się z jej obcością?

Ale najwięcej zastrzeżeń mam do warstwy piątej. W książce Bielik-Robson, szczególnie w jej rozdziałach końcowych, aż roi się od wielorakich nawiązań do różnych tradycji myślowych, autorów, fragmentów poszczególnych koncepcji, wątków pojawiających się we współczesnej myśli estetycznej, socjologicznej, antropologicznej, literaturoznawczej, psychoanalitycznej, kulturowej itd. Świadczy to niewątpliwie o dużym oczytaniu autorki i jej dobrej orientacji w tym, co dzieje się we współczesnej filozofii i humanistyce, wykraczającym daleko ponad przeciętną wiedzę rodzimych badaczy w tej materii. Niekiedy też Bielik-Robson czyni interesujące uwagi, które potraktowane w oderwaniu mogą być pomysłem na odrębny artykuł czy nawet książkę (na przykład refleksje o koncepcji czasu Husserla, o teorii dzieła sztuki Heideggera, roli fantazji u Freuda i Segal czy o „opóźnieniu" u Derridy).

Ale często są to nawiązania trochę na zasadzie „luźnej asocjacji", porównywania wszystkiego ze wszystkim, dość akcydentalnego w istocie i powierzchownego. Raz po raz zatem pojawiają się dygresje i odwołania: do przeróżnych nurtów we współczesnej psychoanalizie, często opozycyjnych wobec siebie (głównie do tradycji kleinowskiej i lacanowskiej); do koncepcji kondycji ludzkiej Hanny Arendt (pytanie: co Arendt ma wspólnego z romantyzmem?); do poszczególnych motywów filozofii Benjamina, Horkheimera i Adorna; do myśli społecznej Bourdieu, Blanchota itd.

Wszystko to sprawia, że w wielu partiach książki wywód staje się meandryczny i pogmatwany. Czytelnik wręcz gubi się w wielości różnego rodzaju przytoczeń, odesłań, i dorzucanych przez autorkę coraz to kolejnych zagadnień i motywów, które przytłaczają główną linię wywodu. Bielik-Robson czyni wówczas różne wysiłki, aby nadać mu jedność i spójność. Stara się na przykład ująć swe nawiązania w ramy jednego hasła pojęciowego choćby za pomocą tytułu akapitu i rozdziału, ale ma to charakter dość wymuszony i zewnętrzny.

W dodatku wśród wielości tych różnego rodzaju przytoczeń niektóre wydają się nieadekwatne w stosunku do faktycznych poglądów ich autorów. Dotyczy to przede wszystkim nawiązań autorki do myśli filozoficznej Heideggera i Lacana. Na stronie 33 autorka pisze na przykład, że Heideggerowskie *Dasein*, w odróżnieniu od Ja romantycznego, w zażyłości ze światem „powoli wywłaszcza się na rzecz tego, co nim nie jest". A co w takim razie z byciem-ku-śmierci owego *Dasein*, które doświadcza ją jako swą najbardziej własną możliwość? Przecież owo „wywłaszczenie" znajduje u Heideggera swoje przeciwieństwo w ruchu „bycia właściwego", w którym *Dasein* odnajduje swoją jednostkowość. Natomiast na stronach 190-193 pojawia się wysoce wątpliwa w kilku punktach interpretacja filozofii Heideggera,

utożsamiająca w romantyzującym duchu jego pojęcie *Befindlichkeit* z afektywnością oraz głosząca, że filozof ten w swojej koncepcji wydarzenia/wywłaszczenia (*Er-eignis*) się bycia „pozostaje na zawsze po stronie pasywnej receptywności". Te dwa twierdzenia imputują Heideggerowi to, co faktycznie przezwycięża on w swojej fenomenologicznej pojęciowości. Po pierwsze, *Befindlichkeit* jest u niego kategorią hermeneutyczną, a nie afektywną, i wiąże się z „rozumieniem bycia", zaś ujęcie przez niego relacji *Dasein* do bycia jako wydarzenia (czy wydarzania się) nie ma nic wspólnego z „pasywną receptywnością" w tym znaczeniu, w jakim to określenia funkcjonuje na przykład w tradycji brytyjskiego empiryzmu. Podobnie wątpliwości budzi pojawiające się na stronie 236 twierdzenie, że – ponoć schellingiańska w duchu – Heideggerowska koncepcja „wrzucenia" (*die Geworfenheit*) *Dasein* „eksploruje sytuację upadku człowieka w świat rzeczy, ale czyni to w sposób wyzuty z ambiwalencji". Po pierwsze, należałoby tutaj raczej mówić o „rzuceniu", a nie „wrzuceniu" *Dasein* w świat, chociaż rozumiem, że autorka sugerowała się tutaj zapewne funkcjonującym u nas przekładem tego terminu zaproponowanym przez Barana. Po drugie, owo rzucenie *Dasein* w-świat to jego fundamentalny rys ontologiczny sposobu bycia i nie ma nic wspólnego z „upadkiem". To raczej sytuacja zastawania-zawsze-już siebie przez owo *Dasein* w świecie, którego drugą, „aktywną" stroną jest „projektowanie". Jakkolwiek zatem z pewnością nie mamy tutaj do czynienia z ambiwalencją w sensie romantycznym, to bycie *Dasein* nie jest opisywane jedynie w kategoriach negatywnych, ale określa je dwubiegunowa struktura ontologiczna, w której projektowanie pomyślane jest jako przeciwstawna tendencja do „upadania" związanego z „rzuceniem" *Dasein* w świat.

Odwołując się natomiast do Lacana, Bielik-Robson twierdzi na przykład w przypisie na stronie 159, sugerując się zapewne zarzutami Derridy, że teoria psychoanalityczna Lacana jest „skomplikowaną" formą transcendentalizmu, w której podmiot transcendentalny nie istnieje, gdyż funkcjonuje na zasadzie idei regulatywnej „dla poszczególnej podmiotowości, przechodzącej od porządku realnego do porządku symbolicznego". Tymczasem Lacan nigdy nie nazwał podmiotu nieświadomego „nieistniejącym" na zasadzie idei regulatywnej Kanta, raczej mówił o podmiocie jako „niczym", przerwie czy interwale między znaczącymi, dzięki czemu możliwe się stają operacje ich dodawania i substytucji. Taki podmiot jest nazywany zarazem przez niego „przekreślonym", gdyż już ze swej „istoty" nigdy nie może być utożsamiony z „przedstawiającymi" go sobie znaczącymi. Tu też tkwi zasadnicza odmienność tego podmiotu wobec podmiotu kartezjanizmu i transcendentalizmu. Ponadto kwestia „istnienia" i „nieistnienia" podmiotu jest znacznie bardziej złożona, niż to sugeruje autorka (rozdzielność „mieć" i „być" w podmiocie, jego pulsujący charakter na zasadzie jego zjawiania się w zanikaniu itd.). W innym natomiast miejscu autorka zdaje się rozumieć Lacanowskie pojęcie *reel* w sposób bardzo tradycyjny, utożsamiając je wyraźnie z zewnętrzną rzeczywistością otaczającą podmiot. Pojęcie to nazywa jednak u autora *Écrits* coś zupełnie przeciwnego w stosunku do tak pojętej rzeczywistości: dlatego na przykład Žižek rozróżnia w swoich anglojęzycznych pracach pojęcia *Real* oraz *reality*. *Reel* odnosi

się do „czegoś" radykalnie obcego, w takim sensie, że znajdującego się poza wszelką pracą apriorycznych form zmysłowości i kategorii pojęciowych, a więc trudno jest nawet o nim powiedzieć, że jest ono w stosunku do nas „zewnętrzne". Wydaje mi się, że autorka po prostu myli te dwa jakże różne pojęcia. Świadczy o tym dodatkowo fakt, że w książce posługuje się równocześnie trzema przekładami tego terminu: to, co rzeczywiste; to, co realne; Rzeczywistość. Chyba należałoby się zdecydować na jedno z nich?

6.

Pozostaje dla mnie w jakiejś mierze zagadką, dlaczego Bielik-Robson zamiast skoncentrować się w swojej książce na dyskusji z tradycją odczytań romantyzmu przez krytyków z Yale włącza raz po raz do swojego dyskursu luźne asocjacyjne nawiązania do rozlicznych „klasyków" współczesności wszelkiej krwi i maści – filozofów, psychoanalityków, kulturoznawców itd. Gdyby z tego zrezygnowała, jej książka byłaby zapewne skromniejsza, ale – śmiem twierdzić – zdecydowanie lepsza. Pozbawiona całego asocjacyjnego sosu prezentowałaby w sposób wyrazisty to, co Bielik-Robson ma w niej faktycznie do powiedzenia: analizę pytania o to, w jakiej relacji koncepcje podmiotu zawarte *implicite* w tekstach romantyków romantycznego pozostają wobec tradycji niemieckiego idealizmu oraz jakie znaczenie mogą one mieć dla nas dzisiaj?

Nie przeczę, że ten *quasi*-eseistyczny styl wypowiedzi ma swoje zalety, choćby dlatego, że wypowiadane twierdzenia zyskują w ten sposób pełną wymowy ornamentykę. Dzięki niemu *Ducha powierzchni* czyta się z prawdziwą przyjemnością – podobnie zresztą jak poprzednie książki autorki. Ale niesie on ze sobą pewne niebezpieczeństwo: dążenie do spinania miejsc wątpliwych i pustych efektowną metaforyką. Odnoszę wrażenie, że autorka zbyt często ulegała tej pokusie.

Paweł DYBEL

„…by o nich opowiedzieć”

Książka *Holocaust. Problemy przedstawiania*[1] stanowi ważną próbę przyswojenia polskiej literaturze przedmiotu podstawowych pytań, jakie przed badaczami stawia doświadczenie Zagłady. Prezentacyjna wartość rozprawy Ziębińskiej-Witek jest bezsprzeczna. Autorka odwołuje się do licznych publikacji angielskojęzycznych, szeroko zakreśla konteksty interpretacyjne i metodologiczne.

W zakończeniu swej książki Anna Ziębińska-Witek reasumuje:

> Centralny problem niniejszej pracy może być zdefiniowany jako konfrontacja kwestii podnoszonych przez historyczny relatywizm i estetyczne eksperymenty w obliczu silnej potrzeby powiedzenia „prawdy” i problemów spowodowanych nieprzezroczystością wydarzeń oraz języka, którym się posługujemy, by o nich opowiedzieć.

W zgodzie ze stanowiskiem narratywistycznym Ziębińska-Witek rozpoczyna od zwrócenia uwagi na niezbywalną wartość i zarazem nieuniknioność stosowania tropów stylistycznych w opisie Zagłady. Zaskakiwać może skuteczne rugowanie metafory przez historyków Holokaustu. Rozmija się to z nazistowską praktyką, która – jak wiemy – nader często sięgała po przekazy zmetaforyzowane. Miast „eksterminacji” i „egzekucji” nagminnie stosowano pojęcia „ostatecznego rozwiązania” i „specjalnego traktowania”. Jest to jedna z cech wyróżniających język III Rzeszy – ujawniająca się zarówno w tajnych, jak i w oficjalnych wypowiedziach o „kwestii żydowskiej”. Wiele już napisano na temat „zbawczej” funkcji eufemizmów i omówień dla kondycji psychicznej oprawców. Nazywając mord na ludziach walką z insektami, czyniono go łatwiejszym w realizacji. Dokonujący się w ten sposób proces dehumanizacji więźnia odegrał trudną do przecenienia rolę w uczy-

1/ A. Ziębińska-Witek *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 2005.

nieniu z niego kogoś, kto zasługuje na swój los. Ale metafory nie tylko znieczulały sumienia zbrodniarzy. Doskonale też – co uświadamiamy sobie ostatnio coraz bardziej – usypiały czujność aresztowanych. Każdy segment totalitarnej rzeczywistości był pomyślany tak, aby skazany sam dochodził do przekonania, iż ocalenie jest możliwe. W konstruowaniu maszynerii oszustwa hitlerowcy zachowywali rzadko spotykaną konsekwencję. Od pojmania po komorę gazową – którą nazwano łaźnią – ofiary ani na moment nie opuszczały rewiru kłamstwa. Mówiące o potrzebie zachowania czystości napisy umieszczone w przedsionku komory podtrzymywały złudzenia. Franz Stangl, komendant Treblinki, wspomina o wybudowaniu atrapy stacji kolejowej, by nie wzbudzać podejrzliwości nowo przybyłych transportów[2].

W opowiadaniu Jana Józefa Szczepańskiego *Oswald, czyli Daniel* bohater ostrzega współplemieńców przed zbliżającą się akcją likwidacyjną. Nikt jednak nie chce dać temu wiary. Nikt również nie wierzy Bolkowi ze *Szmuglerów*. „Nie można wystrzelać trzech milionów ludzi ani utopić w Wiśle […]. – Komory gazowe?! Cóż za chora wyobraźnia!”[3]. Rola językowego kamuflażu w *Endlösung,* analogicznie jak psychologicznych mechanizmów obronnych wywarzanych przez ofiarę, wciąż jest w niedostatecznym stopniu uwzględniana przez znawców zagadnienia. W Polsce pionierską pracą na ten temat jest przywoływana przez Ziębińską-Witek książka Alicji Grochowskiej *Elementy prania mózgu w procesie zagłady Żydów*.

Do odmiennych przemyśleń skłania fragment zatytułowany *Historiografia wobec traumy*. Za Janem Pomorskim Ziębińska-Witek pojmuje historiografię jako zapis samowiedzy kulturowej każdego pokolenia oraz sposobu, w jaki radzi sobie ono z własną przeszłością. Pojawia się niezwykle kusząca propozycja, aby spojrzeć nie tylko na świadectwa Zagłady, ale i na ich naukową „obróbkę” jako na wypadkową dwóch czynników zewnętrznych: języka i poziomu samowiedzy epoki. Szkoła narratywistyczna niejednokrotnie przekonywała, iż „żadne wydarzenie historyczne nie jest […] gotową historią”. Na tym tle badaczka ukazuje braki klasycznego modelu historycznego, który postęp poznawczy kojarzy z gromadzeniem faktów. Historyk-kolekcjoner – jak go określa Pomorski – hołduje naiwnemu realizmowi epistemologicznemu i programowemu obiektywizmowi. Nie dostrzega, że ocalałe do naszych czasów świadectwa Holokaustu są już interpretacją rzeczywistości. Milcząco zakłada, że świadek Zagłady jest zaledwie medium, przez które przemawia samo wydarzenie. To pułapka, w jaką wpada historyk przyjmujący, iż rzeczywistość „posiada określoną, gotową postać istniejącą zanim jeszcze stała się obiektem poznania”. Być może jednak historia klasyczna i historiografia to dwie ścieżki, które nigdy się nie spotkają.

W części *Fikcjonalne a niefikcjonalne dyskursy historyczne* autorka stara się wykazać bliski związek dwóch dziedzin poznania przeszłości: literatury i historiografii. W poważnym stopniu za ich oddzielenie odpowiedzialność ponosi dziewiętnastowieczny pozytywizm i jego paradygmat naukowości. W drugiej połowie XX wieku – w jakimś stopniu na pewno za sprawą doświadczeń ostatniej wojny – dokonała się rehabilitacja świadectw literackich. Wybitni teoretycy literatury prawdę definiują jako „zgodność wypowiedzi literackiej ze społecznymi wyobrażeniami o tym, co jest prawdopodobne oraz ze społecznie aprobowanym typem wypowiedzi” zakładającym odpowiedniość rodzaju literackiego i powiązanej z nim koncepcji świata. Koncepcja ta akcentuje kwestię wytwarzania a nie odnajdywania prawdy.

Wielka literatura, do jakiej niewątpliwie należą opowiadania oświęcimskie, stawiająca sobie za cel diagnozę i opis rzeczywistości, często wyprzedza rozpoznania filozoficzne i socjologiczne. W swej przenikliwości zdolna jest oddać fenomen zjawisk umykających nauce. Mieszając „fikcję” i „prawdę” dociera do rejonów często niedostępnych innym dziedzinom poznania. O ile jednak wolno uznać te dwie płaszczyzny – literacką i historiograficzną – za równoległe w odsłanianiu tajemnic przeszłości, o tyle nie sposób przystać na to, że są one całkowicie kompatybilne i wymienne. Odwołanie się do pewnego faktu z prozy Borowskiego pozwoli nam łatwiej dostrzec niewspółmierność zadań historyka i pisarza. W *Proszę państwa do gazu* słyszymy o czterech i pół milionach spalonych w krematoriach Auschwitz. Dziś wiemy, że liczba pomordowanych jest o wiele mniejsza, ale i tak wystarczająca, by budzić grozę. Pomyłka ta niczego nie ujmuje wielkości znakomitej prozy autora *Pożegnania z Marią*. Czy jednak ten sam błąd powtórzony przez badacza dziejów II wojny światowej nie umniejsza jego kompetencji?

Omawiając literackie wizje Holokaustu Ziębińska-Witek skupia się przede wszystkim na jednej egzemplifikacji – opowiadaniach obozowych Borowskiego. Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że twórca *Dnia na Harmenzach* nigdy nie negował zasadności, potrzeby ani możliwości przedstawiania Zagłady. Choć pojawiają się u niego sądy – na przykład w *Ojczyźnie* – podważające kompetencje literatury w zetknięciu z rzeczywistością „czasów pogardy”, to jednak opinie te funkcjonują bardziej na zasadzie chwytu retorycznego niż jako świadectwo autentycznego dramatu artysty. U Borowskiego nie znajdziemy zwątpienia w sens sztuki po „epoce pieców”. Nie jest on zresztą wyjątkiem. Również u Henryka Grynberga i Hanny Krall – by wymienić tylko dwóch żyjących kronikarzy Zagłady – ani przez moment nie powstaje myśl każąca odłożyć pióro. Przeciwnie, mamy raczej do czynienie z dramatem wynikającym z lęku, że tak wielu ludzkich biografii nie uda się utrwalić.

Zbyt łatwo badaczka przechodzi nad stwierdzeniem, że Holokaust objawił brak zaufania do konwencji realistycznej. Gdyby pozostać przy Borowskim, to z jego korespondencji wynika coś dokładnie odmiennego:

> Kupiłem Miłoszowe *Ocalenie* i „Twórczość” Wyki, ale jestem zbyt zmęczony, aby to uczciwie przeczytać. Uderzył mnie przerost klasycyzmu i w ogóle symboliki w „Twórczości”. Nie jest to zdrowy objaw. Ucieczka od zwykłego, współczesnego realizmu świadczy o nie rozwiązanych kompleksach i obawach pisarzy, o organicznej ich wadzie, o daltonizmie.[4]

2/ O sposobach kamuflażu stosowanych przez hitlerowców zob. m.in. C. Lanzmann *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Novex, Koszalin 1993, s. 123-136.

3/ H. Grynberg, J. Kostański *Szmuglerzy*, Twój Styl, Warszawa 2001, s. 77.

4/ T. Borowski *Niedyskrecje pocztowe. Korespondencja Tadeusza Borowskiego*, zebrał, objaśnił, skomentował T. Drewnowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 92.

Wypada oczywiście zgodzić się z Ziębińską-Witek, że tradycyjny dziewiętnastowieczny realizm nie ma już zastosowania w odniesieniu do literatury o Zagładzie. Naiwnością byłoby jednak sądzić, że można go przejąć z całym dobrodziejstwem inwentarza wprost z Tołstoja lub Prusa. Zabieg tego typu skazany jest na klęskę, o czym przekonują dzieła niektórych naszych prozaików podejmujących temat wojny. Należało zatem poszerzyć „realizm" o kategorie, które uczyniłyby go – mówiąc kolokwialnie – bardziej realistycznym. Korzystano więc z dobrodziejstw groteski, ironii, czarnego humoru, makabreski, ujęć na poły onirycznych (na przykład tytułowy *Kamienny świat*), jak i dokumentalnej, suchej, reportażowej narracji. Realizm poholokaustowy zamyka się między dosłownością relacji Gustawa Morcinka w *Listach spod morwy* a metaforą i poetyckim skrótem opowiadań Rudnickiego oraz *Chleba rzuconego umarłym* Bogdana Wojdowskiego. Ale metafora w służbie realizmu poholokaustowego może mieć różne postacie. Dość powiedzieć, że mieści w sobie niektóre nowele Borowskiego razem z obrazami – iście lirycznej proweniencji – z *Czarnego potoku*. Powieść Buczkowskiego pozwala zbudować też inną opozycję, którą wyznacza stosunek do zastanych konwencji. Utworom Borowskiego, Nałkowskiej, Szmaglewskiej, *Z otchłani* Kossak-Szczuckiej, *Przeżyłam Oświęcim* Krystyny Żywulskiej, *Pięciu latom kacetu* Stanisława Grzesiuka, *Anus mundi* Wiesława Kielara, opowiadaniom Stanisława Wygodzkiego, *Trzeba głęboko oddychać…* Ryszarda Kozielewskiego i wielu innym blisko jest do dziewiętnastowiecznego wzorca prozy (mniej lub bardziej przetransponowanego). Na przeciwnym biegunie umieścić wypada eksperymentatorskie poczynania Buczkowskiego (*Czarny potok, Dorycki krużganek i Pierwszą świetność*).

W *Oglądaniu historii. Filmowych opowieściach o Zagładzie* Ziębińska-Witek dowodzi:

> Film, podobnie jak narracja pisana, nie jest przeszłością samą. To, co się dzieje na ekranie, jest co najwyżej przybliżeniem tego, co w przeszłości zostało powiedziane, czy zrobione. Film zawsze zawiera obrazy, które są jednocześnie i wymyślone, i prawdziwe. Prawdziwie w tym sensie, że symbolizują, kondensują lub streszczają większą liczbę danych oraz w tym, że przekazują ogólne znaczenie przeszłości.

Jest on równoległą do innych – pamięci, tradycji oralnej – formą mówienia o przeszłości:

> Różnica polega na tym, że film wkroczył w świat, gdzie „naukowa" historia, zaufanie do słowa, dokładność opisu i kult detalu mają swą własną długą tradycję. I dlatego – podobnie jak historyczna narracja pisana – film nie może egzystować ignorując wyniki badań, stwierdzeń i argumentów znanych z innych źródeł. Tak jak każda inna praca historyczna jest oceniany w świetle wiedzy o przeszłości, którą już posiadamy, i musi sytuować się wśród innych prac oraz w trwających w multimedialnych debatach nad ważnością wydarzeń i znaczeń przeszłości.

Do postawienia pytań o to, jak opowiadać o Shoah, prowokują filmy z nurtu głównego albo „kina stylu zerowego", jak je określa Mirosław Przylipiak[5]. Są to

5/ M. Przylipiak *Kino stylu zerowego. Z zagadnień estetyki filmu fabularnego*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1994.

zwykle dzieła o największej oglądalności, cieszące się uznaniem widzów. Dzieje się to kosztem uproszczeń i ujęć stereotypowych ucieleśniających swoiste zamówienie społeczne. Składa je, naturalna z punktu widzenia psychologii, potrzeba oglądania zwycięstwa sił dobra nad złem. Z reguły nie lubimy smutnych zakończeń, o wiele bardziej przypada nam do gustu *happy end*. Potrzebujemy choćby namiastki pocieszenia. Dotyczy to w równym stopniu odbiorców i twórców:

> Film taki oferuje widzom historię jako opowieść zamkniętą, kompletną i prostą. Nie dostarcza alternatywnych możliwości, nie pyta o to, co mogłoby się zdarzyć, nie ma wątpliwości, promuje każde historyczne twierdzenie z tym samym stopniem pewności. Filmy nurtu głównego napełniają historię emocjami, personalizują ją i dramatyzują.

Obok realizowania powszechnych wyobrażeń o przeszłości, stanowią one wypadkową zapotrzebowania politycznego. Do projektów spełniających większość wspomnianych warunków należy *Lista Schindlera* Stevena Spielberga. Na jej przykładzie doskonale widać, jak rozmijają się prawda historii i ludzkie pragnienie wyniesienia moralnego zwycięstwa z przeszłości. Kino Spielberga to narzędzie uszczęśliwiania ludzi. Bardzo dobrze nadaje się do tego konwencja bajki (zwroty akcji, cudowne ocalenia, pomyślne zakończenie, świat bohaterów i nikczemników, które nigdy się ze sobą nie spotkają).

Przypadek drugiego filmu – *Życie jest piękne* – tylko pozornie wygląda identycznie. Niewątpliwie łączy go z *Listą Schindlera* sukces komercyjny. Ale na tym podobieństwa się kończą. Mimo iż dzieło Begniniego odbierano jako realistyczną reprezentację przeszłości, nie było to zamierzeniem reżysera. W związku z obrazem Begniniego pojawić się musi pytanie o stosowność użycia komizmu do opowieści o Zagładzie. To jedno z najtrudniejszych zagadnień generowanych przez problem wyrażalności Holokaustu. Bez wątpienia, śmiech odgrywał doniosłą rolę w „epoce pieców". Zwykle przy tej okazji mówi się o obronnej funkcji humoru, który pozwalał zdystansować się do świata pozbawionego dawnych paradygmatów. Był tarczą moralną i *sui generis* kompensatorem minionego, umożliwiającym przetrwanie w nieludzkiej rzeczywistości[6]. Ziębińska-Witek odwołuje się do ujęcia Bachtinowskiego. Nie można go pomijać ani lekceważyć. Gdy jednak zastanawiam się nad stosownością Zagłady i śmiechu, przychodzi mi na myśl inna optyka i inna tradycja. Odnajduję ją u Wolfganga Kaysera.

Czy jest miejsce na śmiech w Kayserowskiej spekulacji? Autor nazywa go „niezamierzonym […] i otchłanie piekieł rozwierającym"[7]; niechcianym, dobywającym się jakby wbrew woli. Theodor Adorno powiada o nim, iż jest to śmiech „bez kanonu tego, z czego należałoby się śmiać; bez jakiegoś miejsca pojednania, które pozwoliłoby się śmiać, bez czegoś niefrasobliwego pomiędzy niebem a ziemią, co

6/ Zob. na ten temat ciekawy szkic *Śmiech w piekle*, w: *Oświęcim nieznany*, red. Z. Jagoda, S. Kołodyński, J. Masłowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.

7/ W. Kayser *Próba określenia istoty groteskowości*, przeł. R. Handke, „Pamiętnik Literacki" 1979 z. 4, s. 278.

pozwoliłoby być obśmianym”[8]. Nie ma w sobie nic ze spontaniczności przynależnej „wybuchowi uczuć”, niekontrolowanej, naturalnej. Za to „najmniejsza refleksja wnet zmienia [go] w niepokój”[9]. Lee B. Jennings praźródeł dwóch sprzecznych odruchów – lęku i śmiechu – doszukuje się w doświadczeniu chaosu i absurdu[10]. A jednak w tym na poły demonicznym śmiechu tkwi niezwykła moc wyzwolicielska i opanowująca. Dlatego też „u k s z t a ł t o w a n i e c z e g o ś g r o t e s k o w e g o j e s t p r ó b ą z a k l ę c i a i o k i e ł z n a n i a w s z y s t k i e g o, c o w ś w i e c i e d e m o n i c z n e”[11]. Groteska wraz z absurdem, niealternatywnością wyboru i perspektywą ostatecznego tryumfu zła, to istotne komponenty tragizmu po Zagładzie[12].

I jeszcze jedna uwaga. We *Wstępie* autorka dokonuje bodaj najpełniejszego w polskiej literaturze przedmiotu przedstawienia problemów konotowanych przez zagadnienie wyjątkowości Holokaustu. Tematyka ta nie dała asumptu do poważniejszej wymiany poglądów wśród naszych historyków. Warto jednak przypomnieć, że była ona przyczyną sporu w gronie literaturoznawców. Chodzi o dyskusję między Henrykiem Grynbergiem a Markiem Zaleskim (w jej tle znajdują się teksty Borowskiego i Nałkowskiej oraz refleksja socjologiczna Zygmunta Baumana). Jest to – o ile wiem – jedyna debata na ten temat, która zatoczyła u nas szersze kręgi (nawiązywali do niej w swych szkicach między innymi Andrzej Leder[13], Stanisław Stabro[14], Andrzej Werner[15], Kinga Dunin[16]).

Poszukiwano i poszukuje się najróżniejszych argumentów przemawiających za wyjątkowością Zagłady: demoniczny, ludobójczy światopogląd (Daniel Goldhagen), uprzednie zaplanowanie i dokładność mordu oraz zaangażowanie do tego przedsięwzięcia machiny biurokratycznej, przemysłowej i medycznej na równi z ośrodkami akademickimi (Alan S. Rosnebaum), planowość, logiczność, masowość zbrodni i towarzyszące jej prometejskie ambicje hitlerowskich pomysłodawców (Michael R. Marrus). Jeśli nawet zgodzić się, że dyskusja wokół wyjątkowości Holokaustu jest intelektualnie pusta, bo „każde wydarzenie historyczne jest w jakiś sposób podobne do innych wydarzeń”, to o wiele trudniej – idąc tym tropem – przystać na konstatacje, które zupełnie usuwa żydowskość Shoah. Mówiąc inaczej, nie można zakładać, że ofiarą nazistowskich praktyk ludobójczych mogła być równie dobrze inna grupa narodowościowa. Historia Europy i dzieje wielowiekowego antysemityzmu jawnie dowodzą, że Żydzi byli predestynowani do stania się ofiarą podobnej zbrodni. Uformowana przez stulecia wyobraźnia społeczna pełna antyżydowskich stereotypów i miazmatów czyniła ich najodpowiedniejszymi do wyładowania agresji hitlerowców. Zapominanie o tym jest aktem uniwersalizacji Zagłady; wygodnym dla dobrego samopoczucia Europejczyków. Związek bowiem między antysemickimi fobiami, jakie nękały stary kontynent przez dwadzieścia wieków, a *Endlösung* jest niewątpliwy.

Sławomir BURYŁA

8/ T. Adorno *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 267.

9/ J. Onimus *Groteskowość a doświadczenie świadomości*, przeł. K. Falicka, „Pamiętnik Literacki” 1979 z. 4, s. 321.

10/ L.B. Jennings *Termin „groteska”*, przeł. M.B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1979 z. 4, s. 301.

11/ W. Kayser *Próba określenia…*, s. 279.

12/ Zob. S. Buryła *Holocaust i nowa sytuacja tragiczna*, „Ruch Literacki” 1999 z. 6.

13/ A. Leder *Okrucieństwo*, „Res Publica Nowa” 1994 nr 9.

14/ S. Stabro *„Ten nie jest z ojczyzny mojej…” Polacy i Żydzi w zwierciadle Holocaustu*, w: tegoż *Od Emila Zegadłowicza do Andrzeja Bobkowskiego. O prozie polskiej XX wieku*, Universitas, Kraków 2002.

15/ A. Werner *Ponowoczesność i zagłada*, w: tegoż *Krew i atrament*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

16/ K. Dunin *Polacy ludziom*, „Krytyka Polityczna” 2003 nr 3.

Duch w maszynie?

Książka Wincentego Grajewskiego[1] zawiera eseje napisane w ciągu ponad trzydziestu lat. Najstarsze teksty pochodzą z przełomu lat 60. i 70., najświeższe z początku obecnej dekady. Niemal wszystkie były już publikowane w rozmaitych periodykach teoretycznoliterackich (w większości dziś już nieistniejących), niektóre także we wcześniejszej książce autora *Jak czytać utwory fabularne*[2]. Można zatem potraktować *Maszyny dialogowe* jako swego rodzaju podsumowanie dotychczasowej twórczości autora, teoretyka literatury z Uniwersytetu Warszawskiego. Książka została podzielona na dwie części: w pierwszej zebrane są własne teoretyczne próby Grajewskiego, druga zawiera głównie wstępy, recenzje, omówienia dzieł m.in. Bachtina, Barthes'a i Łotmana – te teksty pokazują *explicite* najważniejsze źródła teoretycznej inspiracji autora.

Bardziej interesująca dla czytelnika jest z pewnością część pierwsza i ją przede wszystkim warto szerzej omówić. Znajdziemy tu zarówno ogólne rozważania na temat teorii tekstu oraz teorii opowiadania, jak i bardzo drobiazgowe analizy (na przykład ciekawa lektura Norwidowskiej *Paschy*). Jest też interesująca próba podsumowania własnych poszukiwań teoretycznych (esej *Reorientacja?*) oraz wycieczka w stronę psychoanalizy i jej relacji wobec teorii literatury. Tematy rozmaite, ale połączone pewnym *leitmotivem*, za który można uznać zapożyczoną przede wszystkim od Bachtina koncepcję dialogu i dialogiczności jako najistotniejszej cechy funkcjonowania kultury (sfery znaków z charakterystycznymi dla niej wytworami, procesami poznawczymi itd.). W tej sferze wszelka wiedza powstaje poprzez

1/ W. Grajewski *Maszyny dialogowe. Szkice teoretycznoliterackie*, Universitas, Kraków 2003.

2/ KAW Warszawa, 1980.

dialog, a każdy produkt trzeba rozumieć jako skierowany przez kogoś ku komuś innemu – nie można wyjaśnić jego charakteru bez tego dialogicznego odniesienia. Podmiot ludzki działający w sferze kultury zyskuje tożsamość (a jego działanie sens) dzięki przekazywaniu czegoś innym podmiotom. W przypadku praktyki literackiej oznacza to z grubsza biorąc, że pojedyncza narracja ma zawsze charakter „wydarzenia", w którym uczestniczą dwa podmioty: autor i czytelnik. Każdy z nich ma określone oczekiwania, wstępne pytania i odpowiedzi. Po rozpoczęciu lektury (bądź w przypadku autora, pisania) przestaje istnieć odrębna subiektywność, podmiot zaczyna funkcjonować w sferze intersubiektywnej, która na nowo kształtuje jego tożsamość.

Tę fundamentalną relację Grajewski analizuje na przykładzie czynności opowiadania (esej *Ktoś komuś coś opowiada*). Co z tego zdarzenia narracyjnego wynika dla jego uczestników? W jaki sposób ich wzajemne wyobrażenia na swój temat określają ich pozycję w strukturze tego wydarzenia? Autor raczej zakreśla pole możliwych pytań, niż udziela odpowiedzi, co wymagałoby napisania ogromnej rozprawy a nie krótkiego stosunkowo eseju. Szkicuje konteksty, które należałoby uwzględnić przy udzielaniu odpowiedzi: kontekst normatywny (kody, systemy semiotyczne, wewnątrz których poruszają się uczestnicy opowiadania jako zdarzenia narracyjnego), kontekst psychospołeczny (umysłowość uczestników określona przez ich społeczne usytuowanie, przez rzeczywiste bądź wyimaginowane „role społeczne"), kontekst ściśle psychologiczny bądź psychopatologiczny (nadawca i odbiorca jako „podmioty pragnienia"), wreszcie najszerszy kontekst – antropologiczny. W tym ostatnim kontekście wydarzenie opowiadania, sytuacja przekazywania treści określa sam podmiotowy ludzki charakter opowiadającego i odbiorcy.

Z powiązania odpowiedzi na te pytania ma wyniknąć obraz, w którym po obu stronach, nadawcy i odbiorcy, pojawi się, jak ujmuje to Wincenty Grajewski, „dialektyka procesu i świadomości tego procesu". Te dialektyki zazębiają się w swego rodzaju rywalizacji, w której ścierają się definicje nadawcy i odbiorcy będące po części rozwiązaniem podstawowego problemu nieokreśloności, enigmatyczności drugiej strony w relacji do zamierzeń i oczekiwań strony przeciwnej, przede wszystkim enigmatyczności czytelnika-odbiorcy wobec zamierzeń autora. Nieokreśloność ta wynika z kolei z „utopijnego" charakteru samej formy opowiadania: „opowiedzieć wszystko wszystkim". Z bardzo niekiedy dynamicznej i konfliktowej, przypominającej Heglowskie starcie dwóch samowiedz, relacji między nadawcą i odbiorcą Grajewski zdaje się jednak wyłączać samą treść opowiadania. Ulega ona w jego wywodzie swoistej reifikacji:

> Opowiadanie-produkt wymaga obiektywizacji „dialektyki świadomości-usytuowania", ujęcia jej jako problemu tożsamości obiektu […]. Obiekt w tym ujęciu nie sytuuje, lecz jest sytuowany, zaś grę różnych świadomości musi tutaj zastąpić świadomość normatywna.

W kontekście poprzednich wywodów autora brzmi to jak dysonans – można byłoby się tu spodziewać raczej dynamicznego ujęcia narracji jako symbolicznego wyrazu zderzenia intencji nadawcy z interpretacyjną taktyką czytelnika. Zwłasz-

cza że Grajewski odwołuje się wprost do Freudowskiej koncepcji, w której narracja jest uzewnętrznionym wyrazem fantazji jej autora, ocalającym owe fantazje przed represją ze strony zasady rzeczywistości. Tymczasem koniec końców opowiadanie okazuje się czystym „produktem", analizowanym wedle kryteriów formalnych (gatunek) bądź stylistycznych. Można się zastanawiać, czy w momencie, gdy zawijamy do tego bezpiecznego portu obiektywnej „oceny opowiadania", nie ulega faktycznie zatracie jego zdarzeniowy i dialogiczny charakter. Dynamiczny kształt opowiadania jako pewnego „starcia", w które zaangażowane są rozmaite pozatekstualne elementy, rozmywa się w wizji zreifikowanego „obiektu".

Ten dysonans ma chyba swoją głębszą podstawę w nieokreśloności samego konceptu opowiadania, którym posługuje się Grajewski. „Przyjmijmy, że wiemy, co znaczy słowo «opowiadać»", zauważa na początku swojego tekstu. Być może rzeczywiście „wiemy", ale nie oznacza to, że „opowiadanie" traci tym samym swoją wieloznaczność. Grajewski bez żadnych wstępnych rozważań w jednym pojęciu mieści opowiadanie jako gatunek, opowiadanie jako „codzienną narrację", wreszcie opowiadanie jako „głębszą strukturę" o charakterze antropologicznym, którą w innym tekście charakteryzuje następująco:

> Chcę je rozumieć jako wielką formę antropologiczną (czy może: dynamiczny kompleks takich form), w których ludzie ujmują swoje możliwe doświadczenia tak, że dostępne staje się rozumienie ich sensu […] i związek z wartościami.

Wszystkie te znaczenia „opowiadania" są oczywiście jakoś ze sobą powiązane, jednak ani relacja „antropologicznej formy" do „tekstu", ani relacja tekstu literackiego do potocznej narracji codziennej nie jest oczywista. Przygotowawczym stadium tak wieloaspektowej analizy opowiadania, jaką proponuje Grajewski, powinna być właśnie refleksja na temat kategorii potoczności i jej stosunku do tekstu oraz głębsza filozoficzna refleksja dotycząca narracyjności jako kategorii egzystencjalnej. Takie przygotowanie pozwoliłoby nakreślić zasadnicze dystynkcje i uniknąć pewnego pojęciowego chaosu, który musi się pojawić w momencie, gdy autor usiłuje naraz wyrazić kilka bardzo różnych rzeczy.

Nieco podobny problem może mieć czytelnik z kolejnym konceptem autora, tytułowymi „maszynami dialogowymi". Jest to próba połączenia dialogiczności à la Bachtin z charakterystycznymi dla francuskiego poststrukturalizmu i tzw. postmodernizmu intuicjami dotyczącymi działania języka – Grajewski odsyła w przypisie do *L'Anti-Oedipe* Deleuze'a i Guattariego, sugerując tym samym sposób rozumienia przez siebie terminu „maszyna".

Pojęcie to ma być w intencji autora opisem „sposobu życia tekstu", opisem alternatywnym wobec tradycji traktującej tekst jako „znieruchomiałą mowę". Dialogowa maszyna to tekst rozumiany jako dialog z językiem. Grajewski analizuje ten mechanizm na przykładzie wybranych formuł tekstowych: przysłowia, maksymy, aforyzmu. Mimo pewnych różnic ogólne zasady działania „maszyny" za każdym razem pozostają te same: pierwszą fazą jest „negacja" – formuła przysłowia neguje pewną regułę językową. W fazie drugiej negacja ta z kolei zostaje zanegowana – „negacja negacji" prowadzi niejako do potwierdzenia normy językowej, ale zgodnie z dialektyczną intuicją nie jest to powrót do stanu wyjściowego, lecz moment aktywny, który choć potwierdza językowe reguły, to jednak zarazem zawiera pewną wartość dodaną: „poetycki" gest panowania nad językiem. Przysłowie w rodzaju „Z pustego i Salomon nie naleje" magazynuje w sobie taką dialektyczną „historię". Jak ujmuje to Grajewski: „Dialog zmagazynowany w formule przysłowiowej jest dialogiem języka z próbami zbudowania wypowiedzi dewiacyjnej. Afirmacja reguł języka jest w przysłowiu dialogowo zapośredniczona, wypowiada się jako negacja negacji". Według z grubsza podobnego schematu autor proponuje analizować także i bardziej obszerne formuły tekstowe: poezję *sensu stricto*, powieść itd.

Mamy tu więc i „życie", i historię układającą się w schemat dialektycznego *Aufhebung*. W zestawieniu z tym wszystkim jak dysonans musi brzmieć metafora maszyny, z wszystkimi jej zarówno potocznymi, jak i odwołującymi się do Deleuza konotacjami, do jakich odsyła czytelnika Grajewski. Zgodnie z nimi maszyna to „czysta" aktywność w formie repetycji, pozbawiona historii i historycznego stawania, której wyrazem jest heglowska dialektyka „negacji negacji". Dialektyczne „życie" to represywna i „reaktywna" (w sensie Nietzscheańskim) iluzja, mająca tłumić aktywne pożądanie, które sprzeciwia się prymatowi filozoficznego logosu. Użycie konceptu maszyny przez Deleuze'a przedstawia wysiłek odrzucenia tej hegemonii, której najważniejszym przykładem jest heglowska dialektyka. Maszyna to także prymat powtórzenia nad tym, co „pierwotne", nad początkiem, prymat powtórzenia nad tym, co jednostkowe i „niepowtarzalne". Maszyna (co dobrze pokazuje Jacques Derrida transponując maszynę Deleuze'a na „pismo") ucieleśnia kluczowy paradoks, nierozwiązywalną na gruncie tradycyjnego dyskursu aporię, zgodnie z którą, „życie" czy „egzystencja" opisywana przez filozofię okazuje się zawsze czymś wtórnym, od zawsze już zarażonym repetycją. Trudno stwierdzić, czy Wincenty Grajewski zdaje sobie sprawę z takiego uwikłania konceptu maszyny, uwikłania, które sprawia, że jego własne użycie tej metafory jest obciążone paradoksalnością, z której niełatwo się wyplątać. Można by powiedzieć, że autor, analizując „dewiacyjne" posunięcia zawarte w tekstach, sam taki „dewiacyjny" twór wygenerował.

Motyw maszyny i repetycji-jako-śmierci będący w ujęciu Deleuze'a i Derridy polemicznym rozwinięciem pewnych motywów psychoanalitycznych prowadzi nas ku prawdopodobnie najbardziej interesującemu elementowi omawianej książki, czyli obecności Freuda. Obok wspomnianego wyżej, czysto instrumentalnego użytku z Freudowskiej psychoanalizy do koncepcji dialogicznego charakteru tekstu literackiego, Grajewski w esejach *Freud i literatura* oraz *Tekst dziecka i tekst dla dziecka w ujęciu psychoanalizy* porusza (szkoda jedynie, że tak skrótowo i fragmentarycznie) dwa fundamentalne dla psychoanalitycznej teorii zagadnienia.

Po pierwsze problem „literatury jako symptomu". Grajewski słusznie zwraca uwagę, że najważniejsze w relacji psychoanalizy do tekstu literackiego nie są podejmowane niekiedy próby jego redukcyjnej interpretacji, w których zostaje on

z pomocą odpowiednich metod „rozpracowany" i rozłożony na czynniki pierwsze, „objaśniony" przez odwołanie do pewnych zasadniczych mechanizmów psychicznych (kompleks Edypa, wyparcie itp.), lecz swoista „poetyckość" samej psychoanalizy. Psychoanaliza nie tyle objaśnia literaturę, co inspiruje się nią przy objaśnianiu psychiki. Istnieje analogia między twórczym procesem z pewną charakterystyczną dla niego wiedzą, procesem, którego efekt stanowi tekst literacki, i procesami psychicznymi, których wytworami są z kolei marzenia senne czy symptomy. Człowiek Freuda jest istotą z natury poetycką, a jego „rzeczywistość psychiczną" można potraktować jako żywy tekst, nawet jeśli jednostka nigdy nie może nad nim zapanować, a niekiedy on sam staje się dla niej więzieniem, z którego nie jest w stanie się uwolnić[3].

Po drugie – i tu wchodzimy głębiej w zagadnienie rzeczywistości psychicznej jako specyficznego tekstu – pojawia się kwestia uniwersalności/partykularności czy ogólności/prywatności sensu, który zawierają w sobie psychiczne twory. Grajewski natrafia na ten problem, komentując użytek z bajek, jaki czyni „człowiek-wilk", bohater sławnej Freudowskiej historii przypadku. Bajka i jej uniwersalne symboliczne struktury pojawiają się tu jako funkcjonalny element narracji zasadniczo „prywatnej", ściśle indywidualnej konstrukcji fantazmatycznej: „Wyobrażenia baśniowe mieszają się ze wspomnieniami z rzeczywistości, z fragmentami codziennych tekstów, aby wraz z nimi wziąć udział w kalejdoskopowej grze, jaką stanowi fantazmatyczna produkcja dziecka". Co więcej, jak zauważa Grajewski, baśniowa narracja nie jest tu tylko dogodną ilustracją podporządkowaną specyficznej logice fantazmatu, ale zaczyna odgrywać rolę formy – „człowiek-wilk" dokonuje uniwersalnej mitotwórczej operacji, przeciwstawia jedną baśń innej, wytwarzając strukturalny cykl. I choć baśnie okażą się koniec końców nieskuteczne i zostaną przezeń odrzucone na rzecz symboliki biblijnej, nie uchyla to pytań o relację uniwersalnych symboli do fantazmatycznych scenariuszy, w których dokonuje się realizacja pragnienia. Jaki status ma „sens", którym Freud obdarzył wytwory psychiczne, symptomy, marzenia senne i w związku z tym, co oznacza „interpretacja" takich tworów? Jaką rolę mają pełnić w tej interpretacji uniwersalne elementy symboliczne znane z legend, baśni, mitów? Ewolucja teorii Freuda, co najlepiej widać, jeśli porównuje się ze sobą kolejne wydania *Objaśniania marzeń sennych*, zmierza w kierunku nadania coraz większego znaczenia tym uniwersalnym treściom traktowanym jako sztywne i mało podatne na interpretację metodą wolnych skojarzeń. W lekturze Freuda dokonanej przez Jacques'a Lacana, a zwłaszcza Paula Ricoeura ten uniwersalny symboliczny element wychodzi na plan pierwszy. Ricoeur traktuje psychoanalizę wprost jako wariant uniwersalnej procedury hermeneutycznej – w teorii Freuda marzenie senne ma strukturę symbolu, w której zgodnie z powszechnie obowiązującą regułą treść jawna „odsyła" do „głębszej" treści utajonej. Mimo że określenia Ricoeura stały się już niemal kanoniczne, sprawa nie wygląda bynajmniej tak prosto: ani relacja „odsyłania" nie jest w pełni jasna, ani interpretacja nie wydaje się tu po prostu wariantem „przekładu", procedury hermeneutycznej, w której uniwersalny sens przechodzi z jednego „zapisu" do drugiego[4]. „Sens" fantazmatu stanowiącego podłoże marzenia sennego i symptomu pozostaje „prywatny", prywatna jest też, zgodnie z określeniem Freuda, mitologia człowieka śniącego – w tym punkcie wychodzi także na jaw pewna problematyczność „tekstualnego" czy językowego ujęcia rzeczywistości psychicznej.

Wszystkie te nader interesujące zagadnienia są w esejach Grajewskiego jedynie zasygnalizowane. Szkoda, że autor bardziej ich nie rozwinął. Omawiana książka jest niestety nierówna – obok analizowanych wcześniej tekstów, dyskusyjnych, ale ciekawych, czytelnik natrafi w niej na produkcje, które niekoniecznie powinny były się tam znaleźć. Mam tu na myśli zwłaszcza pochodzące jeszcze z lat 70. recenzje, których wartość po trzydziestu z górą latach wydaje się niestety niewielka. Lepszy dobór i bardziej wnikliwa analiza na pewno podniosłyby wartość tej prowokującej do myślenia książki.

Michał WARCHALA

3/ Taki sposób postrzegania Freuda reprezentują na przykład amerykańscy teoretycy literatury Lionel Trilling i Harold Bloom. Ich teksty na ten temat są już dostępne polskiemu czytelnikowi: esej Trillinga *Freud i literatura* w przekładzie Marcina Szustra opublikowała „Res Publica Nowa" 2004 nr 2; co do Blooma, dla którego Freud jest podstawowym źródłem własnej specyficznej teorii twórczości poetyckiej, por. na przykład książkę *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2003 oraz „Literaturę na Świecie" 2003 nr 9-10 poświęconą w całości Bloomowi.

4/ Zwracają na to uwagę m.in. Jacques Derrida w znanym eseju *Freud et la scene de l'écriture* z książki *Écriture et la différence* (polski przekład K. Kłosińskiego: *Pismo i różnica*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004) oraz Jean Laplanche w tekście pod wielce mówiącym tytułem *Psychanalyse comme l'anti-hermeneutique* (*Entre seduction et inspiration: l'homme*, PUF, Paris 2001).

Lemowersum przenicowane?

Twórczość Stanisława Lema to w literaturze polskiej zjawisko osobne i w zasadzie pozbawione precedensu. Jako takie wymaga szczególnej uwagi i wyjątkowej pieczołowitości w badaniu, interpretacji czy refleksji krytycznej. A jednak, pisanie o książkach Lema to zadanie tyleż intrygujące, co i ryzykowne, by nie rzec niewdzięczne. Żaden inny spośród rzeszy polskich pisarzy współczesnych (może jeden Parnicki?) nie stawia swym komentatorom, egzegetom czy po prostu czytelnikom tak wysokich wymagań intelektualnych i erudycyjnych. Rzekoma hermetyczność dzieł Lema, ich nieprzystępność i elitaryzm to zarówno prasowy (oraz szkolny!) banał, jak i niebezpieczny mit utrącający poznawczy zapał potencjalnych interpretatorów, a nierzadko i publiczności literackiej w ogóle, i sprawiający, że nie tylko *Summa Technologiae* czy *Filozofia przypadku*, ale także *Solaris*, *Eden* oraz *Dzienniki gwiazdowe* pokutują w powszechnej opinii jako książki trudne i, jak mógłby powiedzieć Roland Barthes, „nieprzyjemne" w lekturze. Czy jednak rzeczywiście dzieło Lema jest *par excellence* ekskluzywne, tj. wyłącza z grona swych potencjalnych odbiorców tych wszystkich, którym nie dostaje specjalistycznej wiedzy z zakresu astrofizyki, cybernetyki, biologii i wreszcie literaturoznawstwa? Czy powieści i opowiadania autora *Głosu Pana* nie dają się wykładać w sposób jasny, prosty, a przy tym precyzyjny oraz nieuwłaczający intelektowi, wiedzy i talentowi pisarza? Odpowiedzi na tak postawione pytania pozwala udzielić także zbiór szkiców Jerzego Jarzębskiego, opatrzonych tytułem *Wszechświat Lema*[1].

Jarzębski należy od lat do najbardziej konsekwentnych i wnikliwych badaczy dzieła Stanisława Lema, komentując je jako krytyk, historyk oraz teoretyk literatury. Te wieloletnie doświadczenia w zgłębianiu twórczości autora *Solaris*

1/ J. Jarzębski *Wszechświat Lema*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

owocują nie tylko doskonałym przeglądem najistotniejszej problematyki, ale także umiejętnością umieszczenia literackich i dyskursywnych wypowiedzi Lema w odpowiednio określonym kontekście kulturowym, cywilizacyjnym, naukowym czy wreszcie światopoglądowym. Już sam tytuł omawianego zbioru szkiców, *Wszechświat Lema*, jest i nieprzypadkowy, i wielce zasadny – kosmos Lemowych konceptów składa się wszak na całość spójną, jednorodną i starannie przemyślaną, obejmując zarazem terytoria niezmiernie rozległe, od prozy fabularnej po eseje filozoficzne i teksty dyskursywne, od hipotez naukowych aż po literacki (stylistyczny czy językowy) żart.

W wyborze tym, mimo uzupełnień i komentarzy, najsłabiej (wskutek okoliczności powstania – w dobie stanu wojennego – czy może wskutek nieuniknionego upływu czasu?) broni się szkic poświęcony politycznym wątkom w twórczości Lema. Bynajmniej nie dlatego, iżby się z dzieła Lema nie dało wyabstrahować problematyki o charakterze politologicznym, czy nawet odnaleźć w nim, mniej lub bardziej jawnych, aktualnych aluzji politycznych, lecz z tej przede wszystkim przyczyny, że zaproponowane przez Jarzębskiego interpretacje wybranych utworów (wyjąwszy może *Wizję lokalną*) mają charakter li tylko aspektowy, eksponując przy tym, w sposób nieunikniony, wątki i problemy niekoniecznie dla zrozumienia danych dzieł najistotniejsze. Jeśli bowiem nawet *Pamiętnik znaleziony w wannie* daje się odczytać z powodzeniem wyłącznie jako Kafkowska w duchu „parabola szpiegowska" o władzy bezwolnie zbiurokratyzowanej, to już *Maska* z całą pewnością nie pozwala się zinterpretować po prostu jako a l e g o r y c z n a przypowieść o Erosie jednostki stłamszonym przez Thanatosa władzy. *Maska* a l e g o r i ą taką być nie może właśnie za sprawą swej wielowykładalności, więc i wieloznaczności, którą zresztą Jarzębski doskonale dostrzega. Wszystkie właściwie „dojrzałe" utwory Lema, wyłączając jego wczesną, komunizującą fantastykę (*Podróż dwudziesta szósta i ostatnia*, *Obłok Magellana*, *Astronauci*), której oczywista, polityczna alegoryczność wyraża się już choćby w aluzyjnych nazwach obcych planet (Merka, Rasza, Czajna), mają charakter „przypowieści wieloznacznych", dotykających także (ale ani wyłącznie, ani przede wszystkim) kwestii politycznych. Wszak nawet *Wizja lokalna* z jej odniesieniami systemowymi i etykosferą jest także „opowieścią o kontakcie" i wynikających zeń perturbacjach poznawczych. U Lema bowiem teoria poznania poprzedza, jako problem i temat utworów, politykę i nauki społeczne.

W jednym z najciekawszych i najwartościowszych w omawianym zbiorze szkicu *Intertekstualność a poznanie u Lema* Jarzębski dostrzega i trafnie charakteryzuje specyfikę intertekstualności utworów autora *Solaris*, a także, niejako przy okazji, innych dzieł fantastycznonaukowych, pisząc, iż swoistość relacji międzytekstowych na obszarze *science fiction* „wynika stąd, że część odniesień jest «pusta», że autor sam zaprojektować musi niektóre «cudze» teksty – i to zaprojektować czasem jako teksty nie w pełni zrozumiałe" (s. 105). Taki stan rzeczy jest prostą konsekwencją tego, iż w utworach fantastycznonaukowych sfera odniesień intertekstualnych, prócz autentycznych dzieł klasyków literatury, filozofii etc., obejmuje

także „zbiór tekstów fikcyjnych", tworzących punkt odniesienia dla przyszłościowej cywilizacji, której losy nakreślone są na kartach opowieści *science fiction*. Takimi fikcyjnymi dziełami są w utworach Lema nie tylko powieści i uczone rozprawy z *Wielkości urojonej* i *Doskonałej próżni* oraz opasłe tomy poświęcone solarystyce czy cywilizacjom Encji, ale także teksty uczonych encjańskich, komentujące kulturę ziemską, a nawet, w pewien swoisty sposób, zaszyfrowany komunikat, nad którego odczytaniem i interpretacją pracują w mozole uczeni z *Głosu Pana*. Problematykę intertekstualną sprowadza przy tym Jarzębski, słusznie i z powodzeniem, aż na płaszczyznę językową, zwykle przez twórców i niektórych komentatorów SF zaniedbywaną, a także odnosi ją do teorii poznania (przede wszystkim naukowego), gdzie z całą pewnością można i trzeba poszukiwać odrębności dzieła Lemowego od masowej produkcji literackiej fantastyki naukowej. W istocie bowiem język u Lema współtworzy nieprzejrzystość przyszłościowego (*Powrót z gwiazd*) czy też „obcego" (*Wizja lokalna*) powieściowego uniwersum, stawiając nieodmiennie bohaterów, a wraz z nimi i czytelnika, w obliczu fundamentalnych kwestii poznawczych, kryjących się, pretekstowo, pod enigmatycznymi nazwami takimi, jak „rast na wuka" czy osławiona „sepulka".

Może warto byłoby tylko dodać w tym miejscu gwoli uzupełnienia, iż sfera odniesień międzytekstowych w literaturze *science fiction*, szczególnie zaś w obrębie twórczości Stanisława Lema, tym się charakteryzuje, iż pośród tekstów cytowanych czy przywoływanych aluzyjnie szczególne miejsce przypada nie arcydziełom i dziełom literatury światowej (choć i z tym, rzecz oczywista, mamy do czynienia), lecz „tekstom nauki", kompendiom wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i społecznych oraz traktatom filozofów. Słusznie przecież zauważa Jarzębski, iż ów „dramat poznania" w utworach Lema rozgrywa się faktycznie w bibliotece (czy może Bibliotece pojmowanej, po Borgesowsku zgoła, jako absolutny hipertekst i świat zarazem). Dzieła Berkeleya, Kanta i Wittgensteina, a wraz z nimi prace Darwina, Einsteina, Searla czy Dawkinsa stanowią więc pole odniesień tekstowych o mocy zarówno inspirującej, jak i motywującej eseistyczne oraz fabularne poczynania Lema. Nauka (czy też dokładniej, wiedza naukowa) wyrażona w tekstach i hipotezach bywa przezeń przywoływana systematycznie, już to jako uzasadnienie obrazu świata, który się z dzieła wyłania (*Podróż siódma* z historii Ijona Tichy'ego), już to jako pretekst do konstruowania eksperymentu myślowego, którego zapisem będzie fabuła opowieści, czy też tok wywodu eseistycznego. Zazwyczaj zaś dyskurs naukowy pojawia się w dziełach Lema w obu tych funkcjach naraz.

Autor *Wszechświata Lema* powraca też często w swych rozważaniach do problematyki „światostwórstwa", odpowiedzialności za stworzenie i (rzekomej czy też faktycznej) ułomności stwórców (oraz Stwórcy), które to tematy podejmuje Lem z niezwykłą konsekwencją, zdradzającą nie tylko żywe nimi zainteresowane, ale także głęboko osobisty do nich stosunek. Twórca *Maski* podziela w tej materii zainteresowania i poglądy wielu współczesnych ludzi nauki, choć jak trafnie zauważa Jarzębski, Lem niezwykle podejrzliwie traktuje scjentystyczno-religijne fenomeny w rodzaju „gnozy z Princeton", trwając przy ortodoksyjnym racjonalizmie,

co nie przeszkadza mu jednak formułować intrygujących hipotez w kwestii wiary religijnej czy natury bóstwa (kreatora). Co ciekawe, w swych przekonaniach zbliża się tu Lem do poglądów gnostyków i to bynajmniej nie tych z Princeton, lecz tych antycznych. Powracająca w twórczości autora *Dialogów* ustawicznie wizja „stwórcy ułomnego" wpisuje się wszak doskonale w tradycję gnostycką z jej mitem demiurga – bóstwa pośledniejszego i zarazem kreatora niewszechmocnego, pozbawionego możliwości czy też woli uczynienia świata wolnym od niedoskonałości, zła i cierpienia. Na takie miano zasługują przecież nie tylko ocean Solaris czy domniemani nadawcy komunikatu z *Głosu Pana*, ale także ludzcy demiurgowie, jak Corcoran i Dobb oraz mechaniczni światostwórcy rodem z *Cyberiady*. Zdaniem Lema bowiem niedoskonałość wpisana jest nieuchronnie w sam proces tworzenia, którego owoc dziedziczy ułomność (tj. brak wszechwiedzy i wszechmocy) swego twórcy. Co więcej, już samo tworzenie uwikłane jest niezmiennie w dialektykę konieczności i wyboru, tam zaś, gdzie pojawia się wolność wyboru, może się także, jak twierdzi Lem, „w swobodzie niejakie «zło» wykształcić". Lemowscy demiurgowie nie są więc bądź wszechmocni i wszechwiedzący, bądź moralnie dobrzy, bądź też, o zgrozo, ani tacy, ani tacy. Nie jest to zresztą jedyne miejsce, w którym filozofia Lema zbliża się (nie)świadomie do gnostyckiej dogmatyki. W tradycji gnozy zbawcza (tzn. ocalająca) moc przypadała w pierwszym rzędzie wiedzy o naturze świata i ludzkim uwikłaniu w materię i grzech. W dziele Lema tylko Rozum i, kształtująca go, spekulatywna nauka o naturze świata i prawach nim rządzących mogą uwolnić świadomość (niekoniecznie ludzką) od cierpienia i zła, a nawet (jak to ma miejsce w *Golemie XIV*) wyzwolić ją z „więzienia materii". To już jednak temat na osobną, obszerną rozprawę.

Ważkie i inspirujące uwagi formułuje też Jarzębski w odniesieniu do często dostrzeganego, lecz rzadziej komentowanego „paneseizmu" Lema, owej tyranii eseju, rozlewającego się na całą niemal twórczość autora *Solaris* i niekiedy pasożytującego na rozmaitych formach literackich i paraliterackich – od fikcji fabularnej (*Głos Pana*) po teksty dyskursywne. W tym też miejscu autor *Wszechświata…* dotyka, jak sądzę, istoty Lemowego pisarstwa, pozostającego zawsze w ścisłym związku z dyskursem poznawczym, w nieustannym dialogu-polemice z teoriami naukowymi i zmiennymi stanami kultury. Nie mniej istotna jest refleksja poczyniona przez Jarzębskiego w świetnym szkicu *Lektura świata*, traktującym o właściwych Lemowi sposobach czytania literatury i rzeczywistości w ogóle. Stwierdza tam autor m.in., w kontekście Lemowskiej teorii dzieła literackiego wyłożonej w *Filozofii przypadku*, iż zawarte tam poglądy „zbliżają Lema do takich filozofów, których oficjalnie nie lubi – od Nietzschego do Derridy" (s. 254). Jak wolno przypuszczać, odkrywa w tym miejscu Jarzębski, i to bynajmniej nie przypadkiem, inną niezwykle znamienną cechę Lemowego stosunku do kultury współczesnej, z jej nowatorskimi tendencjami artystycznymi, wysublimowanymi strategiami metodologicznymi etc. Wszak i Nietzschego, i Derridę, tak jak i zastępy pisarzy-eksperymentatorów (z Butorem i Robbe-Grilletem na czele), Lem niejednokrotnie publicznie krytykował, parodiował i złośliwie, acz błyskotliwie, wyszydzał. Nie

przeszkadzało mu to jednak formułować w refleksji teoriopoznawczej wniosków podobnych do tych uprzednio sponiewieranych, czy też sięgać w praktyce literackiej po rozwiązania analogiczne względem tych wcześniej „obśmianych". Z podobną sytuacją spotkamy się także w niekomentowanym bezpośrednio przez Jarzębskiego przypadku niby-recenzji i niby-wstępów znanych z *Wielkości urojonej* i *Doskonałej próżni*, gdzie Lem, sięgając po armaty pastiszu i ironii, wytoczone przeciwko literaturze eksperymentalnej, od Joyce'a po literacki konceptualizm oparty na zasadzie „zrób to sam", równocześnie realizował popisowo tegoż konceptualizmu postulaty, przeczuwając doskonale, iż w czasach masowej nadprodukcji makulatury literackiej i *quasi*-naukowej jedynie rezygnacja z realizacji dzieła, na rzecz prezentacji (i to krytycznej!) samego jego konceptu, może ocalić sensowność projektu artystycznego w obliczu, jak powiadał, „Himalajów informacji". Lem – „utajony konceptualista" czy Lem – „dekonstrukcjonista mimo woli" nie powinien w takim kontekście nikogo zaskakiwać. Nie raz bowiem i nie dwa dawał autor *Głosu Pana* wyraz swej ulubionej strategii interpretacyjnej – przechodzeniu od oficjalnej krytyki do kamuflowanej, bo nie w deklaracjach, lecz w praktyce piśmienniczej zawartej pochwały. Czy to efekt niekonsekwencji artystycznej i światopoglądowej? Nie sądzę. Jest to raczej jeszcze jeden przejaw właściwej Lemowi wielogłosowości, nieustannego konfrontowania stanowisk, punktów widzenia i światopoglądów, co zresztą staje się także przedmiotem refleksji Jarzębskiego.

Albowiem najciekawszym chyba konceptem interpretacyjnym krytyka, rozproszonym we wszystkich niemal szkicach, lecz niestety niescalonym i niesformułowanym wyczerpująco w żadnym miejscu jest pociągająca, choć dyskusyjna hipoteza *quasi*-Bachtinowskiej polifoniczności dzieła (i dzieł poszczególnych!) Lema, dostrzeganej przy tym tak w eseistyce oraz prozie narracyjnej, jak i w relacjach intertekstualnych, w jakie uwikłane są nie tylko eseje i szkice, ale także fabularne fikcje autora *Edenu*. Jarzębski zauważa też odrębność polifonii Lemowskiej, której specyfikę wyznacza „nie tyle i nie przede wszystkim starcie subiektywizmów, ale osobliwa – dialogowa i właśnie intertekstualna – natura ludzkiego poznania, w którym zdarza się stale cała wiązka konkurencyjnych sposobów widzenia i opisu świata" (s. 112).

Twórczość Lema jako polifonia wypowiedzi formułowanych nieustannie w rozmaitych, uzupełniających się, rozłącznych czy wręcz wzajemnie się wykluczających językach zrodzonych w odległych nieraz dziedzinach i dyscyplinach poznania? Taka perspektywa interpretacyjna kusi oferowanymi możliwościami o charakterze czysto poznawczym. Warto bowiem pamiętać i podkreślać stale, iż cała nieomal twórczość Lema ma charakter *par excellence* spekulatywny, przybierając kształt zapisu eksperymentu myślowego, ujętego w formy bardziej obrazowe (w prozie fabularnej) oraz jawnie konceptualne (w eseistyce). Jej wielogłosowość jest więc pochodną przyjętej przez autora naukowej metody oglądu zjawisk i problemów; metody opartej na wszechstronnym, niejako kontrapunktowym rozpoznaniu, weryfikacji i falsyfikacji hipotez, metody odciskającej swe piętno także na rozwiązaniach czysto literackich. Polifoniczność dzieł Lema nie ma więc charakteru wy-

łącznie estetycznego, lecz raczej poznawczy, jak bowiem zauważa Jarzębski: „Lema najwyraźniej fascynuje wielogłosowość jako szansa dana mu przez literaturę: kreacja fikcyjnych podmiotów pozwala mu zmieniać perspektywę widzenia, a fikcjonalność sytuacji wypowiedzi – wprowadzać do dyskursu pewne nowe założenia wyjściowe" (s. 138). Rzecz jednak nie ogranicza się u autora *Edenu* do prezentacji odmiennych ujęć metodologicznych danego problemu, czy też do konfrontacji hipotez naukowych ani nawet do ewidentnej kolizji światopoglądowej. Obejmuje także sferę zjawisk literackich i literaturoznawczych, czego najdobitniejsze dowody znajdziemy w fikcyjnych wstępach i recenzjach z *Wielkości urojonej* i *Doskonałej próżni*, w których spróbował Lem z powodzeniem pożenić „dwa sprzeczne duchy – beletrysty i krytyka", a więc dać głos dwu naraz, jakże odmiennym, temperamentom, sposobom myślenia czy wreszcie formom ekspresji piśmienniczej. Lem posuwa się też ostatecznie znacznie dalej, dochodząc do wniosku, iż jedynym sposobem czytania świata, pozwalającym uchwycić rzeczywistość w całej jej złożoności jest cierpliwe i konsekwentne wsłuchiwanie się w polifonię (ale nie harmonijną, lecz raczej dysonansową) dyskursów, które w niej nieustannie rozbrzmiewają. Zauważmy przy tym, iż Lem jest w swej wielogłosowości właśnie (!) zarówno największym apologetą, jak i jednym z najostrzejszych krytyków Rozumu, szczególnie zaś jego władz poznawczych. A jest to przecież Rozum niekoniecznie ludzki, bo pojmowany nie funkcjonalnie, jako aspekt osobowości człowieka, lecz w sposób absolutny, jako byt samodoskonalący się w toku nieustannej i nieskończonej ewolucji. I przed nim jednak stają nieuniknione dylematy, wynikające z nierozpoznawalności świata i nieprzejrzystości opisujących go języków interpretacji.

Jest też w książce Jarzębskiego miejsce, które dowodzi, iż w refleksji nad dziełem Lema każdy niemal tryb interpretacji „ślizga się", dotknąwszy kwestii światopoglądowych. W zajmującym szkicu *Naturalne, sztuczne i dziura w kosmosie* podejmuje autor rozważania nad zagadnieniem teleologicznego uporządkowania świata w ujęciu Lemowskim, konstatując, iż powieściowe uniwersum Lema (a nawet i sama natura, oglądana jego okiem) znajduje się „w stanie podejrzenia, podejrzana jest mianowicie o ukrytą premedytację, o kryjącego się za nią Stwórcę, który jej składność zaprogramował" (s. 283). Zestawiwszy prozę fabularną Lema z jego eseistyką, podejrzliwość taką przypisuje przy tym Jarzębski nie tylko bohaterom powieści i nowel, ale i samemu Lemowi, borykającemu się, zdaniem krytyka, zarówno z wykładanym wielokrotnie problemem teodycei, jak i z kwestią zakamuflowanego starannie kreacjonizmu, wyłaniającego się nieoczekiwanie spoza „filozofii przypadku". Muszę przyznać, iż ten fragment refleksji Jarzębskiego, jakkolwiek ciekawy i błyskotliwie skonstruowany, wzbudza we mnie pewne wątpliwości. Otóż hipoteza powyższa broni się doskonale wtedy tylko, gdy potraktujemy wszystkie Lemowe postacie jako autorskich rezonerów, nie zaś jako role, w których objawia się właściwa autorowi *Solaris* polifonia (światopoglądów. Podziw dla natury i pytanie o jej ukrytą celowość, towarzyszące nieustannie bohaterom *Głosu Pana*, *Fiaska* czy *Powrotu z gwiazd* w ich poznawczych peregrynacjach, zdają się jednak być nie tyle bezpośrednim echem poglądów autorskich, co elementem zaplanowanej

starannie psychologii postaci, które, jak i większość ludzi, skłonne są wierzyć (mieć nadzieję, pragnąć?), że jak powiada cytowany przez Jarzębskiego Richard Dawkins, „złożoność i elegancja obiektu to świadectwo przemyślanego zamiaru i projektu" (s. 278). Czy jednak jest to faktyczny dowód istnienia ukrytego porządku, czy też skutek myślenia życzeniowego, to już osobna kwestia. Jeśli więc Hal Bregg, urzeczony kosmicznym pejzażem, stawia pytanie o jego celowość, to z pewnością zachowuje się zgodnie z prawdopodobieństwem psychologicznym, czy jednak wyraża przy tym autorski pogląd na naturę rzeczy? To już nie jest tak oczywiste, tym bardziej iż większość Lemowskich postaci ostatecznie jednak wątpi w celowość i ukryty porządek świata. Wielogłosowość dzieł literackich autora *Maski* z całą pewnością nie ułatwia więc rekonstrukcji jego światopoglądu, odsyłając nieustannie badacza do tekstów dyskursywnych, „rozmów z …" etc. Otwiera za to pole do dalszych inspirujących dyskusji i odczytań.

Z rzeczy drobnych zaś jedno ze stwierdzeń autora *Wszechświata…* nastraja mnie polemicznie. Pośród wielu spostrzeżeń celnych i niezwykle wnikliwych zdarzają się Jarzębskiemu również tezy zastanawiające i, w swej oczywistości, chyba jednak banalne. W skądinąd interesującym szkicu *Kosmogonia i konsolacja* zawarty jest m.in. cenny postulat „kompleksowych" badań specyfiki świata przedstawionego utworów Lema, poparty skrótowymi eksplikacjami niektórych, zdaniem autora – istotniejszych, motywów. I tak, w podrozdziale *Przestrzeń i czas* znajdujemy konstatację następującą:

> […] wyprawom w dalekie, międzygwiezdne obszary towarzyszyć musi u Lema zrazu próba zbudowania „przestrzeni chronionej", intymnego gniazda, w którym badacz nieznanego czułby się swojsko i bezpiecznie, a skąd dopiero podejmowałby ekscytujące wyprawy w domenę obcości. (s. 69)

Faktycznie, z tak sformułowanym stwierdzeniem Jarzębskiego polemizować w zasadzie nie sposób, a jego bezwzględna zasadność broni się sama, nawet bez przywoływania konkretnych rozwiązań z *Astronautów* czy *Edenu*. Tyle tylko, że taka konstrukcja przestrzeni przedstawionej (a mówiąc ściślej, pewnych jej składników) w opowieściach o międzygwiezdnych podróżach w żadnym przypadku nie należy, jak chce badacz, do specyfiki utworów fantastycznonaukowych Stanisława Lema. Wynika ona bowiem nie tyle z właściwych tylko Lemowi rozwiązań kompozycyjnych, ile z wymogów przyjętej przezeń konwencji *science fiction*, ograniczonej w znacznym stopniu wymogami naukowo-technicznej, racjonalnej motywacji świata przedstawionego. A trudno sobie wyobrazić, poza kontekstem baśniowym czy *stricte* fantastycznym, ot choćby Münchhausenowskim, bohaterów podróżujących w kosmosie i podbijających obce planety bez udziału owej „przestrzeni chronionej" (kabiny statku, mniej lub bardziej komfortowej stacji orbitalnej etc.), gwarantującej bezpieczeństwo i strzegącej przed nieznanymi (więc potencjalnie niebezpiecznymi) warunkami (atmosferycznymi, fizycznymi etc.) obcych światów. Taka konstrukcja przestrzeni wynika przede wszystkim z respektowania przez konwencję literacką i realizującego ją pisarza praw empirii i wynikających z nich

zasad życiowego, zdroworozsądkowego prawdopodobieństwa. Tak więc, poczęte w duchu Bachelardowskiej „psychoanalizy przestrzeni" uwagi Jarzębskiego odnoszą się nie tyle do twórczości Stanisława Lema, co do „międzyplanetarnej" fantastyki naukowej w ogóle, to bowiem z jej konwencjonalnych (i uzgodnionych z empirią!) rozwiązań kompozycyjnych wynika konieczność stworzenia dla astronautów owej „przestrzeni chronionej", która w istocie może także podlegać opisowi o charakterze choćby i psychoanalitycznym, jeśli się na przykład uzna dające poczucie bezpieczeństwa i chroniące przed złowrogim światem swojskie wnętrze kosmicznej rakiety za alegorię matczynego łona. Wbrew temu, co sugeruje Jarzębski, nie znamionuje to jednak wcale wyłącznie pisarstwa Stanisława Lema, nie taka więc konstrukcja przestrzeni przedstawionej wyróżnia go spośród rzeszy fantastycznonaukowych wyrobników. To jednak, jak rzekłem powyżej, ledwie drobiazg.

Wszystkie swe uwagi formułuje Jerzy Jarzębski w sposób prosty, przejrzysty i precyzyjny, unikając raczenia czytelników obszernymi cytatami z uczonych ksiąg poświęconych astrofizyce czy teorii ewolucji, co jest trudną do uniknięcia zmorą wszystkich lemologów. Trudno jest bowiem interpretować dzieła Lema bez odwoływania się do hipotez naukowych, koncepcji filozoficznych i czysto encyklopedycznej wiedzy, obejmującej niemal wszystkie dziedziny ludzkiej refleksji nad światem i sobą samym. Trzeba jednak przyznać uczciwie, iż w tej materii Jarzębski nigdy nie ulega pokusie faszerowania swych tekstów popisami pustej erudycji, jego rozważania analityczne i interpretacyjne, nierzadko uwikłane w nieuniknione konteksty epistemologiczne, literaturoznawcze czy etyczne, zawsze są jednak sfunkcjonalizowane względem spójności i wewnętrznej logiki wywodu, nie zaciemniając obrazu Lemowego dzieła, jaki się z tych roztrząsań konsekwentnie wyłania. Nie ulega przecież wątpliwości, że Lem jest pisarzem „trudnym", wymagającym skupienia, namysłu i uczciwego z nim współmyślenia. Nie oznacza to jednak wcale, że jest autorem nieczytelnym, hermetycznym czy wręcz „niewykładalnym", choć wielu jego komentatorów, co dostrzega i Jarzębski, ma nieuleczalną skłonność do „chadzania na skróty" i nieuprawnionego upraszczania, by nie rzec – trywializowania przemyśleń pisarza. Dla innych z kolei teksty Lema stają się ledwie pretekstami do ujawniania własnej, interpretacyjnej omnipotencji. Książka Jarzębskiego nie wpada w żadną z tych pułapek poznawczych, będąc zarazem dobrym świadectwem „możliwości kontaktu" uważnego, wnikliwego czytelnika z „obcym" światem pism Stanisława Lema.

Na koniec zaś uwaga, od której powyższy wywód powinien się rozpoczynać, która jednak, przedstawiona w konkluzji, będzie bardziej uzasadniona. W swej analitycznej drobiazgowości i interpretacyjnej rozległości, od zrodzonej z filozofii przypadku Lemowej „ogólnej teorii wszystkiego" po epistemologiczne przypadki Rycerzy św. Kontaktu, książka Jerzego Jarzębskiego mogłaby z powodzeniem uchodzić za „lemologiczne kompendium" o charakterze monograficznym. Sam autor traktuje ją jednak, całkiem słusznie, jako li tylko „raptularz lemologa", już na wstępie informując uczciwie czytelnika, że będzie miał do czynienia nie z mono-

grafią (co przecież mógłby sugerować tytuł!), lecz z wyborem szkiców, przejrzanych, poprawionych i uzupełnionych wprawdzie, ale jednak pozbawionych elementarnej spójności w objaśnianiu tajemnic Lemowego uniwersum. Spójności, którą mógłby zapewnić z powodzeniem choćby podnoszony przez Jarzębskiego wielokrotnie problem polifoniczności dzieł autora *Solaris* czy też hipoteza „paneseistycznego" charakteru jego pisarstwa, a być może również któryś z innych, stawianych przez badacza postulatów poznawczych. *Wszechświat Lema*, będąc intrygującym wprowadzeniem w tajniki filozofii i literatury tego twórcy, jest więc zarazem książką utraconej szansy. Mimo wszystko, szkoda.

Dariusz BRZOSTEK

W poszukiwaniu zrozumienia czyli *Czytanie Bursy*

Bursa – ten „dziwny poeta – balansujący między przeciwieństwami […] Poeta, który wciąż szukał swej lirycznej dykcji, a mimo to – pozostał wyrazisty i rozpoznawalny. […] Twórca, który chciał mówić o świecie mocno i wyraźnie, bez kompromisów i pseudonimów…”[1] – stał się bohaterem jednej z cyklu konferencji *Która lektura?* Młodzi badacze interpretują podczas nich twórczość osobowości poetyckich XX wieku. Sesja ta odbyła się w 2000 roku, a w cztery lata później, w Krakowie, ukazała się książka pt. *Czytanie Bursy*, na którą składają się szkice przygotowane na tamto spotkanie.

Można tę konferencję uznać za kolejny etap badań nad twórczością krakowskiego poety, pisarza, dramaturga i publicysty. W przeszłości często wielki wpływ na interpretacje Bursy miała jednak legenda, jaka zaczęła tworzyć się poprzez połączenie opowieści o losach artysty i o jego twórczości. Legenda ta, po części fałszywa, prowokowała do manipulacji, wybiórczego traktowania dorobku twórcy, uproszczonej, posługującej się wygodnymi słowami-wytrychami interpretacji.

Słusznie zatem Anna Czabanowska-Wróbel w szkicu, który właściwie otwiera *Czytanie Bursy*, programowo niejako wyklucza możliwość „«naiwnego» sposobu czytania legendy pomieszanej z poetycką autoprezentacją”[2]. Ten najważniejszy postulat spełniają wszyscy autorzy szkiców zgromadzonych w tym tomie.

1/ B. Kaniewska *Credo na opak albo błazeńska maska Andrzeja Bursy*, w: *Czytanie Bursy*, red. A. Czabanowska-Wróbel i G. Grochowski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 66.

2/ A. Czabanowska-Wróbel *Czytam poetę. Twórczość Andrzeja Bursy*, w: *Czytanie Bursy*, s. 20.

Wiele zatem świadczy o tym, że mimo sporej już historii recepcji[3] Bursy i dobrych kilku opracowań, które na jego temat powstały, pozostaje jeszcze do zbadania niejeden interesujący problem. Za szczególnie trafne, a dokonane zaledwie w rok po śmierci Bursy w 1957 roku, należy uznać spostrzeżenia Michała Głowińskiego, doceniającego intelektualną wartość twórczości tego pisarza, a za jej główne wyróżniki uznającego prozatorskość i groteskę. Spore zainteresowanie wzbudziła też kwestia generacyjnego usytuowania Bursy wobec jego rówieśników i następców. Warto też wspomnieć o Stanisławie Stanuchu, którego rzetelna praca jako edytora i redaktora spuścizny Bursy jest o wiele bardziej godna uznania niż publikacje interpretacyjno-komentatorskie.

Spójną, choć rodzącą pewne wątpliwości propozycję odczytania Bursy proponuje Edward Balcerzan[4]. Uważa go za przedstawiciela poetów realizujących liryczną strategię pacjenta. Charakteryzuje się ona tym, że podmiot liryczny przestaje być „zbawcą", naprawiającym świat, ale sam potrzebuje pomocy. Jedynymi wartościami, które nie podlegają u niego nihilistycznemu zaprzeczeniu, są wartości somatyczne. Ucieczką przed rzeczywistością jest choroba, studium bólu albo też skupienie się na własnej cielesności, samopoznanie w zwierciadle natury, czyli, jak pisze autor, witalizm heroiczny.

Kolejna koncepcja, o której trzeba wspomnieć, zamieszczona jest w książce Macieja Chrzanowskiego[5]. Przeprowadza on w poezji Bursy linie podziału, odseparowując „poszukiwania" twórcy od dojrzalszych prób. Odchodzi od klasyfikowania Bursy jako nihilisty – w analizie poezji wśród wartości ocalonych wymienia arkadyjski mit dzieciństwa. Potem natomiast bohater Bursy musi rozpocząć okrutną walkę z życiem, grę, której nie można ani wygrać, ani przerwać. W tej postawie ciągłego buntu szczególną uwagę Chrzanowskiego zwraca etyczny maksymalizm i bezkompromisowość stawianych przez pisarza pytań. W końcowej fazie twórczości Bursy badacz odnajduje nowy, nierozwinięty ton, który mógł doprowadzić poetę do odnalezienia „programu pozytywnego".

Całościowe podejście do twórczości Bursy zaprezentowała też Ewa Dunaj-Kozakow w swojej monografii[6]. Zwróciła uwagę na motyw Arkadii, organizujący wiele poszukiwań Bursy. Dokładniej charakteryzując podmiot liryczny tej poezji, monografistka uwypukliła połączenie w nim pierwiastka ofiary i kata. Bursa prezentuje okrutną wizję świata, w którym wyalienowane, cierpiące jednostki pozbawione są prawdziwej bliskości. Istotą ich kondycji okazuje się beznadziejna gra. Opisując poetykę Bursy – „dokumentarność", groteskę i ironię – szczególnie dużo

3/ Na podstawie E. Dunaj-Kozakow *Bursa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 17-33.

4/ E. Balcerzan *Poezja polska w latach 1939-1965. Część I – strategie liryczne*, WSiP, Warszawa 1984, s. 190-209.

5/ M. Chrzanowski *Andrzej Bursa. Czas, twórczość, mit*, KAW, Kraków 1986.

6/ E. Dunaj-Kozakow *Bursa*.

miejsca autorka poświęca tej ostatniej, wykazując wielką rolę świadomości ironicznej w jego tekstach.

Szczególnie warte zainteresowania wątki, które nie zostały jak dotąd dokładnie zbadane, wymienia Czabanowska-Wróbel we wspomnianym szkicu wstępnym. Na dokładniejsze zbadanie zasługuje między innymi estetyka Bursy, ze szczególnym uwzględnieniem pierwiastka kiczu. Wydaje się, że niewiele jeszcze powiedziano na temat jego wizji człowieka i świata oraz specyficznej ekspresji. Interesujące byłoby też zastosowanie do badań nad twórczością krakowskiego poety najnowocześniejszych zdobyczy literaturoznawstwa. Wszystko to może mieć również wpływ na wartościowanie poezji Bursy.

Prawie wszystkie szkice zgromadzone w zbiorze *Czytanie Bursy* za punkt wyjścia obierają sobie pojedynczy wiersz, który zostaje poddany głębokiej i drobiazgowej analizie. Zamiarem autorów nie było zatem zaproponowanie całościowego, syntetycznego odczytania, choć trzeba zaznaczyć, że wnioski, do jakich dochodzą, są często bardzo inspirujące i mogłyby w przyszłości posłużyć nowej teorii. Tam natomiast, gdzie badacze podejmują dawne propozycje odczytania, uzupełniają je o nowe spostrzeżenia.

Inny temat porusza esej Jacka Kopcińskiego, dotyczący dorobku Andrzeja Bursy jako dramatopisarza[7]. Kopciński zaczyna swój szkic od prezentacji dorobku dramatycznego Andrzeja Bursy, uwzględniając przy tym zarówno ukończone, jak i nieukończone dzieła. Za punkt wyjścia dokładniejszej analizy dzieł dramatycznych Bursy obiera obecny w *Zwierzętach hrabiego Cagliostro*, najbardziej interesującym utworze, motyw teatru osobliwości, aby dojść do sformułowania fundamentalnej opozycji pomiędzy „urodzonym artystą" a „sztucznym człowiekiem", „teatrem urodzonych artystów" a „teatrem wypchanych trupów". Ten ostatni występuje właśnie w *Zwierzętach*, tworząc groteskową parabolę życia oraz satyrę na rewolucję. W analizie strony formalnej autor szczególną uwagę zwraca na grę konwencjami językowymi oraz odwołania do *Szewców* Witkacego. Wskazuje też miejsce *Zwierząt* w historii literatury, w „łańcuszku grotesek". Na koniec proponuje kilka możliwych „nowoczesnych odczytań" sztuki – czy to jako paraboli życia na ziemi, zależnego od nieczułego i okrutnego Stwórcy, czy to w związkach z dzisiejszą cyberrzeczywistością. Szkoda tylko, że nie towarzyszy temu esejowi inny szkic, który mógłby podjąć temat jeszcze bardziej zaniedbanej sfery twórczości Bursy, a mianowicie jego utworów prozatorskich.

Pozostałe prace dotyczą poezji Andrzeja Bursy. Teksty, które stanowią punkt wyjścia każdego z nich, były wcześniej klasyfikowane jako należące do różnych nurtów jego twórczości. W istocie jednak tego typu podział nie ma większego znaczenia w kontekście omawianej książki. Autorzy esejów nie przywiązują na ogół wagi do wcześniejszych klasyfikacji badanych tekstów, a ich interpretacje nie są zależne od tradycji.

7/ J. Kopciński *Dwa teatry. Bursa-dramatopisarz*, w: *Czytanie Bursy*, s. 151-174.

Na przykład Bogumiła Kaniewska, analizując[8] *Wiarę* – pierwszą część tryptyku, który odczytywano czasem jako ostentacyjny manifest nihilizmu, w nowy sposób ukazuje trop „niezgody na świat" u Bursy. Wiersz ten, jej zdaniem, składa się z dwóch opozycyjnych części: w pierwszej konwencja *credo* służy do ośmieszenia natłoku wiar, które są w istocie lekceważone. W drugiej następuje ich reinterpretacja – zjadliwa krytyka stworzonego przez ludzi świata, w którym obiekty wiary stały się pustymi znakami, w którym możliwe są wszelkie cudowności, a niemożliwe to, co ludzkie, zwykłe, normalne. W finale sceptycyzm poznawczy zostaje skontrapunktowany drwiącym śmiechem błazna. Błazna, który w istocie pokrywa w ten sposób bezradną rozpacz, w jaką przemieniła się tytułowa wiara. Wszystkie trzy (tu Kaniewska odwołuje się do towarzyszących *Wierze* utworów *Nadzieja* i *Miłość*) cnoty przegrywają z trywialną rzeczywistością. Stąd ironia Bursy jest „ironią rozpaczy", wyrazem buntu i bezradności – z pozoru tylko przykrytych kpiną błazna.

Te spostrzeżenia, rozwijające dotychczasowe spojrzenie na pewne wątki twórczości poety, odnieść można także do wielu innych tekstów jego pióra, wypróbowując w ten sposób ich uniwersalność.

Wzbogacenie odczytania utworu przynosi też szkic Grzegorza Grochowskiego, biorący na warsztat często analizowany[9] wiersz *Z zabaw i gier dziecięcych*[10]. Uważa się ten utwór za protest przeciwko moralnej degeneracji rzeczywistości. Grochowski uzupełnia to odczytanie o bogate konteksty, między innymi konwencję moralitetu i dydaktyczne utwory XIX wieku. Dostrzega także niezauważany wcześniej aspekt wzmagający dyskomfort moralny czytelnika, a mianowicie komizm wiersza. Śmiech czytelnika łączy się z poczuciem zażenowania – w istocie bawi go wszak sytuacja głęboko niemoralna. Tak Bursa, swoiste *enfant terrible*, wykorzystuje różne elementy poetyki dla swoich moralistycznych celów – budząc zakłopotanie i zażenowanie, powoduje jednocześnie uwrażliwienie na zło. Takiego skutku nie osiągnąłby, gdyby nie przewrotne wykorzystanie efektu komicznego. W ten sposób Grochowski, zgadzając się w zasadzie z poprzednikami co do przesłania wiersza, dokładnie ukazuje sposób, w jaki autor skłania czytelnika do przyjęcia i zrozumienia jego treści.

Podobną konkretyzację odczytania, pogłębienie rozumienia tekstu dzięki rzetelnej analizie, przynosi tekst Katarzyny Kuczyńskiej-Koschany[11]. Wnioski interpretacyjne wyciąga przede wszystkim z porównania tekstu *Rakarza* z utworem Rilkego, sugerowanym przez motto. Wychodząc z podobnych założeń, Bursa częściowo przeciwstawia się niemieckiemu poecie, częściowo natomiast kontynuuje jego wizję. Praca ta podkreśla wagę odwołań i kontekstów, które niekiedy zasadniczo ukierunkowują interpretację.

8/ B. Kaniewska *Credo na opak…*, s. 65-76.

9/ Por. np. M. Chrzanowski *Andrzej Bursa*, s. 81-83; E. Dunaj-Kozakow *Bursa,* s. 149, 163.

10/ G. Grochowski *Poeta w krótkich majteczkach*, w: *Czytanie Bursy*, s. 101-117.

11/ K. Kuczyńska-Koschany *„Nie płaczcie nad brzuchami psimi". O „Rakarzu" Andrzeja Bursy*, w: *Czytanie Bursy*, s. 141-149.

Wartościowa wydaje się też praca, która przez żmudną i bardzo dokładną analizę formy i treści wiersza przydaje wcześniejszym rozpoznaniom nowego materiału badawczego. Taki jest szkic Macieja Michalskiego[12]. Za pomocą nowoczesnych środków i pojęć zostały w nim poddane analizie poszczególne elementy, wątki i figury wiersza, który wyraża ontologiczny i egzystencjalny dramat jednostki w sytuacji, kiedy jedynym możliwym działaniem jest rozpaczliwa drwina z siebie samego.

W innych szkicach napotkać można myśli, które w ostatecznych wnioskach doprowadzają do rewizji dotychczasowych odczytań, odkrywają zupełnie nowe aspekty omawianej twórczości. Na przykład przywołany w końcówce analizy *Szczurów* pióra Anny Czabanowskiej-Wróbel[13] motyw Króla-Szczura ze szkiców Bolesława Leśmiana – symbolizujący depersonalizację. Dla młodego poety oznacza ona utratę wiary w twórczość i deprecjonowanie wyższych wartości. W ten sposób zakończenie tego przywołującego wiele kontekstów i nieoczywistego w wymowie eseju odnosi się do źródeł całościowo pojmowanej postawy twórczej Andrzeja Bursy, rzucając na nią nowe światło.

Natomiast szkic Tomasza Kunza odnawia ogląd wielokrotnie interpretowanego[14] wiersza *Obrona żebractwa*. Autor przybiera postawę polemiczną wobec poprzedników, zarzucając im jednostronne spojrzenie na poetę: przez pryzmat pojęć gry, buntu i etycznego maksymalizmu. Analizowany przezeń wiersz Ewa Dunaj-Kozakow czytała jako „anty-manifest", nie zadając koniecznego przecież pytania o metapoetycki program, jaki w nim jest wyrażony – świadczy o tym chwyt porównania na tych samych prawach rzeczywistości realnej i rzeczywistości sztuki. We własnej analizie Kunza sporo miejsca poświęca językowej warstwie wiersza, w której spostrzega zakamuflowaną sugestię dominacji tej sfery życia nad innymi. Zajmuje się tytułową „żebraczą" strategią artystyczną, dostrzegając w niej nie ideał sztuki bezkompromisowej, demaskatorskiej, działającej w imieniu prawdy, lecz zupełnie inny pozytywny program: literaturę jako symulację, program, w którym najwyższy stopień artystycznej doskonałości zapewnić może tylko absolutne utożsamienie się z odgrywaną rolą. Taka sztuka aktywizuje odbiorcę, działając tak, jak teatr alternatywny czy performance. W ten sposób Tomasz Kunz sprzeciwia się zarówno konkretnemu odczytaniu tego wiersza, zakładającemu wyłącznie jego potencjał negatywny, jak i odrzuca (dokonaną przez przedstawicieli Nowej Fali) interpretację, przypisującej Bursie taką koncepcję sztuki, której zadaniem jest ekspresja bezkompromisowej moralności. Śmiałe wnioski Kunza zupełnie zmieniają perspektywę patrzenia na postawę twórczą Bursy i inspirują do dalszych badań idących w tym kierunku.

Nowatorskie wątki odnaleźć można również w szkicach analizujących wiersze spoza „czarnej serii" Andrzeja Bursy. Wśród cennych spostrzeżeń Agnieszki Kwiat-

12/ M. Michalski *Monodram egzystencjalny*, w: *Czytanie Bursy*, s. 119-127.

13/ A. Czabanowska-Wróbel *„Szczury" Andrzeja Bursy. Wybór emblematu*, w: *Czytanie Bursy*, s. 130-139.

14/ Por. np. E. Dunaj-Kozakow *Bursa*, s. 193-200.

kowskiej[15] dotyczących *Ogrodu Luizy* zwraca uwagę dokładne i rzetelne wyszczególnienie elementów tradycyjnych, konstytuujących warstwę stylizacyjną wiersza, które prowadzi autorkę do wniosku, że cały ten sztafaż jest tak naprawdę zbudowany przypadkowo i nie tworzy znaczenia tekstu. Uporządkować i uczytelnić jego analizę może natomiast pojawiający się w nim wprost motyw umysłu neurastenicznego, którego wizją jest cała „migotliwa", tajemnicza rzeczywistość tytułowego ogrodu.

Z kolei zasługą Pawła Próchniaka[16] jest rzetelne, szczegółowe podejście do tekstu wiersza, który wcześniej traktowany był powierzchownie, jako ilustracja sentymentalizmu i niejednokrotnie wtórności pierwszego etapu twórczości Bursy. W głębszej analizie wychodzi na jaw, że struktura rzeczywistości ewokowanej w *Zgaśnij księżycu* jest w istocie skomplikowana, niejasna, a pytanie o ostateczne przesłanie wiersza pozostaje otwarte.

Jeszcze inna była wcześniejsza sytuacja wiersza *Nasze ognisko*, analizowanego przez Agnieszkę Klubę i Andrzeja Juszczyka[17]. Nie pasował on do dotychczasowych schematów odczytania oraz koncepcji ewolucji poezji Bursy. Dlatego też w omówieniach był najczęściej pomijany. Badacze przełamują to uporczywe milczenie i pozwalają przemówić tekstowi, który ironicznie opowiada o obiegowych, oklepanych wyobrażeniach i niesamodzielnym, schematycznym podejściu do rzeczywistości. Ratunkiem dla człowieka może być gest odrzucenia fałszywej inscenizacji, prowadzący w efekcie do epifanicznej radości życia. Ważny wniosek płynący z tego szkicu to relatywizacja sztywnych, szczególnie czasowych rozgraniczeń przeprowadzanych czasem w omawianej twórczości.

Czytanie Bursy udowadnia, że wnioski wynikające z głębokiej analizy poszczególnych utworów artysty stają się bardzo cenne także w odniesieniu do całokształtu jego twórczości. Nawet zupełnie osobny, niepodobny do innych wiersz *Likwidacja zakładu dla umysłowo chorych w Kobierzynie przez Niemców* w analizie Marcina Wołka[18] może stać się punktem odniesienia do wartościowania innych utworów. Niektóre odczytania, takie jak Kaniewskiej czy Kunza, okazują się impulsem do rewizji lub wręcz zupełnej zmiany spojrzenia na dorobek poety. Badacz nie powinien przecież nigdy uznawać, że jego praca się zakończyła – lecz wciąż szukać nowych możliwości. Jak pisał Andrzej Bursa – „ciągle baczyć ciągle patrzeć"[19].

Maria KOBIELSKA

15/ A. Kwiatkowska *Neurasteniczna wizja kochanka. „Ogród Luizy" Andrzeja Bursy*, w: *Czytanie Bursy*, s. 25-34.

16/ P. Próchniak *„Zgaśnij księżycu"*, w: *Czytanie Bursy*, s. 47-63.

17/ A. Kluba, A. Juszczyk *Kot czyli pies. O „Naszym ognisku" Andrzeja Bursy*, w: *Czytanie Bursy*, s. 35-46.

18/ M. Wołk *Poezja i historia*, w: *Czytanie Bursy*, s. 89-100.

19/ A. Bursa *Ja chciałbym być poetą*, w: tegoż *Utwory wierszem i prozą*, wyb., opr. i wstęp S. Stanuch, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969, s. 257.

Hermeneutyka tak, ale jaka?

Dyskurs literaturoznawczy o Białoszewskim można w pewnym uproszczeniu podzielić na trzy rodzaje: strukturalistyczny, hermeneutyczny i „tematyczny". Ten pierwszy już wygasł, ten drugi – reprezentowany przede wszystkim przez pojedyncze szkice Anny Sobolewskiej i Mariana Stali – wydaje się wygasać, najbardziej popularny jest aktualnie, nie licząc interpretacji poszczególnych utworów (które można uznać za jeden z wariantów dyskursu hermeneutycznego), dyskurs „tematyczny", opracowujący wybrane zagadnienia w sposób bliski założeniom krytyki tematycznej – oprócz książki o teatrze i kontemplacji Jarosława Fazana[1] wskazać tu można pracę Mariusza Gołąba o prototypach barw (rozumianych kognitywnie) i „aspektach czasoprzestrzeni" w języku poetyckim[2] czy książkę Jerzego Wiśniewskiego o muzyce u Białoszewskiego[3]. Książka Adriana Glenia[4], zgodnie z podtytułem, wpisywałaby się w dyskurs hermeneutyczny, zarazem jednak stanowi próbę „większej narracji", obejmującej wiele aspektów twórczości Białoszewskiego (dyskurs „tematyczny", z wyłączeniem książki Fazana, kreuje „mniejsze narracje", czyli o minimalistycznych dążeniach badawczych). „Większa narracja" Glenia obejmuje „późną twórczość" Białoszewskiego, przez co poniekąd uzu-

1/ J. Fazan *„Ale ja nie Bóg."Kontemplacja i teatr w dziele Mirona Białoszewskiego*, Universitas, Kraków 1998.

2/ M. Gołąb *Język i rzeczywistość w twórczości Mirona Białoszewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.

3/ J. Wiśniewski *Białoszewski i muzyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2004.

4/ A. Gleń *„W tej latarni…". Późna twórczość Mirona Białoszewskiego w perspektywie hermeneutycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004.

pełnia się z książką Ewy Nofikow[5], poświęconą głównie pierwszej fazie tej twórczości, interpretowanej, jak powiada autorka, „antropologicznie" (również ten rodzaj lektury uznałbym za dyskurs hermeneutyczny). Można by wprawdzie polemizować z zaproponowaną periodyzacją – Gleń uważa, że „późny Białoszewski" zaczyna się wraz z wydaniem *Zawału* i *Odczepić się* – doświadczeniem progowym staje się tu przeżycie bliskości śmierci i przeprowadzka do nowego mieszkania, wywołujące egzystencjalną zmianę. Skłonny byłbym zaczynać późną (trzecią) fazę Białoszewskiego od *Rozkurzu*, ponieważ od tej właśnie książki przemianę przechodzi zarówno proza, jak i poezja Białoszewskiego, ale chodziłoby o analizę wychodzącą od literackich technik, Gleń zaś wychodzi od światopoglądu. Pozwala mu to zaproponować interesujące interpretacje tomu *Odczepić się*, pierwsze tak obszerne od czasu szkicu Tomasza Stępnia[6]. Pojawia się tu jednak pewien problem: autor ma dosyć ograniczającą wizję hermeneutyki, w której indywidualne akty rozumienia są nieustannie obwarowywane metodologicznymi uzasadnieniami bądź odrzuceniami, mającymi na celu ustalić „słuszny" sposób czytania.

Książka rozpoczyna się od ustaleń metodologicznych właśnie, które autor pragnie widzieć w charakterze kontrowersji: prezentuje pierwszą metodologię, którą odrzuca, i następnie drugą metodologię, która będzie tą „właściwą" (podkreślam to słowo, ponieważ autor używa go wielokrotnie; coś jest „właściwe", co innego zaś – „niewłaściwe"). Przeciwstawienie to ma jednakże charakter przede wszystkim retoryczny. Aby uzasadnić „konieczność" wstępnego odrzucenia, mającemu służyć „oczyszczeniu pola badawczego", autor uznaje, że wcześniejsza recepcja twórczości Białoszewskiego jest w miarę homogenicznie – autobiograficzna:

> Oto bowiem podstawową dyrektywą odbiorczą stała się konieczność podpisania z Białoszewskim autobiograficznego paktu, na mocy którego działalność czytelnicza przeradza się w działalność śledczego, tropiącego nieustannie „osobność" autora i jego przejawianie się w tekście przy pomocy swojego *porte-parole*. Tekst w tym ujęciu staje się obrazem, reprezentantem autentycznej postaci autora, a czytelnik przyjmuje „ekscytującą" rolę podglądacza. (s. 10)

W dalszych, odrzucających metodę autobiograficzną wywodach okazuje się jednakże, że autor rozumie ją dość wąsko (przede wszystkim za *Paktem autobiograficznym* Lejeune'a) i sprowadza głównie do badań genetycznych. Otóż, po pierwsze, istnieją inne metodologie autobiograficzne i nie wydaje mi się, by ktokolwiek

5/ E. Nofikow *Metafizyczne gospodarstwo Mirona*, Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, Oddz. w Białymstoku, Białystok 2001. Por. moją recenzję z tej książki, „Ruch Literacki" 2003 nr 6.

6/ T. Stępień *„To mieszkanie potrafi być natchnione" (o nowych wierszach Mirona Białoszewskiego)*, „Prace Historycznoliterackie" t.14, Katowice 1979. Szkic ten nie został przez Glenia odnotowany, podczas gdy przywoływane są liczne przyczynki krytyczne mniejszej wagi. Kilka ciekawych uwag o tomie *Odczepić się* – zbieżnych z analizami Glenia – zawarła także Nofikow (*Metafizyczne gospodarstwo*…, s. 59-68).

w obecnej polonistyce sprowadzał teksty literackie do roli komentarzy do biografii. W szkicach o Białoszewskim powoływano się oczywiście na świadectwa jego przyjaciół, zwłaszcza te zawarte w arcyciekawej książce *Miron*[7], czy na liczne udzielone przez pisarza wywiady (robi to zresztą sam Gleń), traktując zwykle owe „wspomnienia" nie jako relacje o życiu (*mimesis*), ale jako artefakty, narracje, zdające sprawę z tego, jak ktoś postrzega(ł) pisarza. Stanowiły przeto interpretacje (*semiosis*); a jako takie, uwzględniane były w wywodzie interpretacyjnym na prawach kontekstu – jednego z wielu. Lektura autobiograficzna może być oparta choćby na zaproponowanej przez Ryszarda Nycza koncepcji „podmiotu sylleptycznego" (ściślej: sylleptycznego tropu „ja" w tekście)[8].

Po drugie, należałoby się zastanowić: przeciw komu właściwie sformułowana jest ta inwektywa? Przypisy bowiem nie udzielają precyzyjnej odpowiedzi, odpowiedzią jest bezosobowe „-no" („tak czytano"). To chyba chwyt celowy, ponieważ jednak strukturaliści (Sławiński, Głowiński, Balcerzan – którzy to wszyscy, nawiasem mówiąc, znali się z pisarzem osobiście), ale też ze strukturalizmem polemizujący (Henryk Pustkowski) tak Białoszewskiego nie czytali. Jeśli chodzi o odmienny paradygmat, który można by określić jako „hermeneutyczny", nie czytał go tak Marian Stala. Gdy natomiast chodzi o inne pozycje metodologiczne, Maria Janion, także z pisarzem zaprzyjaźniona, nie popełniała „nadużyć genetycznych" czy „tropienia śladów". Odczytanie takie dali natomiast Anna Sobolewska w swojej książce *Maksymalnie udana egzystencja* i Tadeusz Sobolewski w rozproszonych szkicach, ale – w moim przekonaniu – mieli do tego pełne prawo, jako osoby, które się z Białoszewskim przyjaźniły i znały go; być może zabieg preparowania laboratoryjnych interpretacji poprzez eliminację owych prywatnych doświadczeń byłby w istocie sztuczny i retoryczny, o ile w ogóle możliwy, a pewnie zubażający. Dotyczy to zwłaszcza szkiców Sobolewskiego, który interpretuje głównie samego Białoszewskiego jako postać w kulturze i jako wzór życiowy. Małgorzata Łukaszuk-Piekara w książce *„niby ja"*[9] autobiografizmem posługuje się także bardzo ostrożnie.

Po trzecie – należałby się zastanowić, czy „podejrzani o stosowanie autobiografizmu" badacze wykorzystują odrzucaną przez Glenia metodologię. Otóż nie: ani Sobolewscy, ani Łukaszuk-Piekara, która na Lejeune'a powołuje się dwa razy – krytycznie. W przypisku Gleń rzuca mimochodem: „W tym miejscu musimy dodać, iż gest odrzucenia paktu autobiograficznego nie oznacza przyjęcia koncep-

7/ *Miron. Wspomnienia o poecie*, zebr. i opr. H. Kirchner, Tenten, Warszawa 1996.

8/ R. Nycz *Tropy „ja". Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: tegoż *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 108-115.

9/ M. Łukaszuk-Piekara *„niby ja". O poezji Białoszewskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997. Niestety, w książce dyskurs jest dość niejasny, nie wiadomo, do czego autorka zmierza. Pod tym względem książka Glenia stanowić może wzór dyscypliny pisarskiej.

cji tekstu bez autora a jedynie ogranicza jego udział w utworze do roli kolejnego kontekstu interpretacyjnego (s. 11). I dalej, we wnioskach:

> Czy kategoria, którą analizujemy [autobiografizm – P.S.] nie może zostać wykorzystana do badań nad późną twórczością Białoszewskiego? Absolutnie nie chcemy rozstrzygać tutaj powyższych dylematów. Szło nam jedynie o wskazanie ograniczeń biograficznego stylu odbioru – zamykającego drogę do aktywności odbiorcy, uniemożliwiającego mu odnalezienie właściwego przedmiotu zainteresowania. (s. 29)[10]

Jak zatem zinterpretować początek narracji Glenia: czy jako niepotrzebną polemikę z wykreowanym wrogiem, czy może dostrzec w tej polemice retoryczny środek, służący przydaniu wartości własnemu stanowisku? Sądzę, że to drugie. Otóż ową „dobrą", „właściwą" metodologię stanowić będzie hermeneutyka, choć specyficznie rozumiana, ponieważ podszyta strukturalistycznymi kategoriami spójności tekstu i teorią komunikacyjną; oczywiście, nic w tym złego, ponieważ hermeneutyka jest eklektyczna i może w c h ł a n i a ć metody strukturalne, podobnie jak i inne – autobiograficzne na przykład (przez co opozycja autobiografizm-hermeneutyka jest niemożliwa, czy to w Schleiermacherowskim rozumieniu hermeneutyki, czy też w koncepcjach dwudziestowiecznych); zbliżenia takie skądinąd postulował Paul Ricoeur. Specyfiką rozumienia hermeneutyki przez Glenia jest również występowanie wspominanej już kategorii „właściwości" i „niewłaściwości" pewnych praktyk interpretacyjnych – czy nawet kontekstów – co jest sprzeczne z hermeneutyką. Znowu: czy retoryka „słuszności" ma służyć uprzedzeniu „ataków" na prezentowane właśnie odczytanie, wzmacniać siłę przekazu? Może kryje się w tym nie tyle pewność siebie, ile lęk?

Niepotrzebnie! To bowiem, co w tej książce najważniejsze, czyli interpretacje tekstów, doskonale obywa się bez tych zabiegów retorycznych (w ogóle może książce tej rozdział „metodologiczny" nie jest konieczny). A interpretacje są ciekawe. Ich porządek oparł Gleń na Heideggerowskich kategoriach, zwłaszcza na tzw. Czworoboku (człowiek w relacji horyzontalnej, w sferze „Pomiędzy" i wobec Nieba i Ziemi). Gleń poszukuje całościowej formuły tożsamości Białoszewskiego i znajduje ją – też za Heideggerem – w „byciu poetą" jako wyróżnionym modusie „bycia Śmiertelnym". Bycie poetą polega między innymi na zaświadczaniu „bycia" (we wszelkich jego przejawach, w tym takich jak nastrojowość – interesująco tu zinterpretowana jako hermeneutyczne przed-sądy), „bycia Śmiertelnym" (stąd somatyzm), wreszcie – „współbycia" (z innymi). Owo „zaświadczanie Bycia" przez poetę odbywa się naturalnie przez język, „powiadanie" – tutaj Gleń trafnie zwraca uwagę na opozycję jawnego manifestowania bycia poetą (także: poetą-stróżem) i perspektywy „cywila" (podobny dylemat u Białoszewskiego widział Barańczak,

10/ Dlaczego zatem nie zaprojektować – albo odnieść się do już istniejących – koncepcji „autobiografizmu jako o t w i e r a n i a" (aktywność odbiorcy). Skąd wiadomo, co będzie „właściwym" przedmiotem zainteresowania odbiorcy? Bo: którego odbiorcy?

tylko w innym języku filozoficznym). Warto podkreślić świetną znajomość filozofii Heideggera, przy czym – co także godne pochwały – Gleń nie popada w dyskurs redukcjonistyczny, czyli innymi słowy, nie przekłada p o p r o s t u poezji na kategorie filozoficzne. Inną kwestią jest natomiast to, że do zbieżnych wniosków interpretacyjnych można by dojść również bez Heideggera (nie wiem, czy autor by się tu ze mną zgodził)[11]. Heidegger jako kontekst daje tu niejako rusztowanie, które skądinąd można byłoby sporym trudem wznieść samemu. Z perspektywy hermeneutycznej ten wybór badawczy można ujrzeć następująco: w swoim własnym akcie rozumienia Białoszewskiego Gleń wykorzystał, znane mu uprzednio, kategorie Heideggera, do czego miał pełne prawo, co dyskursywnie uzasadnił. Nie byłoby zaś zasadnym twierdzić, że ten wybór jest lepszy niż inne (lub też „najlepszy"!).

Interesujące są też analizy z rozdziału trzeciego, gdzie autor stwierdza, że Białoszewski zgłębia – podobnie jak Heidegger – raczej problem Bycia (*Dasein*) niż bytu, co idzie wbrew wielu tradycjom filozofii europejskiej. Stąd, zdaniem Glenia, tyle wierszy poświęconych „obserwacjom przyrodniczym" – padającym kroplom, ubywaniu światła z nadejściem nocy itp. Słuszne jest zaakcentowanie w tym przypadku nadrzędności kategorii teraźniejszości[12]. Można się zgodzić z taką diagnozą: „O czym traktuje ten króciutki wiersz? O niczym! Nie ma tutaj mowy o żadnym konkretnym bycie, lecz o Byciu: nieokreślone coś użycza się tutaj jako wystawiające swoje Bycie" (s. 120). Jednak w innym odczytaniu[13] wiersze tego rodzaju są czymś więcej – zapisami aktów medytacji, swobodnego przepływu myśli albo jakiejś myśli w stanie „stężonym". Tym samym skłonny byłbym powiedzieć, że wiersze te są „o niczym – i o wszystkim"; raczej niż osadzeniem w przepływie teraźniejszości wydają się próbami wyjścia poza czas, jak w różnych nurtach myśli hinduskiej.

Powyższa polemika wiąże się z kwestią szerszą, a obszernie przez Glenia rozważaną w bodaj najważniejszym w książce rozdziale czwartym, dotyczącym *sa-*

11/ Kategoriami Heideggerowskimi posługiwali się wcześniej w czytaniu Białoszewskiego także: A. Zieniewicz *Małe iluminacje. Formy prozatorskie Mirona Białoszewskiego*, PIW, Warszawa 1989 oraz K. Ziarek *How to write the everyday in eastern Europe. Miron Białoszewski«s „minor poetry"*, w: tegoż *The Historicity of Experience. Modernity, the Avant-Garde, and the Event,* Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2001, s. 225-262. Zieniewicz nawiązuje do idei Czworoboku, Ziarek natomiast mówi o bliskim Heideggerowi splocie poetyckie-codzienne oraz o kwestionowaniu wzniosłości, odpowiednio, myśliciela i poety. Gleń pisze o splocie codzienności i o byciu Poetą, natomiast nie wspomina o podważaniu etosu Poety i myśliciela; sądzę, że myśl Ziarka jest zasadna.

12/ Ewa Nofikow uważa, że czas u Białoszewskiego przyjmuje trzy modusy: „ocalająca przeszłość", teraźniejszość jako centrum oraz próby wyjścia poza czas – dzięki muzyce (*Metafizyczne gospodarstwo…*, s. 77-102).

13/ Tak czyta te wiersze A. Sobolewska *Lepienie widoku z domysłu. Percepcja świata*, w: tejże *Maksymalnie udana egzystencja. Szkice o życiu i twórczości Mirona Białoszewskiego*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1997, s. 71-93. Takie odczytanie jest mi bliższe.

crum i transcendencji u późnego Białoszewskiego. Autor ma rację, gdy stwierdza u pisarza ateizm. Ma rację, gdy diagnozuje instrumentalne używanie chrześcijańskich symboli jako elementów kultury. Ma rację, gdy zauważa brak jakiejś jednolitej, czy lepiej: f u n d a m e n t a l n e j „podbudowy filozoficznej lub religijnej" (jak ją określa), co jest, według mnie, zgodne z… filozoficzną postawą Białoszewskiego wobec życia, bycia i niebycia (antyfundamentalistyczną). I ma rację także, gdy pisze: „Świętość w świecie Białoszewskiego nie istnieje. Może być prokreowana. […] Gest poety jest nieprzewidywalny, kapryśny" (s. 34). Ale z wyprowadzonym z powyższego wnioskiem, że oznacza to „obraz niepełny" i wizję „zredukowaną" i że Białoszewski „wypiera problematykę transcendencji", trudno się zgodzić. Gleń zakłada, że ateizm musi wykluczać transcendencję (na przykład porównuje gest Białoszewskiego z Nietzschem i stwierdza, że ten pierwszy idzie jeszcze dalej w negacji). Powołuje się w tej kwestii na różnych myślicieli europejskich, między innymi na Schelera, który uważał, że najbardziej związane z postępem moralnym jest poznanie Boga. Ale fakt, że Scheler tak napisał, nawet to, że wielu Europejczyków (także Polaków) być może tak myśli, nie przesądza o prawdziwości tego sądu. Gdy Gleń pisze: „Pozostajemy jednak wobec takiego oczekiwania niezaspokojeni; jakkolwiek nie prowadzilibyśmy badań, nie natkniemy się u późnego Białoszewskiego na ujawnione pragnienie Transcendensu" (s. 179). Owo „niezaspokojenie" jest natury subiektywnej i albo wynika z braku otwarcia na to, co dzieło Białoszewskiego proponuje, albo oznacza niemożliwość zrozumienia innego myślenia o transcendencji. Gleń wiąże poszukiwanie Transcendesu wyłącznie z religią, ewentualnie z mistyką (jeśli to różne sprawy), a zatem – pomija ścieżkę gnozy (akcentującą indywidualizm, tak temu pisarzowi drogi). Dzieło Białoszewskiego daje się odczytać poprzez zestawienie go z myślą jogi (ateistycznej z gruntu), którą znał i przyjmował (wedle świadectw), i której ślady w jego twórczości niejednokrotnie występują[14]. Uważam, że u Białoszewskiego istnieją sfery świętości, rzeczywiście przez podmiot „powoływane" czy „wywoływane" z rzeczywistości codziennej – zwłaszcza poprzez zabawę czy humor. I tutaj dochodzę do kolejnego, może ważniejszego, zastrzeżenia wobec tej wartościowej książki. W analizach Glenia w ogóle nie ma mowy o kategorii humoru czy zabawy. Mimochodem wspomina się tylko o „ironizmie" czy „kpinie". Gleń czyta Białoszewskiego z pozycji – że tak powiem, nawiązując do Susan Sontag – „metafizycznej powagi". I ma do tego prawo, taki jest jego horyzont hermeneutyczny. Zwróćmy jednak uwagę, że metafizyka Białoszewskiego jest w bardzo dużym stopniu oparta na dowcipie – nie „kpinie", ale na filozoficznym żarcie; znakomicie pasuje do niej określenie Friedricha Schlegla „transcendentalna błazenada". Konsekwencją powyższego jest u Glenia praktycznie brak cytatów z – przez niektórych uważanego za największe osiągnięcie „późnego Białoszewskiego" – „Kabaretu Kici Koci". Rzeczywiście, zachodzi coś takiego, że Heidegger to „filozof", zaś Kicia Kocia wyznaje tylko (?) „filozoo", ale w zestawieniu z podtytułem książki może zrodzić się pytanie: czy humoru Białoszewskiego nie daje się czytać „hermeneutycznie"? Otóż hermeneutycznie daje się czytać wszystko. Jeśli się coś wyklucza ze swojego pola widzenia, można to uzasadnić podając swoje „przed-sądy" (na przykład fakt, że Gleniowi się te utwory nie podobają, albo że nie wie, jak je umiejscowić w całości wywodu).

Książkę kończy podsumowująca niejako wcześniejsze ustalenia dość szczegółowa analiza cyklu *Wypisy z morza* (w poprzednich rozdziałach Gleń rzadko dokonywał mikroanaliz, dążąc raczej do opisu poetyckiego światopoglądu). Wprowadzane wcześniej kategorie zostają niejako „zastosowane" do przykładowej interpretacji.

Piotr SOBOLCZYK

14/ Wątki takie podejmowała także Anna Sobolewska w cytowanej książce *Maksymalnie udana egzystencja*, podjąłem je także w tekście *Od „karmelickich plot" do wierszy medytacyjnych. Białoszewskiego obroty transcendencji"* (w druku). Recenzując książkę Glenia, Tadeusz Sobolewski bardzo rozsądnie napisał: „To postawa głęboko ateistyczna – stwierdza Gleń. Trudno zaprzeczyć. Tylko dlaczego w poezji Białoszewskiego – gdzie wszelkie ostateczności są „za pospolite ostatecznie / niepoważne / jakby niebyłe / …żadne…" – odnajduje się dziś tak łatwo katolik i buddysta, i jogin, i filozof ze szkoły Heideggera, i 17-letnia licealistka? Staje się tak dzięki prawdzie przeżycia i braku doktryny. Chociaż ten brak nie przeszkadzał Białoszewskiemu szanować i ateistów, i ludzi mocno wierzących. U swoich przyjaciół popierał wszelkie głębokie dążenia. W jego poezji odnajdzie się każdy, kto ma odwagę uwierzyć, że wszystko jest w nas, że poznawanie siebie jest równoznaczne z poznaniem świata" (*Poeta na dzisiaj*, „Gazeta Wyborcza" 19 stycznia 2005). Tymczasem u Glenia znajdziemy kilka uwag o tym, że stosowanie kategorii hinduistycznych do Białoszewskiego „wydaje się niewłaściwe".

Doświadczanie bezdomności

Framing the Polish Home[1] otwiera serię publikacji z zakresu „Polish and Polish-American Studies". Pomysł serii zrodził się w 1999 roku, a jej inicjatorem był John Bukowczyk, profesor historii na Wayne State University. „Polish Studies" figurują w programie wielu uniwersytetów amerykańskich; obejmują kursy poświęcone historii, polityce, literaturze, językowi i społeczności polskiej w Ameryce. Bożena Shallcross jest dyrektorem Polish Studies Center w Indiana University Bloomington, a także wykładowcą na Wydziale Slawistycznym tej uczelni. Najważniejszym bodźcem do wydania tomu *Framing the Polish Home* była konferencja na temat polskiego doświadczenia domu i bezdomności („Home/Less: The Polish Experience"), która odbyła się w grudniu 1998 roku – choć, jak pisze Shallcross, zbiór nie jest tej konferencji pokłosiem. Na charakter tomu wpłynęły wyraźnie wcześniejsze zainteresowania Shallcross: badanie związków między literaturą a plastyką (które znalazły odzwierciedlenie w książkach *Cień i forma. O wyobraźni plastycznej Leopolda Staffa*[2] oraz częściowo w wydanej niedawno w USA *Through the Poet's Eye: Travels of Zagajewski, Herbert, and Brodski*[3]); badanie dyskursu na temat domu (publikacja Shallcross z tego zakresu to *Dom romantycznego artysty*, książka ukazująca relacje między literackimi a kulturowymi i społecznymi aspektami zagadnienia). Nie bez znaczenia pozostaje także interdyscyplinarny charakter „Polish Studies", różniących się zakresem od krajowych uniwersyteckich studiów filologicznych. Ale podkreślany przez Shallcross i widoczny w prezentacji zjawiska udział dyscyplin wykraczających poza literaturę (redaktorka tomu wymienia między innymi architekturę, projektowanie wnętrz, tradycję kulturową, rozmaite ideologie, estetykę i różne strategie identyfikacji) wynika także, a może przede wszystkim z faktu, że przedmiot opisu – Dom – i związane z nim zagadnienia podmiotowości, inności, odkrywania siebie, tożsamości, prezentowane są w kluczu modernistycznym; jako takie domagają się specyficznych narzędzi zdolnych uchwycić ich złożoność – tutaj właśnie ma swoje źródło proponowana przez Shallcross oraz autorów prezentowanych tekstów perspektywa badawcza.

Framing the Polish Home. Angielskie *to frame* znaczy między innymi „wyrażać" (*to express*) i „zrobić, skonstruować" (*to construct*)[4]. Wykorzystana w tytule książki wieloznaczność trafnie sygnalizuje charakter niektórych utworów analizowanych w opublikowanych tu tekstach krytycznych. Dzieła te realizowały zadanie podejmowane dotychczas przez polską literaturę porozbiorową wszystkich epok: poprzez język ma w nich zaistnieć to, co przestało istnieć jako rzeczywistość polityczna, historyczna, kulturowa, a więc Ojczyzna-Dom. Ale „wyrażanie", czyli opisywanie, niekoniecznie okazuje się tożsame z „konstruowaniem" (budowaniem lub odbudowywaniem). Bożena Shallcross koncentruje się na literaturze powstającej „pomiędzy drugą wojną światową i końcem reżimu komunistycznego". Stawia we wstępie do opracowanego przez siebie zbioru tezę, że dla kultury i literatury tego okresu historycznego najbardziej charakterystyczna jest antynomia pomiędzy zamieszkiwaniem a bezdomnością. Zamieszkiwanie (posiadanie domu) jest, według Shallcross, opisywane w kategoriach straty, umiejscowione w przeszłości, idealizowane lub mityzowane, zaś bezdomność charakteryzuje teraźniejszość, jest czymś narzuconym, rezultatem przemocy (działanie historii, wykluczenie ze społeczności). Jako przykłady opiewania raju utraconego analizowane są w tomie utwory Miłosza (Kim Jastremski *Home as Other in the Work of Czesław Miłosz*), Konwickiego (Katarzyna Zechenter *Homeland without a Home: Tadeusz Konwicki's Experience of Home*) i Herlinga-Grudzińskiego (Włodzimierz Bolecki *Returns to the Impossible: The Search for Home in the Prose of Gustaw Herling*). Według badaczy każdy z tych trzech pisarzy sytuuje swoją Arkadię jednocześnie w przestrzeni (nieistniejące już miejsce) i czasie (dzieciństwo, młodość). Czym innym jednak jest dla każdego z nich raj: dla Miłosza oznacza on stan sprzed uświadomienia sobie „granicy istniejącej pomiędzy ja i innym" (s. 27), które jest początkiem dorosłości-wygnania; dla Konwickiego dolina Wilejki to „etyczne centrum świata" (s. 144), *sacrum*, coś, do czego można się odwołać, będąc wrzuconym w świat zdesakralizowany; dla Herlinga-Grudzińskiego dom rodzinny to ostatnie wspomnienie czegoś trwałego, symbolizującego czas sprzed niechcianych zmian, tym trudniejszych do zaakceptowania, że nie wynikających z naturalnego biegu rzeczy, lecz przychodzących z zewnątrz, ze świata, z historii.

1/ *Framing the Polish Home. Postwar Cultural Construction of Hearth, Nation and Self*, ed. by B. Shallcross, Ohio University Press, Athens 2002.

2/ Glob, Szczecin 1982.

3/ Northern University Press, Evaston 2002.

4/ *The Oxford English Dictionary*, vol. VI, Oxford University Press 1989, s. 142.

Wydaje się, że poza wspomnianymi szkicami, akcentującymi wysiłek rekonstrukcji Domu w pamięci, we wspomnieniu, bezdomność jest dla autorów zebranych przez Shallcross tekstów ważniejszym członem antynomii i to przede wszystkim jej aspekty śledzą poszczególni autorzy w badanych przez siebie utworach, ustalając przy tym typologię strategii pisarskich w sytuacji braku lub straty domu.

Nakreślona przez Shallcross perspektywa historyczna jest jednocześnie przypomnieniem i dowodem na to, że historia to jeden z istotnych kluczy interpretacyjnych dla powstających wówczas utworów. Staje się ona niemożliwym do zignorowania elementem biografii: jeśli pisarz dotyka tematu bezdomności, której źródłem jest historia, to dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że taka bezdomność jest także jego udziałem: w sytuacji emigranta lub wygnańca. Jak pisze Anna Legeżyńska „bezdomność emigracyjna oznacza wyeksponowanie symboliki Domu-ojczyzny i upowszechnienie literackich stereotypów «domu polskiego» […] Dom ma najczęściej konotować współczesną odmianę mitu arkadyjskiego”[5]. Także we *Framing the Polish Home* obecne są teksty poświęcone literaturze emigracyjnej. Patronują jej Miłosz i Gombrowicz: zbiór rozpoczyna esej Ryszarda Nycza *Every One of Us is a Stranger*, w którym każdemu z pisarzy przypisany jest pewien wzorzec tożsamości czy raczej sposób zyskiwania tożsamości. Według Nycza opisane przez niego strategie mogą służyć – i służą – do przezwyciężania bezdomności. Jednak w wydanym przez Shallcross tomie niewiele pisze się o literaturze (sztuce) będącej świadectwem takiego przezwyciężenia. Jednym z wyjątków jest tekst Haliny Filipowicz *Home as Desire: The Popular Pleasures of Gender in Polish Émigré Drama.* Analizując utwory należące do kultury popularnej, autorka dostrzega, wbrew swoim pierwotnym założeniom, że przede wszystkim nie sposób doszukać się w nich lamentu nad kondycją wygnańca, podobnie jak brak tam zabiegów służących utrwalaniu stereotypowo rozumianej polskości (przeciwnie: jest ona kwestionowana). Sytuacja emigranta wiąże się z poczuciem obcości, bycia nie u siebie; emigracja tożsama jest z bezdomnością. Jednak zamiast nostalgii, rodzi ona pytanie o to, gdzie tak naprawdę jest ojczyzna i czym tak naprawdę ona jest. Dystans, podobnie jak w przypadku Gombrowicza, prowokuje do rozrachunków, a następnie do prób samookreślenia. Szkic Magdaleny Zaborowskiej *The Best View is from the Top: Autobiograpphical Snapshots, Communist Monuments, and (Post)Totalitarian Homelessness* warto rozpatrzyć zarówno pod kątem przedmiotu prezentacji, jak i zastosowanej w nim metodologii. Po pierwsze, autorkę interesuje przekraczanie granic pomiędzy gałęziami sztuki (tu: plastyki i literatury); poruszając się w owej przestrzeni „pomiędzy” (*in-between interpretive space*), poszukuje ona hybrydycznych narzędzi teoretycznych na terenie takich dyscyplin, jak architektura, krytyka feministyczna, literaturoznawstwo i wiedza o kulturze. Po drugie, obierając dla siebie podobny do emigracyjnego punkt widzenia – chodzi mi o spojrzenie z zewnątrz na kraj pochodzenia, tu: na opisywaną literaturę – lokuje bezdomność poza

5/ A. Legeżyńska *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, PWN, Warszawa 1996, s. 37.

sobą: to Europa Wschodnia jest bezdomna, nawet po upadku komunizmu, a to ze względu na trudność z umiejscowieniem samej siebie na nowej europejskiej mapie. Tak w przypadku Zaborowskiej, jak i kobiet, których twórczość analizuje (Maria Kuncewiczowa, Beata Wehr, Zofia Kulik), sytuacja własnej, różnie definiowanej bezdomności, okazuje się być szansą, nie przekleństwem, zostaje twórczo przetransformowana. Kluczową strategią jest tu autobiograficzność, dla Zaborowskiej sposób na rekonstruowanie tożsamości.

Kolejną grupę tekstów stanowią te, w których badacze i krytycy zwracają uwagę na bezdomność wynikającą z niemożności zaakceptowania Domu w kształcie, jaki narzuciła mu historia i polityka. Szkice traktujące o konsekwencjach dwóch totalitaryzmów dla ludzi i miejsc reprezentuje tekst Jerzego Jarzębskiego *The Destruction of the Center*. Bezdomność u Jarzębskiego zostaje określona jako bycie-nie-u-siebie; wrażenie to jest niezależne od pozostawania w miejscu urodzenia, a więc w takim, które powinno dawać poczucie zakorzenienia. Znakiem wyobcowania, straty domu jest tu degradacja i zniszczenie miejskiego centrum. W skali miasta – Jarzębski pisze o Warszawie i Krakowie – polega ono na destrukcji jego topografii, w sensie fizycznym i społecznym; w skali kraju „destrukcja centrum” skutkuje pozbawieniem go rzeczywistych ośrodków kulturotwórczych. Jarzębski stawia diagnozę o niemożności odtworzenia centrum, także teraz, po 1989 roku, w okresie panowania „nowego reżimu”. O „miejskiej bezdomności” pisze również Henryk Dasko (*Place of Estrangement: Homelessness at Home in the Works of Three Postwar Polish Writers*), z tym, że dla niego ma ona kształt fizycznego braku domu, wynikającego z powojennego ubóstwa i niewydolności centralnie sterowanej gospodarki mieszkaniowej. Bezdomność bohaterów Ścibora-Rylskiego, Hłaski i Głowackiego spotęgowana jest rozpadem więzi między ludźmi żyjącymi z konieczności nawet zbyt blisko siebie. Rodzina, dom, ojczyzna oznaczają tu więzienie. Charakterystycznymi literackimi strategiami są w tej sytuacji „satyra społeczna, groteska, parodia” (s. 156, Głowacki); hiperbolizacja, dająca obraz czarniejszy od rzeczywistego (Hłasko); wierność realistycznemu opisowi, dzięki czemu prawda o świecie przebija spod socrealistycznej poetyki (Ścibor-Rylski). Pastiszem i parodią, satyrą oraz ironią posługiwał się także Konwicki, opisując Dom, który nie ostał się inwazji świata zewnętrznego i jest przezeń (i tylko w ten sposób) definiowany, stając się „odzwierciedleniem przestrzeni historycznej i politycznej” (s. 133, Zechenter). Jarzębski wskazuje z kolei na peryferyjność lub „życie na peryferiach” (miasta, oficjalnej kultury) jako strategię literatury powojennej (podkreślanie prowincjonalności literatury polskiej, popularność motywu Kresów, nurt chłopski itp.).

Jednak przy całej obfitości poruszanych zagadnień tom pozostawia uczucie niedosytu. Wyznaczenie jako daty granicznej roku 1989 uniemożliwia prezentację wielu interesujących tekstów, poruszających nieobecne u Shallcross aspekty Domu. Upadek komunizmu stworzył właściwie nową rzeczywistość społeczną i kulturową, w której dom nadal zajmuje poczesne miejsce: Polacy zamieszkują od tamtego momentu we własnym, wolnym domu, ale wolność okazuje się nieszczęsnym darem; tzw. koszty przemian ustrojowych utrudniają lub uniemożliwiają założe-

nie rodziny (stworzenie domu); czymś innym niż w okresie powojennym jest polska wieś, podobnie jak miasto dotknięta rozpadem więzi międzyludzkich, wyludniająca się. Doświadczeniem urodzonych w 1989 roku staje się z kolei swoiste poszerzanie się, a może nawet znikanie ścian Domu: przestają istnieć granice między państwami, nauka, a potem praca w innym kraju staje się naturalnym elementem biografii – dom to miejsce, które się wybrało, a nie to, do którego jest się przypisanym i na które jest się w pewien sposób skazanym. Pojawia się też pytanie, co może decydować o poczuciu wspólnoty, jak dałoby się zdefiniować polskość, a więc potrzeba nowego określenia narodowej tożsamości.

Ale nawet jeśli uznamy prawo redaktora tomu do autonomicznego określenia obszaru zainteresowań, to także na tym obszarze wskazać można, z jednej strony, pewne przeoczenia, z drugiej – nadreprezentacje. Dlaczego na przykład literaturę emigracyjną reprezentują przede wszystkim Miłosz i Gombrowicz, którym poświęcono po dwa szkice[6], a którzy są już znani zachodniej publiczności? Dlaczego z polskiej poezji obecny jest w tomie wyłącznie Miłosz? W części poświęconej siedzibom pisarzy bardzo brakuje tekstu o domu Mirona Białoszewskiego. Poza tym, wbrew temu, co jako cel stawia sobie Shallcross, tom raczej nie pozwala na schwytanie uniwersalnego znaczenia pojęcia „dom": dzieje się tak dlatego, że Dom jest tu właściwie synonimem Ojczyzny (o tym, że możliwe jest inne ujęcie, świadczy szkic Grażyny Borkowskiej o Julianie Stryjkowskim).

To, że *Framing the Polish Home* jest pierwszym tomem serii, nie oznacza niestety, że rozpoczyna on cykl publikacji na temat Domu w kulturze polskiej (inne publikacje poświęcone są między innymi Auschwitz, problematyce zdrady narodowej i… gospodyniom domowym polskiego pochodzenia). Ale wszelkie miejsca niezagospodarowane to szansa dla przyszłych uczestników dyskusji nad polskim domem – dzisiaj, czyli po drugiej wojnie światowej i w rzeczywistości III Rzeczypospolitej, *Framing the Polish Home* to bardzo dobry początek.

Monika KACZOROWSKA

6/ Jeden tekst o Herlingu-Grudzińskim i kilka stron poświęconych Kuncewiczowej nie stanowi wystarczającej przeciwwagi, tym bardziej że omawiane w tomie utwory Hłaski i Głowackiego datują się jeszcze sprzed emigracyjnego okresu twórczości tych pisarzy.

O podrabianiu światów

W książce *Świat podrobiony. Krytyka i literatura wobec nowej rzeczywistości*[1] Przemysław Czapliński analizuje, jak literatura, a w nieco mniejszym stopniu również krytyka (której poświęca osobno jeden rozdział), funkcjonuje w zmienionej sytuacji polityczno-społecznej po 1989 roku. Podstawowy wysiłek autora skupia się na uchwyceniu prawidłowości rządzących strategiami pisarskimi w dobie rozpadu jednolitych systemów myślowych i wyraźnie zaznaczającej się tendencji do równouprawnienia rozmaitych dyskursów, a więc w momencie gdy – by posłużyć się sformułowaniami obecnymi w omawianej pracy – zaczynają mnożyć się różne odpowiedzi na tak samo postawione pytania: „skąd pochodzimy?", „kim jesteśmy" i „dokąd zmierzamy?". Według Czaplińskiego, brak stałych punktów odniesienia i nieobecność w życiu publicznym języka reprezentującego powszechnie akceptowany system wartości powoduje, że destabilizacji ulega zbiorowa tożsamość – również w tym wymiarze, który dawniej warunkował w odczuciu odbiorców koherencję tekstów literackich. To właśnie nadmiar różnic jest odpowiedzialny za kłopoty z porozumiewaniem się:

> Czy literatura jakoś pomaga w ich przezwyciężeniu? Tak, ale tylko dlatego, że jej problemy są podobne. Boryka się z własną genezą, nie może pozbyć się tradycji, dominacja spraw gospodarczych wpycha ją w ekonomiczne upraszczanie teraźniejszości, środki masowego przekazu zabierają jej to, co realne. (s. 12)

Łatwo zauważyć, że autor *Świata podrobionego* przykłada do literatury miarę nie tylko literacką. Interesuje go bowiem, jak literatura – a dokładnie proza, gdyż

1/ P. Czapliński *Świat podrobiony. Krytyka i literatura wobec nowej rzeczywistości*, Universitas, Kraków 2003.

ona właśnie jest do takich zadań najlepiej predestynowana – radzi sobie z niestabilną współczesnością, przejmując i przetwarzając rozmaite obecne w niej wątki.

Koncepcję i kompozycję swojej książki Czapliński przedstawia w rozdziale wstępnym *Podrabianie*, w którym definiuje także kluczową dla siebie kategorię. Tytułowe „podrabianie" ujmuje szeroko, odwołując się do intuicyjnie uchwytnego potencjału semantycznego tego pojęcia. Wyjściowe tezy autora mają, zgodnie z jego deklaracją, znaleźć swoje dopełnienie w kolejnych częściach pracy. Jak zatem Czapliński rozumie „porabianie"?

Po pierwsze, jest ono dla niego równoznaczne z imitowaniem zastanych języków i przykrawaniem ich do aktualnych potrzeb. Sygnalizowane zjawisko poddaje charakterystyce w rozdziale *Języki przełomu*, w którym zajmuje się dyskursami krytycznoliterackimi lat 90. Zadomowione w nich myślenie o przełomowym znaczeniu roku 1989 dla literatury polskiej bierze się, zdaniem Czaplińskiego, z poszukiwania w zjawiskach artystycznych ekwiwalentów przemian kulturowych oraz z operowania prawem analogii, to znaczy z dopatrywania się podobieństw między rokiem 1989 a rokiem 1918, 1945 czy 1956. Kwestia, jak sam ją określa, „przerabiania słowników" zaprząta autora także w szkicu *Mickiewicz albo proza najnowsza wobec tradycji*. Manifestowany w utworach lat 90. stosunek do twórczości narodowego wieszcza ma w intencji Czaplińskiego stanowić rodzaj papierka lakmusowego i ujawniać szersze prawidłowości w podejściu współczesnych pisarzy do tradycji. Wykładników „podrabiania" można w tym wypadku dopatrywać się w poetyce analizowanych tekstów. Czapliński osobno przygląda się aluzjom, cytatom, pastiszom i parafrazom, za każdym razem skupiając się na fabrykacji jako metodzie tworzenia. Wykazuje, że pisarze testują dziedzictwo literackie pod kątem współczesnych możliwości komunikacyjnych, a jako antidotum na ubytek oryginalności oferują samoświadomość.

Po drugie, Czapliński czyni podrabianie synonimem rozdrabniania, dzielenia na mniejsze cząstki, kawałkowania, a więc tworzenia w literaturze fragmentarycznych obrazów rzeczywistości. Tym tropem podąża w rozdziałach *Rzecz w literaturze: wyzwanie mimetyczne* oraz *Nuda przedstawiona albo proza najnowsza wobec istnienia*. Interesuje go w nich przede wszystkim wyłaniająca się z utworów lat 90. mnogość punktów widzenia na te same kwestie.

Po trzecie, autor *Świata podrobionego* kładzie akcent na mimetyczny potencjał literatury borykającej się z kryzysem reprezentacji. Innymi słowy, ciekawi go, jak utwory współczesne oswajają (w terminologii Czaplińskiego: „podrabiają") współczesną rzeczywistość i jaką jej w efekcie wystawiają ocenę. Ta problematyka daje o sobie znać w szkicach *Polak naszych czasów: konstruowanie obcego* oraz *Polska porózniona. Dylematy realizmu w prozie lat dziewięćdziesiątych*.

Po czwarte, Czapliński uznaje, że podrabianie może się także objawiać w literaturze antyutopijnej, w której wizje futurologiczne ostatecznie odsyłają do teraźniejszości, unaoczniając niepożądany kierunek rozwoju cywilizacyjnego. Te wątki podejmuje w ostatnim rozdziale *Wątpliwe rozstanie z utopią*. Interesuje go w nim kondycja polskiej literatury *science fiction*, a zwłaszcza wyraziście w niej uobecniony nurt antyutopijny, który rozpatruje na tle dwóch opozycyjnych względem siebie wariantów powieści, za ich modelowe realizacje uznając *Rok 1984* George'a Orwella oraz *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya[2].

Tytuł książki i wstęp jednoznacznie wskazują, że formuła „podrabiania" ma w intencji autora spajać wszystkie rozdziały, jak też sterować logiką wywodu w ich obrębie. Stąd bierze się duża rozpiętość znaczeniowa tego pojęcia. Jego sens jest przygodny i modyfikowany w zależności od potrzeb oraz przyjmowanej perspektywy. Z jednej strony „podrabianie", tak jak je rozumie autor, jest domeną współczesnej rzeczywistości, w której pleni się coraz więcej znaków pozbawionych odniesień, czyli następuje przyrost – by odwołać się do nośnej formuły Baudrillarda – „kopii bez oryginałów". „Podrabianie" jako specyficzna właściwość tekstów wiąże się zatem z ich generalną wymową czy szeroko ujętym problemem referencji. Z drugiej strony tytułowa kategoria odnosi się nie tylko do idei wpisanych w utwory, ale ujawnia się także w samym ich artystycznym kształcie – na poziomie zastosowanych konwencji, zasad konstrukcyjnych, organizacji świata przedstawionego czy *stricte* językowego ukształtowania. Czapliński kładzie wprawdzie głównie nacisk na rekonstruowanie zaplecza światopoglądowego prozy lat 90., nie przeszkadza mu to jednak podkreślać, że rozwiązania proponowane przez omawianą literaturę są stereotypowe, a jej wartość poznawcza tkwi nie tyle w tekstach, ile w przykrawanym doń sposobie odbioru. Autor *Świata podrobionego* zachęca, by twórczość minionej dekady czytać między i ponad wierszami[3], jego wywód zaś z konieczności oscyluje pomiędzy opisem stanu faktycznego a pożądanego. Jakkolwiek Czapliński, posiłkując się rozgraniczeniem ze znanej pracy Zygmunta Baumana, zastrzega się, że bliska jest mu postawa tłumacza, w kwestii zasadniczej pozostaje

2/ Na marginesie warto zwrócić uwagę, że podobnego rozróżnienia obu powieści, aczkolwiek w innych celach, dokonał w swojej diagnozie kultury masowej N. Postman *Amusing Ouerselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, New York 1985 (wyd. pol. *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, wstęp M. Mrozowski, Muza SA, Warszawa 2002). Tego łatwo narzucającego się kontekstu Czapliński nigdzie jednak bezpośrednio nie przywołuje.

3/ Pasowałaby tu obserwacja J. Sławińskiego, poczyniona przed laty przy okazji charakterystyki reguł lektury upowszechniających się wśród literaturoznawców: „odbiorca gorliwie oczekuje czegoś, co ma go zaskoczyć, spodziewa się niespodzianki, szuka zasadzki, w którą pragnie wpaść […] Gdy spotka go zawód – wtedy sam próbuje reżyserować czytelniczą przygodę. […] Czytanie znawców staje się sztuką nieraz znacznie bardziej pomysłową aniżeli pisarstwo, które jest jego przedmiotem. […] Odbiorca nie przyjmuje do wiadomości braku komplikacji znaczeniowej w dziele; podejrzewa wtedy, że istotny (głębszy) sens mu się wymyka, że celowo podsuwa mu się jakieś znaczenia niekompletne, aby wystawić na próbę jego domyślność. Mniej go interesuje, że utwór o czymś powiadamia; bardziej że coś skrywa" (J. Sławiński *O dzisiejszych normach czytania (znawców)*, w: *Prace wybrane Janusza Sławińskiego*, red. W. Bolecki, t. IV: *Próby teoretycznoliterackie*, Universitas, Kraków 2000, s. 132-133).

prawodawcą. Mniej interesuje go, jaki obraz rzeczywistości przebija z prozy lat 90., skupia się bowiem głównie na tym, w jaki sposób usankcjonowane potoczną praktyką sposoby myślenia o świecie przenikają do utworów. Podczas lektury *Świata podrobionego* nieodparte jest wrażenie, że autor dobiera swoje przykłady tak, by udowodnić tezy już postawione. Inaczej mówiąc, konfrontuje on materiał literacki z rozpoznaniami kulturoznawców, socjologów i publicystów przede wszystkim po to, by zilustrować ich spostrzeżenia. Punktem wyjścia czyni zatem ogólne diagnozy, a nie teksty. Jest to generalna reguła, która rządzi wykładem Czaplińskiego.

Ten wykład cechuje również nierównowaga pomiędzy pragnieniem syntezy a potrzebą przeprowadzania drobiazgowej analizy. Jest to dobrze widoczne zwłaszcza w momencie, gdy autor *Świata podrobionego* stara się wyjść poza rolę krytyka i stawia sobie ambitne zadanie poszukiwania odpowiedzi również na pytania historycznoliterackie (na przykład w bardzo efektownie zakrojonym rozdziale *Rzecz w literaturze: wyzwanie mimetyczne*). Jednak tam, gdzie Czapliński próbuje zarysować szerszą perspektywę, pozostaje wyraźnie ograniczony horyzontem lat 90., zaś wcześniejsze fakty literackie traktuje wybiórczo, podporządkowując je własnej siatce pojęć. Innymi słowy, apriorycznie zakłada swoistość opisywanych przez siebie zjawisk i widzi w związku z tym konieczność dopasowywania do nich samodzielnie wypracowanych narzędzi analitycznych. Stąd zapewne bierze się jego upodobanie do tworzenia pomysłowych konceptów i klasyfikacji. Chociaż wykazuje się sporą inwencją przy segregowaniu i etykietowaniu wypreparowanego materiału, jego nazewnicza wynalazczość jest tyleż błyskotliwa, co arbitralna. W funkcji kategorii opisowych raczej nie bardzo sprawdzają się bowiem takie okazjonalne określenia strategii pisarskich lub wykładników tekstowych, jak „przerabianie słowników", „wytwarzanie odrębności", „podrabianie osądzające", „naśladowanie ponaglające", „estetyka drobiny" (wszystkie z rozdziału *Podrabianie*); „nuda powtórzeń", „nuda bezmiaru", „nuda podsumowań" (z rozdziału *Nuda przedstawiona*); „rzeczy pierwsze", „rzeczy alegoryczne", „rzeczy historyczne", „rzeczy nostalgiczne", „rzeczy ludzkie" (z rozdziału *Rzecz w literaturze: wyzwanie mimetyczne*); „realizm porożnień", „realizm pojednawczy", „realizm mediacyjny" (ze szkicu *Polska poróżniona*). Mało wiążące wydaje się również nazwanie pisarstwa lat 90. „prozą nowego uobecnienia" czy „literaturą nowego napełnienia" (s. 124, w intencji autora to drugie określenie stanowi aluzyjne nawiązanie do tytułowej formuły z eseju Johna Bartha *The Literature of New Replenishment*). Nie do końca wiadomo (autor tego nie precyzuje), jaki jest dokładnie status sformułowań typu: „opis deiktyczny", „narracja empatyczna" (s. 112) bądź „empatia narracyjna, fabulacyjna i fikcjotwórcza" (s. 121), pojawiających się obok raczej nonszalancko traktowanych określeń w rodzaju „poetycki model prozy" (s. 119) czy „sylwa" (s. 88)[4]. Nawet jeśli

4/ Czapliński traktuje oba te pojęcia jako niezobowiązujące określenia, rozcieńcza je i nadaje im wymiar niewiele znaczących etykietek krytycznoliterackich, gubiąc ich podstawowy sens zawarty w fundamentalnych pracach R. Nycza *Sylwy współczesne. Problem konstrukcji tekstu* (wyd. II, Universitas, Kraków 1996) oraz W. Boleckiego

autor ma poczucie umowności wprowadzanej terminologii, nie jest on świadomy, jak nieocenione usługi mogłaby mu w wielu momentach oddać brzytwa Ockhama.

Trudno też za weryfikowalną przyjąć hipotezę – jakby frapująco nie brzmiała sama idea – że w świetle zdobyczy prozy lat 90. należałoby uznać nudę za pełnoprawną kategorię estetyczną (czyli postawić ją w jednym rzędzie z tragizmem, komizmem, grozą czy wzniosłością), skoro owo uogólnienie wysunięte zostało na podstawie obserwacji jedynie dość przypadkowo z sobą zestawionych *Dukli* Andrzeja Stasiuka, *Tysiąca spokojnych miast* Jerzego Pilcha i *Księgi pasztetów* Nataszy Goerke. Nazbyt apodyktycznie brzmią również stwierdzenia w stylu: „w literaturze najnowszej dziedzictwo jest postrzegane na trzy sposoby: esencjalnie, produktywnie, sytuacyjnie" (s. 76); zwłaszcza jeśli podstawę do formułowania podobnych spostrzeżeń daje mało reprezentatywna lista przykładów (dla jasności: mianem esencjalistów Czapliński określa, na podstawie zresztą nie do końca czytelnych kryteriów, Waldemara Bawołka, Bohdana Zadurę, Maję Jurkowską, Christiana Skrzyposzka i Pawła Huellego; do sytuacjonistów, nazywanych też kontekstualistami, zalicza on jedynie Nataszę Goerke; natomiast wśród produktywistów wymienia Jerzego Pilcha i ponownie Nataszę Goerke, tyle że tym razem jedynie jako autorkę opowiadania *Upiorna strofa*). Pedantycznie przeprowadzane klasyfikacje tracą sens w sytuacji, gdy ci sami autorzy, a często także te same utwory trafiają co i rusz do innych przegródek. Można również kwestionować uruchomioną aparaturę pojęciową, jeśli ten sam cytat z powodzeniem przystaje do różnych kontekstów (tak dzieje się na przykład z fragmentem powieści Krzysztofa Vargi *Chłopaki nie płaczą* – por. s. 95 i 164; albo z komentarzem do *Dukli* Andrzeja Stasiuka – por. s. 93 i 141). Na marginesie dodam, że zadaniem karkołomnym jest ilustrowanie tez na temat realiów lat 90. cytatami z *Dryfu* Jana (a nie Janusza!, jak figuruje w *Świecie podrobionym*) Sobczaka, skoro akcja tej powieści rozgrywa się w latach 80. Ponadto przydałaby się większa korelacja treści między poszczególnymi rozdziałami, tak by wzajemnie się dopełniały i odsyłały do siebie, zamiast powielać niektóre myśli (uzgodnienia pod tym względem wymagałyby zwłaszcza szkice *Polak naszych czasów* oraz *Polska poróżniona*).

W jeszcze większym stopniu potrzeba eliminacji powtórzeń daje o sobie znać, jeśli zestawić *Świat podrobiony* z wcześniejszymi publikacjami Czaplińskiego na temat literatury lat 90. Pisarstwo tego okresu poddawał on już systematycznemu oglądowi wielokrotnie, między innymi w książkach *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, *Ruchome marginesy. Szkice o literaturze lat 90.*, a także w napisanej wspólnie z Piotrem Śli-

Poetycki model prozy w dwudziestoleciu międzywojennym. Witkacy, Gombrowicz, Schulz i inni. Studium z poetyki historycznej (wyd. II, Universitas, Kraków 1996), do których nie wprowadza zresztą odsyłaczy. Na ten sposób obchodzenia się Czaplińskiego z terminologią literaturoznawczą zwracała uwagę D. Korwin-Piotrowska *Problemy poetyki opisu prozatorskiego*, Universitas, Kraków 2001, s. 50-53.

wińskim pracy *Literatura polska 1976-1998. Przewodnik po prozie i poezji*[5]. *Świat podrobiony* udowadnia, że poznański krytyk pozostaje wierny wcześniej zarysowanym ideom. W jego prywatnym słowniku od początku czołowe miejsce zajmowały takie kategorie, jak: przełom, tożsamość, wolność, różnica jako wartość, kłopoty z komunikacją, nostalgia, wyzwanie mimetyczne, realizm… Wydaje się, że z tego punktu widzenia szkice zgromadzone w *Świecie podrobionym* mogłyby z powodzeniem wejść w skład poprzednich książek Czaplińskiego (na przykład *Języki przełomu* dobrze mieszczą się w logice *Śladów przełomu*, z kolei rozdziały *Polak naszych czasów* oraz *Polska poróżniona. Dylematy realizmu w prozie lat dziewięćdziesiątych* podejmują problematykę sygnalizowaną w książce *Literatura polska 1976-1998*[6]). Pod względem kompozycji *Świat podrobiony* przypomina *Ruchome marginesy* (w obu publikacjach kolejne szkice mają obrazować potyczki krytyki i literatury lat 90. z przeszłością, teraźniejszością i przyszłością).

Jako krytyk i znawca literatury minionej dekady jest zatem Czapliński bardzo konsekwentny zarówno w wyborze metody prezentacji, jak też w formułowaniu

5/ Tę listę można jeszcze uzupełnić o inne wspólne przedsięwzięcie P. Czaplińskiego i P. Śliwińskiego: *Kontrapunkt. Rozmowy o książkach*, Obserwator, Poznań 1999 (na temat strategii stosowanych przez obu krytyków w tej pracy zob. T. Bocheński *„Nowa krytyka" ocenia „nową prozę"*, w: *Literatura polska 1990-2000*, t. 2, red. T. Cieślak i K. Pietrych, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 16-24). Do roli znawcy zagadnień kształtujących życie literackie ostatnich dekad XX wieku Czapliński pretenduje również jako inicjator i współautor (razem z M. Lecińskim, E. Szybowicz i B. Warkockim) *Kalendarium życia literackiego 1976-2000*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003. O wątki dotyczące literatury lat 90. zahacza on także w pracy o ambicjach bardziej przekrojowych *Mikrologii ze śmiercią. Motywy tanatyczne we współczesnej literaturze polskiej*, Prace Instytutu Filologii Polskiej UAM: Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka. t. 27, Poznań 2001.

6/ P. Czapliński, P. Śliwiński *Literatura polska 1976-1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999 (zob. zwłaszcza rozdział *Proza na przełomie – panorama*, s. 239-283). Wnioski przedstawiane w tej pracy okazują się niejednokrotnie zbieżne z tezami prezentowanymi w *Świecie podrobionym* – por. na przykład następujący fragment: „Proza lat dziewięćdziesiątych zdaje się w przyspieszonym tempie poszukiwać własnej tożsamości – stąd szybkie przywoływanie i odrzucanie tradycji powieściowych, powroty do dawnych konwencji i śmiałe eksperymenty. Drążenie tożsamości oznacza jednak nie tylko przepatrywanie tradycji, lecz także szukanie odpowiedzi na pytanie, co jest celem istnienia prozy: opisywanie świata, odnajdywanie zakrytego (na przykład mitycznego) sensu, odkrywanie narracji istniejących w świecie, p o d r o b i e n i e j ę z y k a [podkr. moje – M.L.], którym świat przemawia czy wreszcie uczenie dystansu do wszelkich konwencji. Niemożność pogodzenia wszystkich tych zadań, a równocześnie niekwestionowana wartość każdego z nich powoduje, że proza ta dąży wyraźnie do narracji pojemnej […]. Chodzi więc o formę przekraczającą fikcyjność, odzwierciedlającą wielość porządków świata, a zarazem tak fikcyjną, jak nieskrycie fikcyjna jest dzisiejsza rzeczywistość" (tamże, s. 283).

generalnych wniosków na temat prozy lat 90. Można jednak zapytać, czy ta konsekwencja zawsze owocuje efektem poznawczym. Chociaż autor stara się wzbogacić swoje poprzednie spostrzeżenia o dodatkowe konteksty interpretacyjne, ta próba nie wypada przekonująco w sytuacji, gdy do *Świata podrobionego* przenikają nie tylko wcześniejsze tezy i rozwiązania koncepcyjne, ale także liczne kryptocytaty z poprzednich prac Czaplińskiego. Dobrego pola obserwacji dostarcza zwłaszcza ostatni rozdział – *Wątpliwe rozstanie z utopią*. Jest to najstarszy z zamieszczonych artykułów (miał swój pierwodruk w 1996 roku) i z pozoru został on znacząco zmodyfikowany na użytek publikacji książkowej. W porównaniu z pierwotną wersją autor rozszerzył egzemplifikację o kontekst lat 90., pominął jednak informację, że prezentowane tezy zostały w całości przejęte ze szkicu *Wyzwania przyszłości* opublikowanego wcześniej w *Ruchomych marginesach*[7]. Natomiast zawarte w rozdziale *Nuda przedstawiona* uwagi na temat *Tysiąca spokojnych miast* Jerzego Pilcha pochodzą z recenzji *Jerzego Pilcha groteska nostalgiczna* opublikowanej pierwotnie w książkowym dodatku do „Gazety Wyborczej", a przedrukowanej następnie we *Wzniosłych tęsknotach*[8]. Tekstową wędrówkę można prześledzić na jeszcze innym przykładzie, zaczynając tym razem od punktu wyjścia: Czapliński pisze artykuł *„Hanemann" Stefana Chwina albo o kruchości istnienia*, który jest zamieszczony w pracy zbiorowej *Lektury polonistyczne. Literatura współczesna*, a potem przedrukowany we *Wzniosłych tęsknotach*; następnie fragment owego szkicu zostaje wykorzystany w referacie *Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec mimesis*, który ukazuje się pierwotnie w „Kresach", a wkrótce wchodzi do tomu pokonferencyjnego *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, by ostatecznie trafić stamtąd do *Świata podrobionego*[9].

Choć Czaplińskiemu wyraźnie zależy, by jego praca była czytana jako zwarta wypowiedź na temat literatury minionej dekady i wypracowanych przez nią sposobów oswajania nowej rzeczywistości społeczno-obyczajowej, trudno mu zbudo-

7/ Precyzyjnie rzecz biorąc, Czapliński rozdzielił ów tekst na dwa fragmenty i włączył je w prawie niezmienionym brzmieniu do dawniej napisanego artykułu – por. *Ruchome marginesy. Szkice o literaturze lat 90.*, Znak, Kraków 2002, s. 153-157 i *Świat podrobiony*, s. 229-233 oraz s. 261-263.

8/ Por. *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 231-234 (pierwodruk: „Książki" [dod. do „Gazety Wyborczej"] 1998 nr 1, s. 2) i *Świat podrobiony*, s. 130-134.

9/ Por. *Świat podrobiony*, s. 114-118 oraz odpowiednie fragmenty w szkicach: *„Hanemann" Stefana Chwina albo o kruchości istnienia*, w: *Lektury polonistyczne. Literatura współczesna*, t. II, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1999, s. 525-528 (przedruk w: *Wzniosłe tęsknoty*, s. 212-215); *Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec „mimesis"*, „Kresy" 1999 nr 4, s. 118-120 (przedruk w: *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wysłouch i B. Kaniewska, Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka, Poznań 1999, s. 229-232).

wać spójny wywód z tekstów o charakterze okazjonalnym, z których sam czynił wcześniej różny użytek. Artykuły składające się na książkę były pisane od połowy lat 90., zwykle na konkretne zamówienie – impulsu do ich powstania dostarczały sesje naukowe, wydania ksiąg pamiątkowych i inne podobne przedsięwzięcia (wyjątkiem jest tylko wstęp *Podrabianie*, utworzony z myślą o książce i mający jednoczyć zaprezentowane w niej idee). Co więcej, niektóre ze szkiców zamieszczonych w *Świecie podrobionym* były drukowane w całości także w innych miejscach, niż wynika to z lokalizacji podanej w *Nocie bibliograficznej* (rozdziały *Mickiewicz albo proza najnowsza wobec tradycji* oraz *Rzecz w literaturze* ukazały się w „Kresach", a tekst *Polak naszych czasów* znalazł się w świątecznym wydaniu „Gazety Wyborczej"; z kolei szkic *Polska poróżniona*, pierwotnie opublikowany w „Pograniczach", wszedł w skład pracy zbiorowej gromadzącej plony łódzkiej konferencji poświeconej literaturze minionej dekady[10]). Sam fakt, że konkretny artykuł bez trudu mieści się w pracach lub pismach o zróżnicowanej formule, w tym również w prasie codziennej, wiele może powiedzieć o jego charakterze. W istocie Czapliński często daje dowody nastawienia przede wszystkim publicystycznego.

Między innymi z tego powodu istotnym źródłem inspiracji przy tworzeniu koncepcji książki był dla niego *Świat nie przedstawiony* Juliana Kornhausera i Adama Zagajewskiego[11]. Prawdopodobnie autor rozważał nawet nadanie swojej pracy tytułu *Świat nie podrobiony*. Przemawia za tym niewyeliminowany przez korektę nagłówek rozdziału wstępnego: „Podrabianie w książce *Świat nie podrobiony*" (s. 19). Nawet jeśli zadziałał tu tylko złośliwy chochlik drukarski, to i tak podsunięty przez niego koncept nadaje się dobrze do scharakteryzowania taktyki pisarskiej Czaplińskiego. Specjalnością krytyka jest właśnie „podrabianie" – obojętnie, czy je rozumieć jako kawałkowanie, rozdrabnianie, rozcieńczanie, czy też jako przerabianie czegoś bądź posiłkowanie się czymś, nawyk powtarzania albo kopiowania. Trudno natomiast w metaforze „podrabiania" dopatrywać się współczesnego ekwiwalentu postulatów twórców Nowej Fali. Podczas gdy Kornhauser i Zagajewski (co by nie powiedzieć o mankamentach ich programowego wystąpienia) wyra-

10/ Teksty te wcześniej funkcjonowały niekiedy pod nieco innym tytułem. Zob. *Mickiewicz albo proza najnowsza wobec tradycji*, „Kresy" 1998 nr 2, s. 136-154; *Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec „mimesis"*, „Kresy" 1999 nr 4, s. 104-124; *Polak naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza" 2000 nr 176, s. 18-20; *Polska poróżniona. Problemy realizmu w prozie lat dziewięćdziesiątych*, w: *Literatura polska 1990-2000*, t. 2, s. 47-75 (ten ostatni szkic w skróconej wersji przedrukowali również redaktorzy antologii *Była sobie krytyka… Wybór tekstów z lat dziewięćdziesiątych i pierwszych*, oprac. i wstęp D. Nowacki, K. Uniłowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 112-135).

11/ Po ten punkt odniesienia krytyk sięgał już wcześniej – por. *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, między innymi s. 23-28 oraz P. Czapliński, P. Śliwiński *Literatura polska 1976-1998. Przewodnik po prozie i poezji*, między innymi s. 11-19.

żali niezgodę na stan zastany i krytycznie odnosili się do wizji świata przebijającej z rozpatrywanej przez nich literatury, Czapliński nie stara się zadawać omawianym przez siebie utworom kłopotliwych pytań. Tworząc wyszukane kategorie interpretacyjne, zmierza do wypracowania takiego sposobu lektury, który pozwala mu tuszować niedostatki tekstów i daje ujście jego krytycznoliterackim potrzebom.

Magdalena LACHMAN

„Platonizm Mickiewicza”

Platonizm polskich romantyków należy do tych fascynujących zagadnień z zakresu recepcji dziedzictwa antycznego, które wymagają ponownego i pełnego opracowania, uwzględniającego współczesny stan badań nad romantyzmem. Zadanie to bardzo trudne. Przede wszystkim ze względu na szerokie, różnorodne i fundamentalne występowanie wątków, motywów i inspiracji platońskich w literaturze, sztuce i myśli tego okresu: od wczesnego romantyzmu po twórczość mistyczną Słowackiego, od podstaw estetycznych kierunku do kwestii religijnych i aksjologicznych, od romantycznej recepcji mitów ożywianych przez Platona do struktur dialogicznych w pismach Norwida i Słowackiego, od mitu osoby Platona do funkcji postaci Sokratesa… Drugą trudnością, którą napotyka badacz, wchodząc w obszar tak zasadniczej dla europejskiej kultury problematyki jest konieczność wyraźnego sprecyzowania przedmiotu refleksji, skoncentrowania badań wokół ściśle określonego ośrodka problemowego. Nie jest to więc zadanie łatwe, wymaga od badacza różnorodnych kompetencji, zmusza do precyzji, ale i szerokości ujęcia, do jasnych i zdecydowanych wyborów metodologicznych, a równocześnie otwarcia na wieloaspektowość i rozległość zagadnienia.

Praca Moniki Rudaś-Grodzkiej[1] dotyczy, jak informuje tytuł, motywów platońskich w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim (na marginesie: czy to powrót w badaniach romantycznych do formuły „życie i twórczość”? I druga uwaga: co właściwie oznacza kategoria „motywu” w odniesieniu do kategorii „życia”?). Autorka w pracy swej przyjęła bardzo szeroką koncepcję zarówno platonizmu, jak i platonizmu Mickiewicza. Platonizm – za Lovejoyem – definiuje nie jako zamknięty system filozoficzny, ale raczej jako zbiór rozproszonych, często wykluczających się idei, natomiast platonizm Mickiewicza określa „jako pewien sposób odczuwania i przeżywania świata, a więc rodzaj poetyckiej wrażliwości oraz intelektualnej i duchowej postawy pisarza” (s. 9). Konsekwencje przyjęcia takich – szerokich – perspektyw badawczych są bardzo zasadnicze dla pracy: coś w sensie poznawczym zyskujemy, równocześnie tracąc z pola widzenia niektóre z bardziej szczegółowych zagadnień.

1/ M. Rudaś-Grodzka *„Sprawić, aby idee śpiewały”. Motywy platońskie w życiu i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2003.

Rozdział pierwszy dotyczy platonizmu – i jak pisze autorka, zresztą dość niejasno – jego mitów w okresie neohellenizmu (na marginesie pojawia się pytanie, czy nie lepiej używać w odniesieniu do „neohellenizmu” pojęcia kierunku czy tendencji?). Monika Rudaś-Grodzka omawia europejskie konteksty platonizmu Mickiewicza. Jej wywód koncentruje się wokół historycznie sytuowanego, ale i projektowanego na pytania dotyczące twórczości Mickiewicza problemu systemowości i jednorodności myśli Platona, czyli wokół opozycji: antynomiczna i pełna sprzeczności wizja świata a systemowość myśli Platona. Ważne miejsce w rozważaniach autorki pełni też opozycja: „arystotelizm *contra* platonizm” (s. 18). Bardzo interesująco zarysowuje Rudaś-Grodzka paradoksalność myśli Platona, wielokierunkowość filozoficznych i kulturowych inspiracji czerpanych w tradycji europejskiej z jego dzieł, inspiracji związanych z przemianami sposobów rozumienia myśli filozofa.

Autorka koncentruje w tym rozdziale swą uwagę na „odrodzeniu”, jak pisze, zainteresowania Platonem na przełomie XVIII i XIX wieku. Platonizm rozpatrywany w tym porządku staje się – zdaniem Rudaś-Grodzkiej – jedną z podstawowych przesłanek tzw. „greckiego odrodzenia”, czynnikiem budującym neohellenizm przełomu wieków. Wywody autorki są jeszcze jednym potwierdzeniem, że romantyzm nie powstał w opozycji do tradycji greckiej, ale niejako wyrasta z reinterpretacji tej tradycji. I choć w książce myśl ta nie została sformułowana wprost, to rozważania Rudaś-Grodzkiej ukazują romantyków jako prawdziwych hermeneutów kultury antycznej, odkrywających jej rzeczywiste bogactwo i sens, jej prawdziwe, zagubione przez nowożytnych klasyków oblicze. Powracający, na nowo odkrywany platonizm staje się w porządku rozważań autorki niejako najważniejszym pośrednikiem między odkrywaną kulturą grecką a romantyzmem. Ten kierunek myślenia dokumentują i potwierdzają wszystkie rozdziały pracy, ugruntowując i poszerzając naszą wiedzę o antyku romantyków.

Podkreślana przez autorkę „paradoksalność” myśli i postawy Platona staje się podstawą do odsłaniania specyfiki platonizmu Mickiewicza, polegającego (taka optyka dominuje zwłaszcza we wstępnych rozważaniach) na skierowaniu jego twórczości: 1) przeciwko wszelkiej systemowości, 2) ku bardzo szeroko rozumianemu entuzjazmowi jako postawie estetycznej i moralnej. Formułując trafne i interesujące tezy, badaczka nie uniknęła niebezpieczeństw związanych z przyjęciem tak wszechstronnego rozumienia platonizmu. W świetle sformułowanych przez Ru-

daś-Grodzką założeń posługiwanie się w badaniach nad Mickiewiczem szeroką koncepcją platonizmu wydaje się trafne, pozwala uchwycić wieloaspektowość zagadnienia, jednak – zwłaszcza z tego powodu – wymaga szczególnej ostrożności i dyscypliny metodologicznej. Nie może znaczyć wszystkiego, bo przestaje być funkcjonalną kategorią w badaniach literackich. Rozdział pierwszy, zakreślający ramy rozważań autorki, nie jest wolny od ogólnikowych i nieprecyzyjnych ujęć, niejasnego stosowania kategorii badawczych („nurt światowości w XIX wieku zapoczątkowany przez Winckelmanna", s. 22), „przeskoków" myślowych, zaburzenia porządku historycznego… Kilka przykładów: autorka raz po raz porzuca historyczny porządek wywodu i, można powiedzieć, wolno jej to czynić, jednak charakteryzuje przemiany światopoglądowe młodego Mickiewicza przykładami z prelekcji paryskich, nie zachowując proporcji między porządkiem syntetycznego (całościowego, ponad przemianami) ujęcia myśli poety, a jej ujęciem w historycznym i biograficznym rozwoju. Na marginesie dodajmy, że fragmenty, w których autorka przywołuje wypowiedzi Mickiewicza z prelekcji paryskich, należą do najciekawszych partii rozprawy, ale prawie nie są zinterpretowane i zaburzają przyjęty porządek rozważań. Celnie dobrane, pokazują dynamikę myśli i przemian duchowych Mickiewicza, odsłaniają autentyczne perspektywy dalszych badań nad interesującym autorkę tematem.

W rozdziale drugim i trzecim Rudaś-Grodzka zarysowuje tło dla platonizmu Mickiewicza: koncentrując się na środowisku uniwersyteckim (profesorowie – Grodek i Borowski) i przyjacielskim (Jeżowski) poety, ukazuje, jak silne i wielostronne były inspiracje platońskie w kręgu młodego Mickiewicza. Przedstawia „uwielbienie Grodka dla Platona" (s. 71) oraz wątki platońskie w pracach Borowskiego, zapośredniczone przez myśl Herdera. Grodek w ujęciu Rudaś-Grodzkiej to „uwielbiany profesor" (na marginesie jednak dodajmy, że relacje: Grodek – Mickiewicz i filomaci nie były tak całkiem idealne i pozbawione napięć). Grodek zatem w tej optyce to ktoś, kto zaważył na obliczu duchowym i intelektualnym pokolenia Mickiewiczowskiego, kto niemal stał się prawodawcą nowego, romantycznego ruchu, jeżeli zgodzić się z tezą autorki – nieformułowaną wprost, ale niejako sugerowaną w całym wywodzie myślowym – że pokoleniowa fascynacja Platonem miała niejako wymiar prekursorski wobec romantyzmu, a przełamując skostniałe wyobrażenia o antyku greckim, utorowała drogę romantyzmowi. To oczywiście zbyt daleko idący wniosek i autorka pokazuje jednak wyraźnie ograniczenia postawy Grodka. Pozostaje natomiast problem tak szerokiego ujęcia platonizmu i płynących z niego inspiracji: może zbyt często staje się on w wywodach Rudaś-Grodzkiej (zwłaszcza w pierwszej części książki) właściwie synonimem romantyzmu, nowych, wczesnoromantycznych tendencji, z ich dążeniem do ideału, wizją przyjaźni, miłości, godności jednostki… Może zresztą praca bardziej niż o platonizmie traktuje o wpływie kultury niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku na środowisko intelektualne Wilna czasów młodego Mickiewicza? O zapośredniczeniu myśli Platona w tej formacji pokoleniowej i intelektualnej przez kulturę niemiecką?

Z całą pewnością zamysłem autorki było pokazanie różnorodnego oblicza tendencji mieszczących się w kręgu inspiracji Platonem, różnych wymiarów platonizmu Mickiewiczowskiego kręgu przyjacielskiego i jego formacji pokoleniowej: od oblicza *stricte* intelektualnego, przez obyczajowe i społeczne do poetyckiego i duchowego, w wymiarze indywidualnego losu nie tylko Mickiewicza, ale i poszczególnych jego przyjaciół i w aspekcie dziejów grupy pokoleniowej. Taki zamiar z pewnością powiódł się i jego bardzo interesującą realizację widzimy zwłaszcza w części pierwszej książki, gdzie po rozdziałach wstępnych znajdujemy „przybliżenia" omawianej problematyki, ukazujące losy filomatów: Józefa Jeżowskiego i Tomasza Zana jako „przywódcy" młodzieży. Rozdział trzeci części pierwszej stanowi prezentację dorobku jednego z najbliższych wileńskich przyjaciół Mickiewicza – Jeżowskiego, w zakresie *stricte* naukowych prac o Platonie, ze szczególnym uwzględnieniem wypracowanego przez Schleiermachera modelu hermeneutyki w jego pracach dotyczących Platona, bardzo wysoko cenionych przez Jeżowskiego. Rozdział ten, jak i zresztą następne, poświęcone filomackiemu państwu młodych (także w aspekcie obyczajowym) i losom Zana, traktują nie tylko o sferze intelektualnej; stanowią próbę ukazania indywidualnego wymiaru losu formacji Mickiewiczowskiej, niejako dotkniętej platońską tęsknotą do ideału, czy też pamięcią o innej, wyższej rzeczywistości, i tragicznie zderzonej z małością czy okrucieństwem realnego, historycznego bytu… Autorka zresztą stara się nie eksponować politycznego wymiaru klęski (czy może raczej dramatycznie przełamanej biografii?) pokolenia, akcentując raczej uniwersalność losu tych, którzy w młodości dotknęli sfery ideału…

Część druga książki zawiera analizy konkretnych utworów młodego Mickiewicza: *Ody do młodości*, *Dziadów* wileńsko-kowieńskich oraz wiersza *Do Joachima Lelewela*. Warto zadać pytanie, czemu służy w tych analizach odsłanianie kontekstu platońskiego wczesnej twórczości Mickiewicza? W jaki sposób platonizm (zresztą nie po raz pierwszy w literaturze przedmiotu) pojawiający się jako kontekst interpretacyjny dla okresu wileńsko-kowieńskiego zmienia czy pogłębia nasze rozumienie tej twórczości? Czego dowiadujemy się o niej, wydobywając wątki platońskie, czy może – wątki platońskie zapośredniczone przez kulturę niemiecką?

Rozdział pierwszy drugiej części książki to analiza *Ody do młodości* jako platońskiego lotu ku idei – taką dominantę interpretacyjną uwypukla autorka w tytule rozdziału. Punkt wyjścia stanowi – jak zresztą we wszystkich partiach pracy – biografia Mickiewicza, tu zaś kryzys duchowy, w jakim znalazł się poeta w roku 1820, kryzys zamknięty przez Rudaś-Grodzką w dość skomplikowanej tezie: „Atakował [Mickiewicz] ideały filomatów, pragnąc je zarazem wybronić i w ten sposób ocalić" (s. 176). Szeroka formuła platonizmu służy więc autorce i do pokazania krystalizowania się ideałów społeczności filomackiej, i do ukazania własnej, osobnej drogi poety, i do ujawnienia dróg Mickiewiczowskiej rewizji filomackich ideałów. W rozdziale tym Rudaś-Grodzka podejmuje próbę przywrócenia sensu czy nadania znaczenia zagubionej – jej zdaniem – w dotychczasowych interpretacjach *Ody*… „sferze mitycznej" wiersza oraz „związanego z nią metafizycznego przesła-

nia" (s. 178). Stosunek Mickiewicza do filozofii idealistycznej i do Schillera staje się, jak uważa Rudaś-Grodzka, punktem, w którym drogi Mickiewicza i filomatów się rozchodzą:

> Świat, w jakim znalazł się Mickiewicz dzięki Schillerowi, choć zamknięty dla większości filomatów, stał się dla naszego poety objawieniem innej rzeczywistości, którą można odkryć tylko w nagłym wspomnieniu lub entuzjastycznym poetyckim wzlocie. (s.183)

Niestety, rozwijając ten wątek i jego aspekt historyczny, znów posługuje się autorka cytatami z prelekcji paryskich. Tworzą one, jak już wspomniałam, paradoksalnie fascynujący kontekst dla analiz wczesnej twórczości Mickiewicza, niemieszczący się jednak w porządku wywodu autorki, która nie znalazła dla nich formuły interpretacyjnej.

W istocie cała analiza prezentowana w omawianym tu rozdziale zmierza do ukazania *Ody do młodości* jako w i z j i, jako utworu inspirowanego nie tylko platonizmem, ale szerzej – wiedzą o misteriach eleuzyńskich i orfickich, do których nawiązania świadczące o przekraczaniu śmierci, znajduje autorka w *Odzie* rozumianej jako właśnie jedna spośród licznych Mickiewiczowskich wizji poetyckich. Dużo uwagi poświęca badaczka zagadnieniu formy *Ody*, jej tajemniczej, poruszającej sile poetyckiej, nadającej utworowi wymiar metafizyczny, a także mitowi Heraklesa i Hebe oraz szerszym kwestiom etyki sokratejskiej. Z całą pewnością jest to propozycja interesująca, świadcząca o kompetencjach filozoficznych i klasycznych autorki, otwierająca pewne nowe drogi interpretacyjne (sugestywna zwłaszcza w całościowym traktowaniu utworu jako wizji), jednak wydaje się nie do końca „dopowiedziana" i metodologicznie – wbrew pozorom – niezbyt spójna i wyrazista.

Otóż po pierwsze, nie wszystko tu przekonuje, zwłaszcza kruche są podstawy do analogii z misteriami orfickimi i eleuzyjskimi: bardzo interesująca jest ta teza, bardzo ciekawie współbrzmiałaby z europejskimi przejawami romantycznej recepcji antyku greckiego, jednak teza ta nie przekonuje. Zbyt mało dostarczyła Rudaś-Grodzka dowodów lekturowych, śladów takiego uruchomienia wiedzy o antycznych misteriach w samym tekście Mickiewicza. To samo dotyczy tak szeroko tu omawianej postaci Hebe. Można zresztą pokusić się o szerszą uwagę na marginesie książki Rudaś-Grodzkiej: szkoda, że jej autorka „nie jest bliżej" analizowanych tekstów, że często w swoich rozważaniach zdaje się zapominać o stałej – ważnej dla każdego badacza literatury – konieczności weryfikowania swoich tez interpretacyjnych. Tekst poetycki arcydzieł – pozwalam sobie przypomnieć prawdę oczywistą i aż banalną – jest bogatszy od wszelkich formuł interpretacyjnych i tez historii idei. Wracając do wątku polemiki z metodologicznymi podstawami omawianego rozdziału (choć dotyczy ona także innych partii pracy), trzeba dodać, że autorka często nie może znaleźć „właściwej miary" interpretacyjnej w przywoływanych kontekstach. Trochę też tak traktuje czytelnika – a i słowa Mickiewicza – jak Szczęsny Kossakowski (z dramatu Słowackiego) sam siebie: czasem wydaje mu się, że jest zbyt mały, czasami, że zbyt wielki. Na przykład wprowadza nagle

wielkie, zasadnicze uogólnienie na temat poezji w ogóle, czy rozumienia mitu, religii lub twórczości Mickiewicza, a pomija zagadnienia szczegółowe, czy na przykład te kwestie, które w świetle powyższych, ogólnych stwierdzeń domagałyby się uściślenia. Przykładów można podać wiele, przywołam tylko jeden, charakterystyczny. Na stronie 199 autorka formułuje sąd, że „uzasadnieniem dla kruchej egzystencji człowieka jest – wymykająca się wszelkiemu racjonalnemu myśleniu rzeczywistość mityczna" i tu powołuje się na bardzo podstawowe prace Cassirera, prace elementarne dla wiedzy o wszelkim micie; powołuje się na nie jakby bez wyczucia, jaka to rzeczywistość mitu jest przywoływana w *Odzie*, z jakim szczególnym użyciem mitu spotykamy się w analizowanym tekście Mickiewicza. To tylko jeden z wielu przykładów (w podobny sposób funkcjonują w pracy nazwiska Huizingi, Paula Valéry czy chyba również Patera), częstych zwłaszcza w tej partii książki. Wydaje się poza tym, że autorka w swoich analizach zbyt często (zdarzało się to zresztą dawnym filologom, szczególnie klasycznym, piszącym o romantykach) zamyka tekst w siatce podobieństw, analogii, aluzji, nie koncentrując się na dramaturgii tych analogii. Tymczasem, jak sądzę, najważniejsze w tego typu pracach komparatystycznych jest p r z e k r o c z e n i e tego kręgu analogii: trzeba wyjść poza tę siatkę, w którą „złapany" jest analizowany tekst, i pokazać jego indywidualne życie. Najciekawsze z tej perspektywy fragmenty pracy to te, w których Mickiewicz nie pozwala autorce pracy na taką pewność badawczą. Są to partie o *Dziadach*, gdzie najlepiej udało się pokazać indywidualne, niepowtarzalne życie tekstu, i – paradoksalnie – w których Rudaś-Grodzka przywołuje słowa z prelekcji paryskich. W tych odwołaniach widzimy dynamikę inspiracji platońskich w twórczości i myśli Mickiewicza, dynamikę – powtarzam – nie do końca zinterpretowaną.

Rozdział drugi trzeciej części książki dotyczy platońskich aspektów miłości romantycznej w *Dziadach* wileńsko-kowieńskich. Punkt wyjścia rozważań autorki jest i tym razem biograficzny, choć lektura tego rozdziału pozostawia pewien niedosyt: zwłaszcza rażą – przynajmniej piszącą tę recenzję – zbyt psychologizujące dywagacje we fragmencie analizującym stan ducha Mickiewicza w Kownie; przykładowo:

> Nieuchwytny smutek dręczący Mickiewicza – przechodzący w „paroksyzmy" – towarzyszył wrażeniu, że istnieniu zawsze towarzyszy ból. Jednakże owego cierpienia nie spowodowały trudy egzystencji, ale tęsknota za czymś nieuchwytnym. W świetle mitu platońskiego mamy tu w istocie stan, w którym dusza poety zaczynała przypominać sobie, czego doznała i widziała na skraju nieba. (s. 225)

Bardzo jest trudno znaleźć stosowny język, który połączyłby subtelne tkanki: uczuć, poezji i mitu. Gdy autorka niemal dosłownie zastosowała mit opowiedziany przez Sokratesa o pokrywaniu się duszy piórami do opisu sytuacji uczuciowej i duchowej Mickiewicza, to efekt jest niekiedy dość groteskowy:

> Mickiewicz, kiedy odczuł, że jego „pierząca się" dusza gotowa jest zerwać się do lotu, natychmiast popadł w konflikt z samym sobą i z otoczeniem, narażając się na publiczne oskarżenie o zwykle szaleństwo… (s. 226)

> Był to czas, kiedy dusza młodego poety z powodu „pierzenia" stała się obolałą i drażniło ją wszystko. (s. 228).

Bałabym się tak bezpośrednich analogii.

W następnych partiach rozdziału daje badaczka ogólną charakterystykę miłości romantycznej i jej związków z platonizmem (miłość „jako boski poryw i natchnienie duszy", s. 224), by przejść do porównania miłości w utworach Platona i we wczesnych *Dziadach* Mickiewicza. Wychodząc od słusznego spostrzeżenia o wielu obliczach miłości w tym utworze, tworzących „mieniącą się konstelację" (s. 238), dużo uwagi poświęca tej wersji mitu androgynicznego, który uaktualnia Mickiewicz w *Dziadach*, zwłaszcza specyfice tej aktualizacji i odmienności od wersji Platona. Ta część pracy jest bardzo klarowna, metodologicznie i intelektualnie spójna, zawiera cenne analizy zarówno samego tekstu Mickiewicza, jak i jego kontekstów kulturowych (m.in. ciekawa analiza motywu związku miłości ze śmiercią oraz motywu śmierci przez pocałunek). I w tym też rozdziale, jak w poprzednich, powraca motyw przekraczania granic człowieczeństwa, czy raczej – za kulturą niemiecką – „przeistaczania ludzkiego sposobu bycia w boski los" (s. 201); (u Schillera – pisze autorka – „cały heroiczny trud oraz wysiłek człowieka kończy się zdobyciem przez niego boskości", s. 201). Taki kierunek interpretacji wyraźnie zmierza w stronę ujawnienia związku formacji duchowej młodego Mickiewicza z tą interpretacją platonizmu i szerzej – z tym sposobem przyswojenia dziedzictwa greckiego, który znamienny jest dla kultury osiemnastowiecznych, zwłaszcza schillerowskich Niemiec. Autorka pisze: „Miłość androgyniczna, wzajemne odnalezienie się poszukujących połówek, stanowi metafizyczną podstawę dla dramatu Gustawa" (s. 250), a jego „miłosną egzaltację" odczytuje „jako apokryf o boskości człowieka, osiągniętej poprzez sakralizację ludzkiej miłości i boskiej zazdrości" (s. 250). To bardzo zastanawiający zabieg interpretacyjny: autorka zdaje się w ogóle pomijać kontekst kultury chrześcijańskiej, w jaki dramat ten się wpisuje, jakby Mickiewicz żył w jakimś wyłączonym obszarze swoistego neopoganizmu (nawet odczytywanie metaforyczne drogi Gustawa jako stylizowanej na pasję chrześcijańską – s. 251 – raczej potwierdza tę tendencję, niż jej zaprzecza). Dramat Gustawa jest przecież jednak wpisany w przestrzeń wielokulturową, wieloreligijną i nie wiem, czy można tak go z niej wyabstrahować, jak czyni to autorka. Z drugiej jednak strony, dzięki takim zabiegom Rudaś-Grodzka osiąga pewną jasność i klarowność tezy badawczej, szkoda, że nie dopowiedzianą do końca. Rozważania kończy następującym spostrzeżeniem o Gustawie, który stał się płaskim cieniem podobnym płaskorzeźbom nagrobnym: „Gustaw z woli boskiej za uczynienie z ziemi nieba stał się upiorem – płaskim cieniem, przypominającym płaskorzeźby grobowe" (s. 255). Nie wiem, czy stał się płaskim cieniem, a zwłaszcza, czy jest tylko upiorem? Chyba jednak całej metaforyczności i symboliczności jego istnienia nie da się sprowadzić do bytu „upiora"? Stał się płaskim cieniem? A ta intensywność istnienia, a ten ogień, którym pała? Czy przypomina płaskorzeźby grobowe? Raczej staje się znakiem pełnego życiodajnej siły poszukiwania nowego istnienia,

zwielokrotniania sił życiowych, przez wielką duchową, bezkompromisową przemianę.

Niektóre z tych wątpliwości usuwają dalsze rozważania o *Dziadach* wileńsko-kowieńskich, skoncentrowane tym razem wokół zagadnienia wyobraźni. Po ogólnej, rzetelnej charakterystyce romantycznej koncepcji wyobraźni, przechodzi autorka do opisu wyobraźni jako kategorii estetycznej w pismach teoretycznych Mickiewicza, przy czym wciąż w centrum jej zainteresowania pozostają inspiracje platońskie w romantycznym – i Mickiewiczowskim – myśleniu o wyobraźni. Wyróżnia kilka rodzajów wyobraźni w twórczości Mickiewicza, za najważniejszą zaś uważa wyobraźnię twórczą poetycką boskiego pochodzenia (s. 275). Koncentruje swą uwagę m.in. na „upiorowatej" egzystencji Gustawa; stara się opisać „tajemnicze podwójne istnienie upiora [Gustawa] […] dzięki fenomenowi wyobraźni" (s. 279). Tu ciekawie przeprowadza analogię z *Fedonem*: „upiór Gustawa" to dla autorki „zmysłowy dowód na istnienie nieśmiertelnej duszy" (s. 282). Otrzymujemy zatem w tym rozdziale opis „fantasmagorycznej struktury" (s. 283) IV części *Dziadów*, w której bardzo dobrze uruchomione zostały pojęcia „pamięci" i „wyobraźni" (zwłaszcza różnych postaci wyobraźni romantycznej, m.in. wyobraźni miłosnej czy najniższej według romantycznej kwalifikacji – fantazji). „Dla upiora – pisze Rudaś-Grodzka – wyobraźnia zamienia się w źródło energii duchowej" (s. 284). Chyba w tym rozdziale autorka jest najbliżej słowa poety, najlepiej udaje się jej sfunkcjonalizować idee platońskie w obszarze świata poetyckiego Mickiewicza. I choć nie wszystkie sądy o Gustawie przekonują piszącą te słowa, są to jednak analizy bardzo dobrze udokumentowane, spójne, wyraziste, w interesujący sposób dialogują z tajemniczymi słowami filomaty, które przywołuje autorka i które stanowić mogą swoiste motto do jej rozważań:

> Najważniejsze pojęcie w tym wierszu [w *Odzie*] Malewski rozumiał inaczej niż Mickiewicz: „«świat ducha» nie jest to *Geisterwelt*, bo dotąd «duch» nic nie ma Platońskiego, owszem zawsze jest upiorowaty. Będziesz jednak często wyrazu tego potrzebował i nie wątpię, że go z ziemi wydrzesz". (s. 181)

Książkę kończy rozdział stanowiący analizę rzadko omawianego przez historyków literatury wiersza *Do Joachima Lelewela* (na marginesie dodajmy, że bardzo brak w pracy obszerniejszego i sproblematyzowanego omówienia literatury przedmiotu dotyczącej poszczególnych omawianych tekstów i zagadnień, zwłaszcza wtedy, gdy jest ona obszerniejsza, niż zdaje się to autorka sugerować). W przekonującej, rzetelnej analizie, zestawiającej wizje historii Lelewela i Mickiewicza, również pojawia się wątek zależności od kultury niemieckiej – tu jako ważny pośrednik między platonizmem a Mickiewiczem pojawia się z kolei Herder. Swoje rozważania autorka kończy interpretacją słów Mickiewicza o „Platonicznych miastach", traktowanych dość symbolicznie. Zabrakło w pracy podsumowania, zamknięcia, ważnego nie tylko ze względu na kwestie kompozycyjne, ale posiadającego przede wszystkim wymiar intelektualny. Czy miałby to być wniosek o neopoganizmie i idei człowieczeństwa uzurpatorsko przechwytującego boskość, przeni-

kających do środowiska wileńskiego wraz z przyswojonym poprzez kulturę niemiecką platonizmem? Czy przeciwnie, byłby to platonizm prowadzący do głębokiej, chrześcijańskiej religijności, mającej swoje greckie korzenie? Odpowiedzi nie znajdujemy. Może ta odpowiedź jest w tych fragmentach prelekcji paryskich, które autorka przywołuje w pracy, we fragmentach, które ją niepokoją, a które nie mieszczą się w przyjętym porządku rozprawy, przekraczając go, stanowią kolejne wyzwanie badawcze.

Maria KALINOWSKA

Richard RORTY

Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe[1]

1. Bloomowska autonomia i unikanie komunałów

Harold Bloom to najmądrzejszy, najbardziej uczony i najbardziej pomocny badacz literatury w Ameryce. Opublikował niedawno książkę zatytułowaną *How to Read and Why*[2] (*Jak czytać i dlaczego*). Powiada w niej, że „podstawową odpowiedzią na pytanie «Dlaczego czytać?» jest stwierdzenie, że tylko wnikliwa, ustawiczna lektura w pełni ustanawia i umacnia autonomiczną jednostkę" (s. 195).

Mówiąc „lektura", Bloom ma na myśli „lekturę powieści, sztuk, opowiadań i wierszy". Pośród kilkudziesięciu książek, o których sposobie czytania nam mówi, brak dzieł filozoficznych. Najbardziej skuteczną drogą do osiągnięcia autonomii – oto implicytna przesłanka jego pracy – jest raczej literatura imaginatywna aniżeli argumentacyjna. Filozofowie i pisarze religijni, których omawia w innych książkach, to osoby w rodzaju Emmersona czy Josepha Smitha, założyciela wspólnoty religijnej mormonów – pisarze, którzy czynili z argumentów użytek równie niewielki, co Pindar czy Nabokov. Nazywając „lekturą" czytanie książek, które nie przytaczają argumentów, Bloom przyłącza się do praktykowania tego, co w trakcie tych wykładów nazwałem „kulturą literacką".

1/ Esej *Redemption from Egotism: James and Proust as spiritual exercises* ukazał się pierwotnie w piśmie „Telos" 2001 nr 3, s. 243-263. Richard Rorty podejmuje, rozwija i odnosi się w nim do przemyśleń wyłożonych w artykule *Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej* (przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie" 2003 nr 6, s. 113-130). Wszystkie przypisy od tłumacza.

2/ H. Bloom *How to Read and Why*, Scribner, New York 2000.

Wiele porad Blooma na temat czytania dotyczy konieczności unikania tego, co nazywa „ideologią". Kiedy stosuje ten termin, chodzi mu przede wszystkim o próby używania Heideggerowsko-Derridiańskich krytyk metafizyki albo Marksistowsko-Foucaultowskich krytyk kapitalizmu bądź „władzy", które mają powiedzieć nam, czego należy szukać podczas czytania literatury imaginatywnej. Uważa on – słusznie, jak sądzę – że dominacja po pierwsze „teorii", a zaraz potem „studiów kulturowych" na amerykańskich wydziałach literatury utrudnia studentom dobre czytanie. A to dlatego, że próby przyznania polityce albo filozofii wyższości nad literaturą zmniejszają wyzwalającą moc (*redemptive power*)[3] utworów imaginatywnych.

Krytyka, jakiej Bloom poddaje przejściowe i lokalne mody akademickie, nie jest sama w sobie szczególnie ważna. Jednak podkreśla ona jego przekonanie, że to raczej imaginatywna nowość, a nie argumentacja najlepiej sprzyja autonomii urzeczonego czytelnika. Bloom nie musi zaprzeczać, że książki z zakresu ekonomii politycznej w rodzaju dzieł Marksa albo filozofii w rodzaju tekstów Derridy mogą zaoferować taką nowość, czy że obcowanie z nimi może odmienić życie czytelnika. Jednakże ten rodzaj autonomii, który ma na myśli, to autonomia wyzwalająca człowieka z jego własnych uprzednich sposobów myślenia o życiu i losie pojedynczych ludzi.

Literatura imaginatywna pomaga nam zerwać z własną przeszłością przede wszystkim dzięki temu, że skłania nas do ponownego przemyślenia naszych sądów o poszczególnych ludziach. Wynikające stąd wyzwolenie może, rzecz jasna, skłonić kogoś do próby zmiany politycznego, ekonomicznego, religijnego bądź filozoficznego *status quo*. Taka próba może rozpocząć starania o przezwyciężanie przyjętych poglądów, które służą uzasadnianiu współczesnych instytucji. Wszakże może ona zaowocować jedynie tym, że ktoś stanie się wrażliwszą, bardziej przenikliwą, mądrzejszą jednostką. Tego rodzaju zmiana zachodzi w Lambercie Stretherze (bohaterze powieści Henry'ego Jamesa *Ambasadorowie*). Kontrastuje ona – będąc raczej wzrostem empatii niż przekształceniem poglądów – ze zmianą, jaka zachodzi w Tomie Joadzie (bohaterze *Gron gniewu* Steinbecka), a także ze zmianami opisanymi w tych powieściach, które skupiają się na stracie bądź zyskaniu wiary religijnej.

Teza Blooma o tym, jak osiągnąć wspomnianą autonomię, współgra z moim stwierdzeniem, że zastąpienie religii i filozofii literaturą jest zmianą na lepsze.

3/ O kłopotach związanych z tłumaczeniem przymiotnika *redemptive* pisał już szczegółowo Andrzej Szahaj przy okazji przekładu wspomnianego powyżej eseju Rorty'ego. Zależnie od kontekstu oddaję rzeczownik *redemption* przez polskie wybawianie, zbawienie i wyzwolenie, natomiast czasownik *redeem* jako „przynosić spełnienie". Przymiotnik odrzeczownikowy w wyrażeniu *redemptive power* tłumaczę jako „wyzwalającą moc", ponieważ chodzi o pozytywne oddziaływanie utworów literackich, wyzwalających wyobraźnię i zdolność kreacji, kiedy zaś mowa o *redemptive truth* piszę za Szahajem o „ostatecznej prawdzie", w sensie prawdy wyzwalającej, zbawczej, przynoszącej ostateczne spełnienie.

Obaj mówimy, że najlepszą drogą do osiągnięcia Heideggerowskiej autentyczności (*Eigentlichkeit*) – najlepszą drogą, jak powiedział Nietzsche, żeby „stać się tym, kim się jest" – jest nie pytanie: „czym jest prawda?", lecz raczej pytanie: „jacy ludzie żyją w świecie i jak im się wiedzie?".

Odpowiedzi na to pytanie dostarczają powieści autorów w rodzaju Steinbecka, Zoli i Stowe'a – powieści, które mówią nam o ludziach przeraźliwie ubogich. Odpowiedzi tych dostarczają także powieści autorów w rodzaju Jamesa i Prousta, które mówią nam o tym, jak ludzie bogaci z kolei poszerzają swoje horyzonty. Czytanie obydwu rodzajów powieści może pomóc czytelniczce wykroczyć poza rodziców, nauczycieli, tradycje i instytucje, które ograniczają jej niezależność, i w ten sposób pozwolić jej osiągnąć większą indywidualność i samodzielność.

Bloom uważa ideologię – w sensie zestawu podstawowych założeń dostarczających kontekstu, w którym czytelniczka umieszcza każdą czytaną książkę – za wroga autonomii. Jeśli odnosi się podejrzliwie do rozpraw teologów i filozofów, czyni to, ponieważ obawia się, iż mogą one stać się źródłem złych nawyków czytelniczych. Jego idealna czytelniczka ma nadzieję, że następna przeczytana książka zrekontekstualizuje wszystkie te, które czytała wcześniej; że spotka silną autorską imaginację, zdolną rzucić ją na kolana i przenieść do świata, o istnieniu którego nie miała dotychczas pojęcia. W tym nowym świecie wszyscy znani uprzednio autorzy i postacie literackie będą wyglądać inaczej – jak Milton, który wygląda inaczej, kiedy spotykamy go u Blake'a; Hegel spotykany u Marksa, czy też Hamlet spotykany u Eliota. Rzeczywiści przyjaciele czytelniczki, rodzina i sąsiedzi, ukażą się również w innym świetle, podobnie jak kierujące nimi pobudki i dokonywane wybory.

W moim pierwszym wykładzie powiedziałem, że to, co Heidegger nazywa autentycznością, a Bloom autonomią, jest prawie tym samym. Próba osiągnięcia obu streszcza się w maksymie, którą Bloom cytuje za doktorem Johnsonem: „Oczyść swój umysł z komunałów"[4]. „Komunały" oznaczają w tym sensie coś w rodzaju „tego, co ludzie zazwyczaj mówią bez zastanowienia, frazesów, które się zazwyczaj wypowiada". W terminologii Heideggera chodzi o to, co mówi „Się" („*das Man*").

Komunał może być wszystkim – począwszy od zdrowego rozsądku (tak zwanej „mądrości ludowej") chłopskiej wioski, poprzez bezmyślne przytaczanie cytatów z Pisma Świętego, aż po równie bezmyślne powtarzanie najsłynniejszych sentencji z dzieł Heideggera czy samego Blooma. Tym, co czyni komunał komunałem, jest nie jego treść, ale dostępność i zrozumiałość, jego gotowy charakter. Komunałem stają się imaginatywne próby redeskrypcji, kiedy utracą swą świeżość, a tym samym zdolność do budzenia w nas podejrzliwości względem przyjętych poglądów. Każdy komunał był niegdyś osiągnięciem poetyckim – świeżym i nowatorskim sposobem myślenia o rzeczach. Każde osiągnięcie poetyckie jest narażone na nie-

4/ „Clear your *mind* of cant". Por. J. Boswell *Life of Johnson*, ed. by R.W. Chapman; a new edition corrected by J.D. Fleeman, Oxford University Press, London 1970, s. 1235.

bezpieczeństwo przeobrażenia się w komunał. Tego rodzaju transformacja jest niemal nieunikniona w przypadku tych dzieł argumentacyjnych, które stały się kanonem procesu edukacji. Na szczęście przemiana ta nie zachodzi równie łatwo w przypadku dzieł nieargumentacyjnych, a szczególnie beletrystyki.

Podsumowując to, o czym dotychczas mówiłem: pisarstwo, które nie jest tylko przekazem informacji, oferuje, bezpośrednio bądź pośrednio, pewien kontekst. Pozwala tym samym umieścić w nim wiele twierdzeń, w które uprzednio wierzyliśmy, wielu ludzi, których znaliśmy, wiele elementów naszych własnych życiowych historii i wiele książek, które niegdyś przeczytaliśmy. Czynią to wiersze, powieści i dzieła krytyki literackiej autorów w rodzaju Johnsona, Eliota i Blooma, tak samo, jak czynią to systemy filozoficzne albo kompendia mądrości ludowej. Jednak ten pierwszy rodzaj pisarstwa trudniej przeobrazić w komunały. A to dlatego, że raczej daje on coś do zrozumienia, niż głosi, raczej sugeruje, niż argumentuje, i proponuje pośrednie raczej niż bezpośrednie wskazówki. Im bardziej poetyckie i mniej argumentacyjne jest pisarstwo, tym trudniej obciążyć je jednoznaczną interpretacją, czyli tym samym zmienić je w to, „co byśmy normalnie powiedzieli".

Gdyby istniało coś takiego jak ostateczna prawda (*redemptive truth*), taka prawda, jaką tradycyjnie mieli nadzieję zaoferować filozofowie, przynosiłaby ona spełnienie z racji bezpośredniej t r e ś c i, a nie z powodu swej niepoznawczej relacji do konkretnej publiczności. Pojmowanie treści tego, co słyszymy bądź czytamy, jest kwestią umieszczenia tego, co zostało wypowiedziane w koherentnym systemie inferencyjnych relacji względem innych wypowiedzi. Tak więc ostateczna prawda, gdyby istniała, zostałaby rozpoznana jako taka, gdyż powodowałaby powstawanie maksymalnej jasności i maksymalnej koherencji.

W przeciwieństwie do tego zawarcie znajomości z Dostojewskim czy Iago, Emmą Bovary czy Marcelem Proustem, Szatanem Miltona albo Chrystusem św. Łukasza może znacznie zmienić czyjeś zachowanie względem siebie albo względem innych, a niewykluczone, że nawet względem ogółu spraw i rzeczy. Zmiana ta nie jest jednak kwestią zajęcia przez wszystko grzecznie swego miejsca, doskonałego dopasowania się. Chodzi o zdanie sobie sprawy, że zostało się przemieszczonym, przeniesionym w miejsce, które udostępnia inną perspektywę.

Kontrast między pisarstwem imaginatywnym i argumentacyjnym jest analogiczny do kontrastu, jaki Kierkegaard zarysował między tym, „co się mówi", a tym, „jak się mówi". To, c o się mówi, jest treścią – to znaczy efektem umieszczenia wypowiedzi wewnątrz znajomego inferencyjnego wzorca. To, j a k się mówi, jest kwestią efektu wywartego przez wypowiedź na konkretnej czytelniczce w określonym momencie. Kierkegaard zarysował różnicę pomiędzy „prawdą jako subiektywnością" i prawdą „obiektywną". Jednak określenie „prawda subiektywna" to oksymoron, który wprowadza więcej zamieszania niż jasności. Lepszym sposobem uchwycenia rozróżnienia, które Kierkegaard pragnął sformułować, jest odwołanie się do różnicy między przyczynami i powodami (*causes and reasons*).

Sposób wyrażania się w rozmowie albo powieści czy wierszu – nowy sposób ujęcia rzeczy, nowatorska metafora albo porównanie – mogą zmienić zupełnie nasze

postrzeganie całego szeregu zjawisk. Tak samo jak spotkanie z nową i silną osobą w realnym życiu albo w powieści czy sztuce. Lecz jesteśmy zazwyczaj w kłopocie, kiedy zostaniemy poproszeni o wytłumaczenie, w jakież to nowe twierdzenie zaczęliśmy wierzyć w wyniku kontaktu z danym zdaniem czy człowiekiem. Różnica w sposobie myślenia nie jest kwestią dodania nowego przekonania do naszego repertuaru. Dla Kierkegaarda modelowym przypadkiem tego, co nazywał „prawdą jako subiektywnością", był stosunek chrześcijanina do Chrystusa – stosunek, którego nie można zredukować do wiary w *credo*. Nasz stosunek do Iago czy Dostojewskiego, do naszych rodziców czy do naszej pierwszej miłości jest równie nieredukowalny. Ci ludzie są przyczyną zmiany naszego zachowania, choć niekoniecznie podali nam tego powody.

Rozróżnienie pomiędzy przyczynami i powodami pokrywa się z różnicą pomiędzy odczuwanym przez Blooma pragnieniem otwartości i odczuwanym przez filozofów pragnieniem kompletności. Bloom przytacza słowa rabbiego Tarfona: „Nie musisz dokończyć dzieła, wszelako nie wolno ci też w tym ustawać". Jego komentarz brzmi: „Jeśli ktokolwiek z nas musiałby dokończyć dzieło, musielibyśmy popaść w rozpacz, bo dzieła nie sposób kiedykolwiek dokończyć" (s. 280).

Dzieło, o które chodzi, jest dziełem rozszerzania siebie. Wymaga ono gotowości do tego, aby dać się zachwycić jutrzejszym doświadczeniom – aby pozostać otwartym na możliwość, że kolejna książka, którą czytasz, albo kolejna osoba, którą spotkasz, zmieni twoje życie. Zwiększona racjonalność – zwiększona koherencja wiary i pragnienia – nie może odgrodzić się od możliwości wstrząsu, nie padając zarazem ofiarą komunału. Jesteś jego ofiarą, o ile wierzysz, że posiadasz już kryteria oceny wartości wszystkich książek i osób, jakie możesz napotkać – kryteria, które dadzą ci do dyspozycji dobre i wystarczające powody, aby wsunąć każdą z nich w którąś ze znanych ci szufladek. Chcąc tego uniknąć, musisz zarzucić jedno z marzeń filozofii – marzenie o kompletności, o niezmąconym spokoju przypisywanym jej przez mędrców, o mistrzostwie posiadanym ponoć przez tych, którzy – raz na zawsze – osiągnęli spełnienie poprzez iluminację.

Nie ma czegoś takiego, Bloom łatwo zgodziłby się z tym stwierdzeniem, jak całkowita autonomia – umysł zupełnie wolny od komunałów, zupełnie własny. (Choć być może Shakespeare był temu bliski.) Jednak wcale nie musi istnieć coś takiego. Ponieważ według Blooma, podobnie jak według rabbiego Tarfona, rzecz w tym, że liczy się sama wędrówka. Wymysł jakiegoś miejsca odpoczynku przygotowanego dla nas u jej kresu jest czymś, co powinniśmy potraktować jako tyleż niemożliwe, co niepożądane, nawet jeśli takie wymysły są prawdopodobnie nieuniknione. Kiedy literatura zastępuje religię i filozofię, staje się jasne, że nikt i nic nie mogło przygotować takiego miejsca. Natomiast każda generacja imaginatywnych pisarzy oferuje nowe propozycje, jak może ono wyglądać – jednak po to tylko, aby propozycje te zostały wyśmiane przez kolejną generację. Kpiny staną się słyszalne, gdy tylko wcześniejsza propozycja zacznie brzmieć jak komunał.

2. Powieść

Chciałbym teraz zawęzić obszar zainteresowania: z literatury imaginatywnej w ogóle do powieści – gatunku, który Henry James nazwał słusznie „najbardziej niezależną, najbardziej elastyczną, najbardziej wyjątkową formą literacką”[5]. Powieść jest najlepszą ilustracją twierdzenia Blooma o efektach ustawicznego i intensywnego czytania. Odgrywała główną rolę w edukacji moralnej młodych intelektualistów na Zachodzie w czasie stulecia, które właśnie dobiegło końca.

Wziąwszy pod uwagę ogromny wpływ, jaki powieść zyskała w ostatnich czasach, łatwo zapomnieć, że tacy pisarze jak Milton i Spinoza, doktor Johnson i Hume, Burke i Kant znali zaledwie kilka raczej prymitywnych przykładów tego gatunku. Rozkwit powieści w dziewiętnastym i dwudziestym wieku odmienił mapę zachodniego świata intelektualnego. Uczynił to w sposób, jakiego filozofowie i krytycy literaccy z siedemnastego i osiemnastego stulecia w żaden sposób nie mogli przewidzieć.

Wyłonienie się powieści przyczyniło się do wzrostu przekonania pośród intelektualistów, że kiedy myślimy o skutkach naszych działań dla innych ludzi, możemy zwyczajnie zignorować wiele pytań, które nasi przodkowie uznawali tradycyjnie za istotne. Należy do nich pytanie Eutyfrona, czy nasze działanie zadowala bogów, pytanie Platona, czy dyktuje nam je jasna wizja dobra, i pytanie Kanta, czy maksymy naszego postępowania mogą stać się uniwersalne. Decyzję o tym, co czynić, powinna za to określać wiedza o innych ludziach, tak bogata i pełna, jak to tylko możliwe – w szczególności wiedza o ich własnych opisach swoich działań i o nich samych. Nasze działania dadzą się uzasadnić tylko wtedy, kiedy będziemy w stanie zobaczyć, jak wyglądają one z punktu widzenia tych wszystkich, których dotyczą.

Jeśli popatrzymy na to w ten sposób, dostrzeżemy, że powieści mówią nam, jak zupełnie niepodobni do nas ludzie myślą o sobie, w jaki sposób udaje im się przedstawić bulwersujące nas postępowanie w dobrym świetle, jak nadają swemu życiu sens. Problem, jak żyć własnym życiem, staje się wówczas problemem, jak rozważyć nasze potrzeby w kontekście ich potrzeb oraz ich samoopisy w kontekście naszych. Posiadanie bardziej wykształconego, bardziej rozwiniętego i bardziej wyrobionego poglądu moralnego oznacza zdolność do pojęcia większej ilości potrzeb i zrozumienia więcej samoopisów.

Powiedziałem wcześniej, że religia, w swej niefilozoficznej postaci, przypomina powieść, jako że próbuje umieścić nas w relacjach do osób, relacjach, które nie są zapośredniczone przez pytania o prawdę. Relacja pomiędzy pobożnym, lecz niewykształconym Ateńczykiem z piątego stulecia i jednym z bóstw olimpijskich, podobnie jak relacja pomiędzy niepiśmiennym chrześcijaninem i Chrystusem jest próbą znalezienia zbawienia poprzez nawiązanie kontaktu ze szczególną, bardzo

5/ H. James *The Ambassadors*, Garamond Press, New York 1963, s. 15. (W polskim przekładzie *Ambasadorów* brak odautorskiego *Wstępu*, z którego pochodzi niniejszy cytat).

potężną, nieśmiertelną osobą. Jak powiedział Nietzsche w *Narodzinach tragedii*, ten rodzaj poszukiwania zbawienia wypełnia się pytaniami o prawdę dopiero wówczas, kiedy Sokrates, „w swej wierze w możność zgłębienia natury rzeczy”, sugeruje, że „mechanizm pojęć, sądów i wniosków [należy] cenić ponad wszystkie inne zdolności”[6]. Wspomniane poszukiwanie stało się filozoficznym dopiero wtedy, kiedy ludzie pokroju Sokratesa i Eurypidesa zajęli sceptyczne stanowisko w stosunku do bogów, stanowisko, którego Homer, i chyba nawet Ajschylos, nie byliby zdolni zaakceptować.

Jednak wielka różnica między praktykami religijnymi a czytaniem powieści polega na tym, że nieśmiertelni bogowie – inaczej niż ludzie, w których położenie próbujemy wejść – są zazwyczaj obiektem adoracji, wyrzekającej się siebie miłości albo trwożnego posłuszeństwa. Kiedy zapragniemy z r o z u m i e ć bogów albo u z a s a d n i ć r o z u m o w o chrześcijaństwo czy buddyzm, religia zacznie stopniowo gasnąć i zastąpi ją filozofia. Dlatego właśnie Martin Luter opisał tego rodzaju próby rozsądnego podejścia jako diabelskie pokusy, a Kierkegaard jako okazję do grzechu.

Powieści rzadko oferują nam podobnych do bogów herosów i heroiny, wobec których nasza reakcja przypominałaby reakcję wierzącego w stosunku do bóstw. (Chociaż czasem, owszem, się to zdarza – weźmy na przykład komiksy o supermanie i opowieści fantastyczne Ayn Rand). Większość powieści mówi nam, jak to już zostało powiedziane, co inni błądzący śmiertelnicy myślą o sobie, w jaki sposób udaje im się przedstawić bulwersujące nas postępowanie w dobrym świetle, i jak nadają sens swemu marnemu, tragicznemu czy banalnemu życiu. Problem, jak żyć własnym życiem, staje się wówczas problemem, jak rozważyć nasze potrzeby w kontekście potrzeb tego rodzaju ludzi. A w konsekwencji – powtórzmy – jak rozważyć ich zaskakujące opisy samych siebie i nas w kontekście naszych własnych wcześniejszych opisów. Wyrobienie moralne oznacza zdolność wyważenia tych spraw.

Oczywiście, powieść nie jest jedynym gatunkiem literackim, który pomaga nam osiągnąć takie wyrobienie. Eposy Homera, sprawozdania z podróży Herodota, historia Tukidydesa, charakterologia Teofrasta i biografie Plutarcha spełniały tę funkcję w świecie antycznym, uzupełnione tak prymitywnymi opowieściami, jak te autorstwa Petroniusza i Apulejusza. Etnografia, historiografia i dziennikarstwo nadal dziś poszerzają nasze wyczucie możliwości stojących przed ludzkim życiem. Jednak powieść jest gatunkiem, który najbardziej pomaga w uchwyceniu różnorodności ludzkiego życia i przygodności naszych własnych słowników moralnych. Powieści są głównym środkiem pomagającym nam wyobrazić sobie, jak to jest być katolikiem od kołyski tracącym swą wiarę, ultrakonserwatywną fundamentalistką kochającą całym sercem Jezusa, ofiarą Pinocheta znoszącą zaginięcie swoich dzieci, pilotem kamikadze z drugiej wojny światowej żyjącym z faktem porażki Japo-

6/ Por. F. Nietzsche *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 69. (Cytat nieznacznie zmieniony i dostosowany do kontekstu).

nii, pilotem bombowca, który zrzucił bomby na Tokio, znoszącym moralną cenę zwycięstwa Ameryki, czy też politycznym idealistą radzącym sobie z naciskami, jakie międzynarodowe korporacje wywierają na proces polityczny.

Czytanie powieści zwiększa często tolerancję dla obcych i początkowo odpychających ludzi. Mottem powieści nie jest jednak zdanie, że „wszystko zrozumieć, to wszystko przebaczyć". Raczej już: „Zanim zdecydujesz, że jakieś działanie było niewybaczalne, upewnij się, że wiesz, co sądzi o nim sam działający". Być może uznasz, że działanie to było faktycznie niewybaczalne, jednak wiedza o tym, d l a c z e g o do niego doszło, może pomóc ci uniknąć zrobienia czegoś, co sam uznasz kiedyś za niewybaczalne. Oto dlaczego czytanie licznych powieści jest procesem, w wyniku którego młodzi intelektualiści naszych czasów mają nadzieję zyskać mądrość. Ta sama nadzieja popychała młodych intelektualistów siedemnastego i osiemnastego stulecia do czytania licznych traktatów religijnych i filozoficznych.

Wcześniejsi czytelnicy byli uwikłani w to, co Heidegger nazwał „tradycją onto-teologiczną". Poszukiwali prawdy jako czegoś odmiennego od osób ludzkich i boskich. Natomiast czytanie powieści jest sposobem na nawiązanie kontaktu z innymi osobami, tak jak czytanie Hezjoda czy Starego Testamentu było dla ich pierwotnych czytelników sposobem nawiązania kontaktu z innymi osobami. Stwierdzenie, że sposobem na nawiązanie lepszego kontaktu z prawdą jest nawiązanie kontaktu z wieloma rozmaitymi ludźmi, jest naturalną konsekwencją poglądu, że zdania, które mamy prawo nazywać prawdziwymi, są zdaniami, o których sądzimy, że można je uzasadnić wobec tych wszystkich, których opinia ma znaczenie.

Ostatni punkt widzenia, reprezentowany najlepiej przez teorię rozumu komunikacyjnego Habermasa, jest humanistycznym poglądem na prawdę zdecydowanie zrywającym z tradycją onto-teologiczną. Jeśli ktoś przyjmuje ten pogląd na prawdę i równocześnie nie jest w stanie uwierzyć w istnienie istot pozaludzkich, to poszukiwanie prawdy obiektywnej staje się raczej próbą znalezienia intersubiektywnej zgody pośród dzieci swojej epoki niż zgodności z pozaludzką, ahistoryczną rzeczywistością. Gdy tylko ktoś przekształci w ten sposób swoją koncepcję prawdy, następne pytanie brzmi: w stosunku do jakich ludzi mamy uzasadniać nasze przekonania i działania? To z kolei rodzi pytanie: jacy ludzie istnieją i którzy z nich mają znaczenie? Na to ostatnie pytanie pomagają nam odpowiedzieć powieści.

Filozofowie i teolodzy, którzy mają wątpliwości co do pomysłu, że powieści są ważne dla edukacji moralnej, sądzą, że można odpowiedzieć na ten rodzaj pytań, jakie właśnie postawiłem, mówiąc na przykład, że „wszystkie dzieci boże mają znaczenie" albo „każdy racjonalny agens ma znaczenie", albo „wszyscy, których dotyczą nasze działania, mają znaczenie". Zawsze pojawiają się jednak pytania, czy także niewiernych uznawać za dzieci boże, zaś tęgich ignorantów i głupców za racjonalne podmioty działania, albo czy mamy słuszne powody, żeby traktować paternalistycznie tych, którzy nie pojmują sami swoich własnych najlepszych interesów. Wzrost poczucia wewnętrznej pustki ogólnych formuł dotyczących podejmowania decyzji w trudnych przypadkach oddala nas od filozofii i prowadzi

ku formom literackim, które mówią nam więcej o tym, jak tacy mąciciele sami się postrzegają.

Znaczną część tego, co do tej pory powiedziałem, można podsumować następująco: ludzie czytają pisma religijne i traktaty filozoficzne, żeby uciec od niewiedzy na temat spraw pozaludzkich, natomiast powieści czytają po to, żeby uciec od egotyzmu. „Egotyzm" w tym sensie, w jakim używam tego słowa, nie oznacza „samolubstwa". Oznacza coś bliższego raczej „samozadowoleniu". Jest to gotowość do uznania, że posiada się już całą wiedzę niezbędną do wszelkich analiz, całe konieczne rozumienie następstw rozważanego działania. To wyobrażenie, że jest się w danej chwili w pełni poinformowany, a tym samym w sytuacji najlepiej umożliwiającej dokonanie właściwego wyboru.

Egotyści ze skłonnością do filozofowania mają nadzieję zakłócić potrzebę poznawania tego, co zaprząta głowy innych osób. Chcieliby dojść wprost do sposobu, w jaki rzeczy są (do woli Boga, prawa moralnego albo ludzkiej natury), bez przechodzenia przez samoopisy innych ludzi. Religia i filozofia były często tarczą i ochroną dla fanatyzmu i nietolerancji, ponieważ sugerowały, że wspomniany typ zakłócania został już faktycznie osiągnięty. W przeciwieństwie do tego czytelnicy powieści poszukują raczej wybawienia od braku wrażliwości niż od bezbożności albo irracjonalizmu. Mogą nie wiedzieć albo nie przejmować się tym, czy jest to sposób, w jaki rzeczy naprawdę są, ale martwią się, czy są dostatecznie świadomi potrzeb innych. Patrząc z tego punktu widzenia, hegemonię powieści można postrzegać jako próbę realizacji sugestii Chrystusa, że miłość jest jedynym prawem.

Bycie egotycznym w sensie, o którym mowa, oznacza bycie zadowolonym z tego, że słownik, używany przy podejmowaniu decyzji, jest dobry taki, jaki jest, i że nie ma potrzeby odkrywania słowników, jakich używają inni celem usprawiedliwienia się we własnych oczach z robienia rzeczy, które uważa się za błędne. Eutyfron był egoistyczny, tak jak i pan Gradgrind. Eutyfron sądził, że ma religijne usprawiedliwienie swego egoizmu, zaś pan Gradgrind, że posiada usprawiedliwienie filozoficzne. Sokrates przypomniał Eutyfronowi, że bogowie mają odmienne zdanie na temat tego, co jest istotne z moralnego punktu widzenia. Dickens przypomniał swoim nastawionym podobnie jak Gradgrind czytelnikom, że są jeszcze inne sposoby opisywania rezultatów swoich działań, poza tym, jakiego dostarcza słownik utylitaryzmu.

Istotna różnica między Sokratesem i Dickensem polega na tym, że Sokrates, ze swoim upodobaniem do – jak mówi Nietzsche – „mechanizmu pojęć, sądów i wniosków", miał nadzieję na uzyskanie pewności: zdolności do podejmowania bezsprzecznie właściwych decyzji, gdy tylko znajdzie należytą definicję terminu „zbożny". Natomiast Dickensa nie interesowało ani definiowanie terminów, ani poprawne wnioskowanie, lecz raczej uświadamianie nam tych form cierpienia, które mogliśmy przeoczyć. Naszkicowany przeze mnie kontrast między poszukiwaniem wybawienia od niewiedzy i poszukiwaniem wybawienia od egotyzmu przebiega równolegle do rozróżnienia między poszukiwaniem większej wiary w siebie i poszukiwaniem większej świadomości tego, co rani innych.

Kontrast ten przebiega równolegle do rozróżnienia między „wiedzą, że" a „wiedzą, jak" oraz między umiejętnościami aksjomatyzującego matematyka a umiejętnościami rzemieślnika. Osoba, która ma nadzieję zaprezentować pewniejsze osądy moralne jako rezultat studiów traktatów religijnych albo filozoficznych, liczy zazwyczaj na znalezienie zasady, która umożliwi zastosowanie w konkretnych przypadkach algorytmu pozwalającego rozwiązać dylematy moralne. Natomiast osoba, która liczy na zwiększenie wrażliwości, chce tylko pogłębić pewną wiedzę praktyczną (*know-how*), która pozwoli jej wybrać najlepsze wyjście w zawsze prawdopodobnie niewesołych okolicznościach – w sytuacji, w której ludzie prawdopodobnie będą cierpieć, niezależnie od podjętej decyzji.

3. James i Proust jako paradygmaty powieści

Wrócę jeszcze do wspomnianego kontrastu między zasadami i wrażliwością, kiedy będę omawiał próbę Marthy Nussbaum potraktowania powieści Henry'ego Jamesa jako przyczynków do filozofii moralnej. Wpierw jednak chciałbym jeszcze bardziej zawęzić obszar zainteresowania i od generalizacji na temat powieści jako gatunku przejść do kilku uwag na temat dwóch powieściopisarzy, Jamesa i Prousta. Dzieła obydwu odgrywają zazwyczaj szczególną rolę w życiu ich admiratorów.

Dla dużej liczby osób w dzisiejszym świecie poczucie tego, kim są, wiąże się ze wspomnieniami pewnych przeczytanych w młodości powieści. Kiedy osoby te zastanawiają się nad swoim wyobrażeniem doskonałego życia ludzkiego, przypominają sobie światy, w które wprowadziły je te powieści, i zamieszkujących te światy ludzi. Kiedy próbują przywołać doświadczenia, które najbardziej zmieniły ich sposób obcowania z innymi ludźmi, przypominają sobie efekty pierwszej lektury tych powieści. W Europie Zachodniej najczęściej cytowanym przez tego rodzaju ludzi powieściopisarzem jest prawdopodobnie Proust. W krajach anglojęzycznych podobnie często wspomina się Jamesa.

Tradycja literacka i jej wpływ są oczywiście w dużej mierze kwestiami narodowymi. Większość powieści, które mocno zmieniły swych czytelników, napisano w rodzimych językach tychże czytelników, i traktują o warunkach lokalnych – szczególnie problemach rodzinnych i społecznych, które dokuczały odbiorcom literatury w młodości, i o zmianach kulturowych zachodzących w czasie, kiedy dorastali. Jednak pewni powieściopisarze stali się przedmiotem uwielbienia sekt, w których członkowstwo nie jest ograniczone do poszczególnych narodów czy regionów. Członkowie tych sekt związani są ze sobą pomimo różnic etnicznych i narodowych, trochę w taki sposób, jak związani są ze sobą chrześcijanie z Japonii i Danii albo muzułmanie z Maroko i Indonezji. Kiedy los rzuci ich razem na obczyznę, cieszą się, znajdując współwyznawcę, kogoś, kto równie wysoko jak oni ceni te same obrazy (*images*) i teksty. Proust i James są powieściopisarzami, wokół których utworzyły się sekty.

Dla takich członków sekty jak ja pamięć o pierwszej lekturze tych autorów jest kluczowa dla opowieści o własnym dorastaniu. Książki te pomogły nam stać się

takimi ludźmi, jakimi jesteśmy, i odczuwamy za to głęboką wdzięczność. Jeśli w ogóle traktujemy jakieś książki jako święte, należą do nich te właśnie powieści. Uznajemy zatem za rzecz irytującą i mylącą, że znajdujemy je umieszczone pod kategorią „estetyka", w przeciwieństwie do „moralności" czy „duchowości". Możemy oczywiście przyznać, że są w tych powieściach piękne fragmenty i stanowią one triumf kunsztu literackiego. Dla naszego stosunku do tych dzieł są to jednak fakty nie bardziej istotne niż proza Biblii Króla Jakuba dla stosunku chrześcijanina do Chrystusa albo architektura Nara i Kioto dla życia religijnego japońskiego buddysty.

James i Proust czynią wiele dla uwiarygodnienia sugestii Blooma, że duchową edukację młodzieży lepiej powierzyć literaturze imaginatywnej niż tradycji religijnej czy studiom filozofii moralnej. Albowiem każdy, kogo wciągnęły dzieła obydwu pisarzy, jak można przypuszczać, jest wyjątkowo uwrażliwiony na niebezpieczeństwa egotyzmu. Tacy ludzie są bardziej świadomi, jak łatwo opisywać innych w sposób dostosowany raczej do naszych własnych, aniżeli do ich potrzeb. Czytelnicy Jamesa i Prousta wykazują nie tylko większą świadomość potrzeb innych, lecz mają także większe szanse dążenia do tego rodzaju doświadczenia, które ogólnie nazywa się – nieco mgliście – „wyższym stanem świadomości". Chwile zrozumienia i objawienia, zdarzające się coraz częściej, w miarę osiągania przez powieści w rodzaju *Ambasadorów* czy *Strony Guermantes* punktu kulminacyjnego, pełnią w życiu ich czytelników funkcje analogiczne do wydarzeń zmieniających życie, które brat Henry'ego Jamesa William opisał w swojej książce *Doświadczenia religijne*.

Analogia do doświadczenia religijnego pomaga odróżnić Jamesa i Prousta od takich powieściopisarzy jak Dickens i Balzak. Ze wszystkich czterech uczyniono figury kultu, jednak dickensianie tworzą inny rodzaj kultu niż proustianie. Obie grupy obejmują ludzi, którzy uwielbiają ponownie odwiedzać ulubione postacie i sceny z powieści, nawiązywać do ulubionych fragmentów oraz dyskutować o relatywnych zaletach i wadach różnych bohaterów. Jednak większość dickensian nie powiedziałaby, że Dickens z m i e n i ł ich życie, raczej powiedzieliby, że je w z b o g a c i ł. Dickens (jak Trollope i Wodehouse) potwierdza naszą intuicję, podczas gdy Proust potrafi ją zachwiać.

O Prouście i Jamesie myśli się często jako o tych, którzy k s z t a ł c ą nas tak, jak robili to Sokrates i Shakespeare. Ponieważ nie tylko dają nam wyraziste portrety nieznanych wcześniej osób, lecz ponadto zmuszają także do doznania wyrazistych wątpliwości co do nas samych. Wątpliwości takie mogą nasunąć się oczywiście podczas czytania jakiejkolwiek powieści, gdy napotkamy postać, w której dostrzeżemy pewne najbardziej niemiłe cechy własnego charakteru. Jednak wątpliwości obudzone czytaniem Jamesa i Prousta sięgają głębiej. Są tego samego rodzaju, co wątpliwości, jakie u chrześcijan wywołują na przykład *Wędrówki pielgrzyma* Bunyana. Są to wątpliwości co do tego, czy w ogóle jest w nas coś zdrowego, czy nasz egotyzm nie sięga głębiej, niż sobie to uświadamiamy.

Ci, którzy przeżyli to, co opisują jako doświadczenia religijne, rzadko są w stanie wyjaśnić dokładnie, jakich nowych prawd ich to nauczyło. Tak samo wyznaw-

cy Prousta i Jamesa są zazwyczaj zbici z tropu, kiedy pada pytanie o to, jakie prawdy wynieśli z powieści tych autorów – prawdy, które mogłyby w przeciwnym razie ujść ich uwagi. To właśnie doświadczenie lektury powieści czyni z kogoś nieco inny typ osoby, nie zaś użyteczność jakiegoś przekonania, które ktoś mógł nabyć w rozmaity inny sposób, nawet jeśli nigdy nie wziął do ręki danej książki. Chrześcijanie powiedzą, że ich związek z Jezusem jest nie tyle związkiem z autorem Kazania na Górze, ile raczej z kimś, z kim łączą ich zażyłe stosunki, analogicznie – wielu czytelników Jamesa i Prousta powie, że tym, co się faktycznie liczy, jest raczej ich związek z samymi powieściami, albo może z samym powieściopisarzem, niż z jakimkolwiek zestawem przekonań, dla których powieści te mogą być przywoływane gwoli ich uzasadnienia.

John Bayley pisze we wprowadzeniu do powieści Jamesa *The Wings of the Dove* (*Skrzydła gołębicy*), że

> późniejsza metoda dociekań artystycznych [Jamesa] jest sposobem przezwyciężenia samotności, powiększenia niemal dotykowej intymności z potencjalnym czytelnikiem za pomocą słów […] wiadomość wydaje się być rozdzielona między autora, postacie i czytelnika, a uczestnictwo tego ostatniego jest źródłem szczególnej satysfakcji i fascynacji, które mogą narodzić się nawet z konsternacji. Intymność nigdy nie jest kwestią usłyszenia od kogoś, co należy myśleć. Jest jak sekretna rozmowa kochanków, której rozumienie nie jest zależne od pojedynczego autorytetu.[7]

Poczucie wciągnięcia w taką sekretną rozmowę z Jamesem albo Proustem jest tym, co wiąże z sobą członków ich sekt.

Podobnie jak czytelników religijnych wchłania coś większego od nich samych, coś co przypomina czasem ekstatyczne uniesienie, tak czytelników Jamesa i Prousta wchłania taka raptownie rozszerzona wspólna wyobraźnia i intensywność świadomości mijającej chwili, jaka pojawia się na przykład wówczas, kiedy kochankowie zdają sobie sprawę, że ich miłość jest odwzajemniona. Proust i James oferują swym czytelnikom wybawienie (*redemption*), lecz nie ostateczną prawdę (*redemptive truth*), tak jak jego czy jej miłość przynosi spełnienie (*redeems*), lecz nie powiększa jego czy jej wiedzy.

4. Martha Nussbaum o Jamesie

Wielu współczesnych pisarzy zrobiło wszystko, co w ich mocy, żeby wyjaśnić, dlaczego James i Proust wywierają tak ogromny wpływ – dlaczego stali się paradygmatami powieściopisarstwa, tak jak Galileo i Newton stali się paradygmatami objaśnień naukowych, albo Locke i Kant paradygmatami refleksji filozoficznej. Jedną z najbardziej wpływowych pisarek jest Martha Nussbaum, której lektura

7/ H. James *The Wings of the Dove*, ed. and introd. by J. Bayley, notes by P. Crick, Penguin, Harmondsworth 1965.

Jamesa zaproponowana w przełomowej i wyzwalającej książce *Love's Knowledge*[8] (*Wiedza miłosna*), opublikowanej w 1990 roku, zapoczątkowała rozległą dyskusję na temat relacji między filozofią moralną i literaturą.

Nussbaum próbuje połączyć Jamesa z Arystotelesem, w szczególności z filozofią moralną greckiego filozofa. Jej dzieło jest częścią pewnej tendencji, która pojawiła się w ciągu ostatnich dziesięcioleci w obrębie filozofii anglojęzycznej: odwrotu od Kanta, a ogólniej od poglądu, że moralność jest kwestią stosowania pewnych ogólnych reguł. Filozofowie zaczęli mieć dość wahadłowego ruchu między imperatywem kategorycznym Kanta i zasadą największego szczęścia Milla i Benthama. Poczęli przyjmować postawę do-licha-z-wami-obydwoma i rozglądać się za takim sposobem filozofowania o dobru i złu, które nie jest próbą ustanowienia uniwersalnych prawd moralnych. Antyplatońskie obstawanie Arystotelesa przy tym, że cnoty moralnej nie da się zredukować do stosowania w praktyce tego rodzaju prawd, wróciło zatem do mody.

Nussbaum traktuje arystotelesowskie podejście do filozofii moralnej jako pomocne w zrozumieniu zmiany we wzorcach edukacji moralnej, zmiany, która zaszła od czasu powstania pism Kanta i Milla, na którą kładę nacisk w tych wykładach i którą Nussbaum, jako jedna z pierwszych pośród filozofów, potraktowała poważnie. Zmiana ta uczyniła lekturę beletrystyki kluczową dla podejmowanej przez młodych intelektualistów próby odnalezienia samych siebie. Jak zauważa Nussbaum, arystotelesowski sposób myślenia o edukacji moralnej osłabia dychotomię między literaturą i filozofią, dychotomię powstałą w wyniku preferowania przez Platona i Kanta klarownych definicji i dedukcyjnego rozumowania moralnego.

Nussbaum definiuje „spostrzegawczość" (*perception*) jako „zdolność rozpoznawania, dotkliwie i żywo, istotnych cech charakterystycznych czyjejś szczególnej sytuacji" (s. 37). Następnie mówi:

> Jest zupełnie jasne, zarówno u Arystotelesa, jak u Jamesa, że jednym z celów podkreślania spostrzegawczości jest pokazanie etycznego prymitywizmu moralności opartych wyłącznie na ogólnych regułach, i żądanie etyk o dużo bardziej subtelnej wrażliwości na konkret – zawierających pewne cechy, których nie dostrzegano wcześniej, i stąd nie można było ich pomieścić w żadnym zbudowanym uprzednio systemie reguł.

Nussbaum upiera się jednak, że sama spostrzegawczość to za mało. Przenikliwość (*perceptiveness*) można okazać po prostu poprzez właściwe działanie, podczas gdy wiedza moralna – odpowiedź na pytanie: „Jak człowiek powinien żyć?" – jest kwestią odkrywania i konstatowania prawd. Niedająca się ująć w słowa umiejętność nie wystarczy. Choć wielu czytelników Arystotelesa interpretowało jego twierdzenie, że cnota etyczna jest raczej kwestią *phronesis* niż *episteme*, mówiąc, iż odkrywanie prawd jest nieistotne dla nabycia cnoty moralnej, Nussbaum nie czyta

8/ M. Nussbaum *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York & Oxford 1990.

go w ten sposób. Myśli ona bowiem o filozofii moralnej jako nakierowanej na „prawdziwe i precyzyjne przedstawienie rozmaitych elementów życia" (s. 6).

Jej zdaniem, zarówno poezja, jak i filozofia są działaniami służącymi poszukiwaniu prawdy, a znalezione przez nie prawdy pomagają nam odpowiedzieć na niektóre z tych samych pytań. Mówi, że Grecy postrzegali „poezję dramatyczną i to, co nazywamy dziś etycznymi dociekaniami filozoficznymi" jako „sposoby śledzenia jednego zasadniczego pytania, a mianowicie, jak należy żyć" (s. 15). Nussbaum próbuje pogodzić to z grubsza „kognitywistyczne" podejście do filozofii moralnej, i to bardzo nie-nietzscheańskie podejście do greckiej poezji dramatycznej, ze stwierdzeniem, że Proust i James mieliby słuszność zaprzeczając, iż jakiekolwiek istotne z moralnego punktu widzenia prawdy przekazane za pośrednictwem literatury mogłyby „być w zasadzie ustanowione w sposób właściwy bez literatury i pojęte w tej formie przez dojrzały umysł" (s. 7).

Twierdzi ona, że „w przypadku pewnej interesującej grupy [poglądów na temat natury istotnych fragmentów ludzkiego życia] swoista narracja literacka jest jedynym typem tekstu, który może ustanowić je w pełni i celnie, bez sprzeczności" (s. 7). Nussbaum wyraża to samo innymi słowy, kiedy mówi, że „tylko styl szczególnych narracyjnych artystów może należycie ustanowić pewne istotne prawdy o świecie, wyrażając je w swej formie i wyzwalając w czytelniku działania, które są odpowiednie, aby je pojąć" (s. 6).

W odróżnieniu od Nussbaum nie uważam pomysłu o „ustanawianiu prawd na temat świata" za trafny sposób opisu tego, co James i Proust czynią dla członków swoich sekt. Nie sądzę też, że opisywałoby to fortunnie, co św. Teresa z Ávila i Tomasz a Kempis czynią dla tych, którzy wciąż na nowo ich czytają. Niemniej jednak z całego serca zgadzam się z Nussbaum, że „istnieją cenne aspekty ludzkiego doświadczenia moralnego, których nie udostępniają tradycyjne książki z filozofii moralnej" (s. 143). Oboje zgadzamy się, że „książce filozoficznej byłoby ciężko skonstruować bezpośredni argument" za twierdzeniem, że „niewierność i brak odzewu są mniej lub bardziej nieuniknionymi cechami charakterystycznymi nawet najlepszych przykładów miłości" (s. 139-140). Jednak kiedy autorka prosi nas, żebyśmy potraktowali powieść i traktat filozoficzny jako takie, a dzieła Henry'ego Jamesa i Arystotelesa w szczególności jako współpracę we wspólnym zadaniu – mianowicie określeniu „dobrego życia dla człowieka" – to myślę, że lekceważy zarówno różnicę między naszym światem intelektualnym i Arystotelesa, jak i przewagę naszego.

Arystoteles mówi nam, że nadzieja na jasno sprecyzowaną procedurę decyzyjną pozwalającą rozwiązywać moralne dylematy, nadzieja, którą przypisuje Platonowi, jest próżna. Ta krytyka Platona wydaje mi się rozsądnym sposobem podważania chybionej próby przekształcenia namysłu moralnego w coś przypominającego bardziej wywód matematyczny. Jednak Arystoteles, który mówi nam, że istnieje pewien naturalny rodzaj (*a natural kind*) zwany „istotą ludzką" i pewne odpowiednie dla niego dobro, jest zbyt platońskim esencjonalistą jak na mój pragmatyczny gust. Mimo że był w stanie zarzucić myśl o moralnej *episteme*, nie był

w stanie zrezygnować z koncepcji, że istoty ludzkie mają pewną wspólną naturę i że filozofia może sporządzić listę prawd dotyczących tego, co się na nią składa – nie tylko prawd z rodzaju tych, które degradujemy do fizjologii, lecz także tych, które dostarczają porady moralnej. Wielu komentatorów zadawało sobie pytanie, czy Arystotelesowi udało się znaleźć zadowalające stanowisko kompromisowe między Platonem i poetami. Nussbaum wydaje się tego pewna, ja jednak pozostaję nieprzekonany.

Moim zdaniem James jest dobry w pokazywaniu nam, jak to jest zauważać rzeczy dotyczące innych ludzi – ich potrzeby, obawy, ich opisy innych – rzeczy, których zazwyczaj jako zbyt wielcy egoiści nie bierzemy pod uwagę. Wydaje mi się, że to właśnie miał na myśli, kiedy mówił w przytoczonym przez Nussbaum zdaniu z przedmowy do *The Golden Bowl* (*Złota czara*), iż czytanie powieści jest „faktycznym zapisem i odzwierciedleniem ogólnej przygody ludzkiej inteligencji" (s. 143). Nie sądzę jednak, żeby pomocne tu było opisywanie tego postrzegającego rodzaju inteligencji jako części procesu odkrywania dobrego życia dla ludzi. Przypomina to traktowanie umiejętności kipera herbaty – osoby, która zdaje sobie sprawę z subtelnych różnic między herbatą sporządzoną z liści uprawianych w różnych klimatach i okresach – jako części procesu odkrywania dobrego smaku dla herbaty.

Powiedzielibyśmy zazwyczaj, że zmysł obserwacyjny kipera herbaty jest raczej przykładem „wiedzy jak" niż wiedzy, że pewne zdania są prawdziwe, a inne nieprawdziwe. Możemy oczywiście przekształcić to pierwsze w to drugie, mówiąc, że zna on wiele prawd – na przykład: „Te liście herbaty pochodzą z połowy drogi wiodącej ze wzgórza na plantacji herbaty Gopala Mukerji" – których my nie znamy. Jednak znajomość takich faktów nie jest równoznaczna z posiadaniem jakiejś teorii na temat natury herbaty czy ustawienia jej różnych rodzajów w pewnym hierarchicznym porządku. Podobnie dostrzeganie dużo większej ilości rzeczy dotyczących pojedynczych ludzi niż czyni to większość innych nie jest równoznaczne ze zdolnością do rozumienia tego, czym jest bycie istotą ludzką, ani zdolnością do powiedzenia, jaki rodzaj życia jest najlepszy dla istot ludzkich jako takich.

Nie chodzi mi po prostu o to, że „wiedza, jak żyć dobrze" jest lepszym opisem tego, co wynosimy z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa i z *The Golden Bowl* Jamesa niż „wiedza, czym jest dobre życie dla człowieka". Jest raczej tak, że żadne z tych dwóch zdań nie jest specjalnie użyteczne. Oba są zbyt ogólne – na poziomie „znajomości herbaty". Tylko jeśli ktoś wierzy w możliwość ostatecznej prawdy – rodzaj rzeczy, którą, moim zdaniem, filozofia miała nadzieję dostarczyć, ale religia i literatura nie – będzie się czuł dobrze z obydwoma. Nussbaum ma większą skłonność do takiej wiary niż ja. Jej pisma na temat literatury i filozofii zdają się dla mnie rozdarte między wiernością idei, że istnieje przedmiot studiów nazywanych „etyką", definiowany jako „poszukiwanie specyfikacji dobrego życia dla człowieka", i podejrzeniem, wywodzącym się z lektury powieści, że istnieje co najwyżej zdolność stania się tym, kogo James nazwał „dogłębnie świadomym i w pełni odpowiedzialnym" (*finely aware and richly responsible*).

Jak dla młodego Greka najskuteczniejszą metodą pozwalającą znaleźć arystotelesowski środek pomiędzy dobranymi w pary skrajnościami było szwendanie się z aktywnymi politycznie próżniakami płci męskiej, którymi Arystoteles się zachwycał, tak dla współczesnego młodzieńca skuteczną metodą pozwalającą stać się głęboko świadomym i w pełni odpowiedzialnym jest czytanie wielu powieści – nie tylko Prousta i Jamesa, lecz także wszystkich tych mniej ważnych pozycji, które pomagają nam pojąć potrzeby i samoopisy naszych współmieszkańców w pewnym czasie i miejscu. Jednak nabyta w ten sposób wiedza praktyczna ma niewiele wspólnego ze specyfikowaniem dobrego życia dla człowieka, może natomiast ustrzec kogoś, kto ma do czynienia z konkretnymi ludźmi, przed bezmyślnym wyrządzeniem niepotrzebnej szkody.

Arystoteles – na poły demi-platoński metafizyk, na poły taksonomiczny biolog – uznał „dobre życia dla człowieka" za odpowiedni opis tematu *Etyki nikomachejskiej*. My, spadkobiercy Herdera i Hegla, którzy postrzegamy Greków jako jedną z wielu kultur, jesteśmy również spadkobiercami Darwina, który traktował nasz gatunek nie jako obdarzony nazwaną „rozumem" umiejętnością tropienia prawdy, lecz raczej jako wspólnotę obdarzoną językiem, a stąd zdolnością włączania się w społeczne współdziałanie. Te dwie spuścizny sprzysięgły się, aby uczynić wielu spośród nas bardziej sceptycznymi niż Nussbaum w kwestii ożywienia arystotelesowskiego słownika i potraktowania Arystotelesa jako kogoś więcej niż tylko kompetentnego interpretatora zdrowego rozsądku jego współczesnych.

Żeby powrócić jeszcze do mojej wcześniejszej uwagi – podczas gdy Nussbaum sądzi, że mówi Jamesowi komplement, opisując go jako osobę wnoszącą coś do filozofii moralnej, ja nie uważam wprawdzie tego opisu za obraźliwy, ale z pewnością za *mal-à-propos*. Zachowałbym ten komplement dla ludzi w rodzaju Kanta, Milla czy Rawlsa. Rawls, tak jak ja go czytam, wniósł coś do filozofii moralnej, formułując „zasadę zróżnicowania" – zasadę, która dobrze podsumowuje wiele intuicji moralnych wspólnych współczesnym socjaldemokratom, tak jak imperatyw kategoryczny Kanta dobrze podsumowywał wiele intuicji moralnych wspólnych osiemnastowiecznym zwolennikom rewolucji francuskiej. Sensowne jest powiedzenie, że Rawls, występując z zasadą zróżnicowania, oferuje nam pewną prawdę – rozpoznawaną w ten sam sposób, w jaki rozpoznajemy wszystkie pozostałe, kiedy widzimy, że dobrze zgadza się z większością naszych wcześniejszych przekonań.

Natomiast Henry'ego Jamesa postrzegam jako kogoś piszącego dla znacznie mniejszej liczby odbiorców niż Rawls. Czytelnicy Jamesa – ludzie, którzy mają duże szanse stać się członkami sekty jakobitów – nie szukają wiedzy, lecz raczej starają się (albo są nakłaniani przez Jamesa do starania się) o niejaką wirtuozerię moralną. Ta wirtuozeria moralna jest świecką analogią pewnej wirtuozerii religijnej, którą ułatwia lektura *O naśladowaniu Chrystusa*. Próba wciśnięcia Jamesa do tej samej przegródki co Arystotelesa i Rawlsa wydaje mi się analogiczna do próby wtłoczenia Tomasza à Kempis do tej samej przegródki co Akwinatę i biskupa Butlera. Podobieństwa wydają mi się dużo mniej istotne niż różnice.

Łączenie Jamesa z Arystotelesem to lekceważenie faktu, że głównym przyczynkiem Jamesa do życia jego czytelników jest pewne poczucie możliwości nowego poziomu świadomości – to, co Nabokov nazwał „poczuciem innego świata, gdzie piękno, dobroć i wspaniałomyślność stanowią normę"[9]. Życie jakobitów nie jest bogatsze w tym sensie, że zdobywanie nowych prawdziwych przekonań wzbogaca, lecz w tym sensie, że czyni to przebłysk nowej formy życia. Śledzenie zmian w sposobie, w jaki Maggie Verver, Charlotte Stant, książę Amerigo i Fanny Assingham myślą o sobie i traktują się w miarę rozwoju akcji powieści *The Golden Bowl*, to stopniowe wchodzenie w świat tak różny od tego, który zazwyczaj zamieszkujemy, jak trzeci odcinek przeciętej linii Platona jest różny od drugiego, albo życie mistyków od życia zwyczajnych wierzących.

Jednak podobnie jak Platon Nussbaum chce zasymilować każdy tego rodzaju przyrost, aby lepiej pojąć to, co rzeczywiście jest. Dlatego uznaje za ważne odnotowanie, że Jamesowi nie grozi „relatywizm", ponieważ jest „oddany rzeczywistości" (s. 163), i dlatego proponuje analogię między „wiedzą moralną", którą daje nam James, i większą ostrością wrażeniową (a stąd większą obiektywnością – s. 164). Sprzeciwiam się tej asymilacji, ponieważ myślę, że zachowuje ona pojęcie ostatecznej prawdy, które jest właściwe dla filozofii, lecz nie dla prefilozoficznej religii bądź postfilozoficznych powieści.

Przekształcę teraz przytoczone wcześniej twierdzenie Nussbaum, że pewnych prawd nie da się wyrazić inaczej niż w sposób sfabularyzowany. Uważam je za równie kuszące, co równie błędne jak twierdzenie, że metafory mają niemożliwe do sparafrazowania znaczenie. Zgadzam się z dokonaną przez Davidsona krytyczną oceną tego ostatniego przekonania i z jego alternatywnym poglądem, że chociaż metafory mogą zmienić ludzkie życie, to jednak nie czynią tego poprzez przekazywanie znaczeń. Powiedziałbym, że narracje mogą zmienić ludzkie życie, jednak nie czynią tego poprzez przekazywanie prawd. Metafory, przekonuje Davidson, są przyczynami, lecz nie powodami. Zgodziłbym się, że tak samo jest z narracjami.

Lektura Rawlsa, Kanta czy Milla daje ci powód do zrobienia czegoś – zasadę moralną, z której możesz spróbować wydedukować konieczność działania w pewien określony sposób. Lektura Jamesa bądź Prousta daje ci wprawę w robieniu czegoś, co może zaprowadzić cię do działania w pewien określony sposób. Chęć przypisywania znaczeń metaforom i aspiracji do prawdy narracjom wydaje mi się zrodzona z racjonalistycznego, platońskiego przekonania, że jedyną rzeczą, której należy pozwolić na zmianę naszego życia, jest wiedza o tym, jak coś jest r z e c z y w i ś c i e. Brak znaczenia to brak intencjonalnej treści, co z kolei wskazuje na brak możliwości zgodności z rzeczywistością. W następstwie takich wniosków

9/ Niedokładny cytat, u Nabokova nieco inaczej, por. V. Nabokov *Lolita*, przeł. M. Kłobukowski, Libros, Warszawa 2002, s. 380: „Utwór prozatorski istnieje dla mnie tylko o tyle, o ile daje mi coś, co bez ogródek nazwę rozkoszą estetyczną, czyli poczucie, że zdołam jakoś, którędyś nawiązać łączność z odmiennymi stanami bytu, w których sztuka (ciekawość, czułość, dobroć, ekstaza) stanowi normę".

racjonaliści uznali, że moc metafor musi polegać na udostępnianiu takich kandydatur naprawdę, których nie można by udostępnić innymi sposobami. Powiedzenie, że powieści nie oferują prawdy, byłoby dla racjonalistów jak stwierdzenie, że powieści należy postrzegać z taką samą podejrzliwością jak ta, z którą Platon patrzył na poetów. Zatem racjonaliści, którzy sądzą, że powieści nie należy widzieć w ten sposób, muszą znaleźć metodę interpretowania ich jako dostarczających prawdę.

Nussbaum sprzeciwia się, rzecz jasna, sugestii, że jest racjonalistką w tym wąskim sensie, w jakim Platon, lecz nie Arystoteles, zasługuje na to pejoratywne określenie. W eseju *An Aristotelian Conception of Rationality* (*Arystotelesowska koncepcja racjonalności*) Nussbaum rozszerza pojęcia racjonalności dopóty, dopóki nie zacznie się ono pokrywać z praktycznie każdą działalnością umysłową z wyjątkiem ślepego i upartego sprzeciwiania się sugestiom na temat alternatywnych sposobów opisu tego, co się wydarza. Kłopot z takim spłaszczaniem konceptu „rozumu" polega jednak na tym, że pogoń za prawdą zostaje sprowadzona do jakiejkolwiek i każdej próby uczynienia czyichś przekonań i pragnień koherentnymi ze sobą albo przynajmniej z każdą taką próbą, której towarzyszy chęć dialogu, gotowość do wysłuchania drugiej strony.

Ten proces spłaszczania zaciera rozróżnienie między „wiedzą, że" i „wiedzą, jak". Chcę utrzymać ostrość tego rozróżnienia, aby uwydatnić różnicę między kulturą filozoficzną – zdominowaną przez poszukiwanie ostatecznej wiedzy o tym, jak rzeczy rzeczywiście są – i kulturą literacką. Podczas gdy Nussbaum chce uwypuklić podobieństwa między Arystotelesem i Jamesem, ja chcę akcentować różnice.

Jednym sposobem podkreślenia tych różnic jest zauważenie, że obszar kultury, który nazywamy „filozofią moralną", nie istniałby nigdy, gdyby ludzie nie zaczęli zgadzać się z Sokratesem, iż refleksyjna równowaga nie wystarczy – gdyby nie upierał się on, że to, co ogólne jest ważniejsze niż to, co szczegółowe oraz że potrzebujemy zatem ogólnych zasad i ustalonych definicji. Kiedy Nussbaum mówi więc, że Arystoteles i James są filozofami moralnymi utrzymującymi, że to, co szczegółowe jest ważniejsze niż to, co ogólne, to nazbyt, jak sądzę, rozciąga termin „filozofa moralna". Bo w tym rozciągniętym sensie każda rozmowa o tym, co robić – wliczając w to rozmowy tego rodzaju, jakie być może prowadzili ze sobą Kefalos, Perykles, Lizys i Fajdros, zanim spotkali Sokratesa – liczy się jako filozofowanie moralne.

Moje kulturowe przekonania polityczne, a stąd moja wykładnia relacji między filozofią i powieścią, różni się od Nussbaum, ponieważ nie podzielam jej poglądu, iż „… to bogaty i wspaniały okres w teorii moralności". Mówi ona: „Nie znajdziemy od pokoleń – od czasu Johna Stuarta Milla, jeśli nie wcześniej – takiej epoki, w której powstało równie wiele znakomitych, śmiałych i różnorodnych prac na temat kluczowych etycznych i politycznych zagadnień ludzkiego życia" (s. 159). Utrzymywałbym, że lwia cześć powstających dziś prac na temat tych zagadnień nie powstaje na wydziałach filozofii i że istotne prace powstałe na tych wydziałach za czasów Deweya stały na równi z tymi powstałymi za czasów Rawlsa. Moim zdaniem takie zasady moralne i filozoficzne, jakie zaproponowali Kant, Mill i Rawls,

są podsumowaniem intuicji nabytej w trakcie pewnego okresu doświadczeń historycznych. Filozofia moralna z rodzaju tych formułujących zasady, powstająca dziś często na wydziałach filozofii, pasożytuje na większym moralnym i politycznym doświadczeniu gatunku. Jest to ten rodzaj doświadczenia, które zdobywa się w następstwie przeżycia takich wydarzeń, jak wojny religijne, rewolucja francuska, rozkwit industrialnego kapitalizmu, holokaust, amerykański ruch praw obywatelskich z połowy dwudziestego wieku, koniec imperiów kolonialnych i kolejne fale aktywizmu feministycznego.

Intuicje wytworzone przez namysł nad taki wydarzeniami, a co za tym idzie, zasady będące podsumowaniem tych intuicji można z pewnością postrzegać reprezentacjonalistycznie jako przebłyski trwałej rzeczywistości moralnej. Patrzenie na nie w ten sposób, jak czyni to Nussbaum, prowadzi do traktowania przemian historycznych jako czegoś mówiącego nam raczej o tym, jacy ludzie byli zawsze i jakie były zawsze ich moralne obowiązki, niż o tym, jak zmieniali się z biegiem czasu. Badanie tych intuicji w sposób preferowany przez Nussbaum prowadzi do uznawania przemian historycznych za coś prowadzącego raczej do pojęcia wiecznej prawdy o sądach niż po prostu do spadku społecznego i indywidualnego egotyzmu oraz do zwiększonej elastyczności i wzajemnego zrozumienia w podejmowaniu decyzji moralnych.

Jeśli jednak ktoś, podobnie jak ja, uważa te przemiany nie za przyrost poznawczy, lecz za poszerzenie wyobraźni, to będzie myślał o teorii moralnej z rodzaju tych, które podziwia Nussbaum, jako o czymś przypominającym nadrabianie zaległości. Podczas gdy Nussbaum podziela to, co Nietzsche nazwał „teoretycznym optymizmem" Sokratesa, i stąd uznaje najbardziej przez siebie podziwianych współczesnych profesorów filozofii za badaczy tworzących awangardę, ja zgadzam się z Heglem w myśleniu, że kiedy filozofia moralna o szarej godzinie maluje swój świat, jest to znak, że pewien zbiór intuicji moralnych stał się dobrze znany i banalny.

Ta różnica między nami prowadzi Nussbaum do konstatacji, że tacy powieściopisarze jak James czują się w obowiązku „precyzyjnego i wiernego przedstawiania rzeczywistości", dodając, że „w zadaniu tym bardzo wspierają ich zasady ogólne oraz będące ich internalizacją przyzwyczajenia i więzi" (s. 155). W odróżnieniu od tego stwierdzenia uważam, że wyrażenie „przedstawianie rzeczywistości" w stosunku do Jamesa jest złym komplementem (choć wprawdzie takim, jaki był skłonny samemu sobie mówić). Ilekroć powieściopisarz kreuje postać, która na pewien określony zestaw sposobów samą siebie opisuje i ma takie poglądy moralne, jakie nigdy wcześniej nie przyszły nam do głowy, możemy oczywiście, jeśli chcemy, powiedzieć, że uchwycono pewien aspekt rzeczywistości, którego nigdy uprzednio tak dobrze nie oddano. Jednak naszą pochwałę uzasadnia raczej nowość postaci i użyteczność znajomości z nią, a nie wierność obrazowania. Zanim nie spotkaliśmy Dymitra Karamazowa czy Hyacinthy Robinson, nie wiedzieliśmy w ogóle, że ten aspekt rzeczywistości czeka na przedstawienie, tak jak nie wiedzieliśmy, że pewien dylemat moralny można potraktować w taki sposób, jak uczyniła

to Fanny Assingham, zanim nie usłyszeliśmy przypadkiem jej rozmowy z mężem na ten temat.

W analogiczny sposób rozglądamy się za teoriami naukowymi czy propozycjami politycznymi, które powiążą nowość i użyteczność. Jeśli chwalimy je zatem za dobre ujęcie czegoś (natury fizycznej, relacji między państwami i ich obywatelami), to nie dlatego, że możemy porównać teorię albo propozycję z rzeczą dobrze ujętą i stwierdzić, że pasują do siebie. Krótko mówiąc, splot komplementów o „uwieńczonym sukcesem poszukiwaniu prawdy", „osiągnięciu poznawczym" i „wiernej reprezentacji rzeczywistości" wydaje mi się pozostałością po przestarzałej tradycji filozoficznej, podczas gdy Nussbaum uznaje go za oczywisty i naturalny sposób doceniania powieściopisarskiego dzieła. Tak więc stwierdzenie autorki, że „przyzwyczajenia i więzi" są internalizacjami ogólnych zasad, wydaje mi się znów stawianiem wszystkiego na głowie. Według mnie przyzwyczajenia i więzi wykonują całą pracę, a zasady są próbami teoretyków, żeby znaleźć praktyczny sposób zebrania ich razem.

Kognitywistyczne podejście Nussbaum do kwestii moralności prowadzi w sposób naturalny do myśli, iż „wiedza, że" (znajomość ogólnych zasad) prowadzi do ponadprzeciętnej moralnej „wiedzy, jak", którą eksponuje James i jego postacie. Moje uparte utrzymywanie ostrego rozróżnienia między tymi dwoma rodzajami wiedzy każe mi myśleć o formułowaniu zasad jako o czymś posiadającym tylko pewne znaczenie pedagogiczne, i o teorii moralnej jako raczej pewnym sposobie prezentacji przeszłości do użytku przyszłości niż jako o zbliżaniu się do odkrycia, w jaki sposób rzeczy rzeczywiście są. Nie mogę więc dostrzec siły stwierdzenia Nussbaum, że James zabezpiecza się przed „relatywizmem" poprzez „bycie w pełni oddanym rzeczywistości" (s. 163). „Relatywizm" wydaje mi się straszakiem wymyślonym po to, żeby zmuszać ludzi do myślenia, że zasady są czymś więcej niż tylko poręcznym podsumowaniam intuicji.

Podczas gdy Nussbaum uważa, że filozofowie moralni próbują osiągnąć refleksyjną równowagę pomiędzy regułami i spostrzeżeniami, ja powiedziałbym, że pomagają nam oni, podobnie jak powieściopisarze, osiągnąć równowagę pomiędzy znanymi nam, odziedziczonymi wskutek wychowania i tradycji spostrzeżeniami (tymi, których wygodnym podsumowaniem są zasady), i nowymi intuicjami odpowiedzialnymi za ostatnie wydarzenia historyczne i nowe (rzeczywiste albo fikcyjne) znajomości. Jeśli zatem Nussbaum faworyzuje to, co nazywa „bardzo prostą arystotelesowską ideą, czyli przekonanie, że etyka jest poszukiwaniem specyfikacji dobrego życia dla człowieka" (s. 139), to według mnie „dobre życie dla człowieka", tak jak „właściwa reprezentacja rzeczywistości moralnej", jest pustą, bezużyteczną formułą. Idea „dobrego życia dla człowieka" to raczej słaby i niezgrabny arystotelesowski substytut platońskiej „idei dobra". Obie formuły przyjmują z góry sokratejską ideę, że postęp moralny jest efektem samowiedzy.

Filozofię moralną można rozciągnąć tak, aby obejmowała powieści takich autorów jak James, tylko poprzez ustanowienie perspektywy „realisty", stwierdzenie, że cokolwiek przyczynia się do postępu moralnego, czyni to, pomagając nam

wierniej opisać coś wcześniej – jeszcze niewyraźnie – widzianego. Wszystkie powody, które doprowadziły filozofów do odwrotu od takiego postrzegania postępu i do przejścia od platońskiej retoryki odkrywania do nietzscheańskiej retoryki kreacji, działają na niekorzyść tej perspektywy. Jednak oczywiście obydwie retoryki mogą ocalić fenomeny. Nie należy zatem interpretować mojej niezgody z Nussbaum jako sporu na temat tego, co już zawsze było albo czego nie było do odkrycia. Jest to, podobnie jak debaty na temat „realizmu" toczące się obecnie w obrębie filozofii nauki i epistemologii, po prostu spór o to, czy kłaść nacisk na ciągłość, czy na brak ciągłości pomiędzy różnymi ludzkim działaniami.

Chciałbym uważać sukces powieści w ciągu ostatnich dwóch stuleci za coś nowego pod słońcem, coś, co może pomóc zapoczątkować nową formę życia kulturalnego, wspierając ludzi w stworzeniu pewnego wyobrażenia o sobie, tak różnego od zaproponowanego przez Arystotelesa, jak różna od naszej jest jego kosmologia. Z tego względu próba opisania przez Nussbaum powieści Jamesa jako przyczynków do filozofii moralnej wydaje mi się analogiczna do działania wielkiej, starej firmy – której towary już od dawna nie cieszą się wielkim wzięciem – kupującej młodsze i lepiej prosperujące przedsiębiorstwo, a potem naklejającej własne logo na jego bardziej pokupne produkty.

5. Lektura powieści jako ćwiczenie duchowe

W różnych miejscach tego wykładu proponowałem analogię pomiędzy wykorzystywaniem przez chrześcijań takich autorów, jak św. Bonawentura, Tomasz à Kempis, św. Ignacy Loyola i John Bunyan, a wykorzystywaniem przez sekularystów Prousta i Jamesa. Zakończę, nieco tę analogię rozwijając.

Określenie „rozwój duchowy" używane jest zazwyczaj tylko w odniesieniu do próby nawiązania kontaktu z Bogiem. Czasem posługujemy się nim jednak w szerszym sensie, a wtedy obejmuje ono każdą próbę przemiany siebie w lepszego człowieka, zmiany poczucia tego, co liczy się najbardziej. Przyjmując ten szerszy sen, upierałbym się, że powieści Prousta i Jamesa pomagają nam osiągnąć duchowy rozwój i tym samym pomagają uczynić to, co lektura religijna pomogła uczynić naszym przodkom.

Używanie określenia „duchowy" w tym sensie pozwala uniknąć wyrażeń „estetyczny" i „moralny" przy wyjaśnianiu, dlaczego Proust i James wydają się tak istotni dla tak wielu. Jak powiedziałem wcześniej, pytanie o to, czy ich powieści są „piękne", nie jawi się członkom ich sekt jako szczególnie sensowne. Jednak powiedzenie, iż powieści te są istotne raczej (albo równie) z moralnego niż (co) z estetycznego punktu widzenia, wydaje się coś pomijać. Jest to, jak sądzę, poczucie uniesienia (*sense of exaltation*), które czytelnicy tych utworów dzielą z ludźmi wierzącymi, kończącymi lekturę literatury religijnej z wrażeniem, że zobaczyli lepszy świat.

Poczucie uniesienia nie jest tym samym, co zachwyt nad czysto retoryczną bądź poetycką siłą ulubionego fragmentu. Fragmenty takie odgrywają rolę analogiczną do tej, jaką mają dla wierzących ich ulubione fragmenty w Piśmie Świę-

tym. Stają się mantrami, a ich recytacja przynosi wszechobejmującą pomoc w biedzie. Stąd świeccy rosyjscy intelektualiści w drodze do gułagu wymieniali się cytatami z Puszkina i Byrona albo śpiewali arie Mozarta – żeby nie zapomnieć, że zimno, głód i niedola nie są wszystkim, co istnieje w ludzkim życiu. Wierzący intelektualiści na drugim końcu tego samego wagonu towarowego zaspokajali tę samą potrzebę, recytując ulubione psalmy.

Poczucie uniesienia, które próbuję opisać, jest raczej wynikiem lektury książek jako całości, śledzenia akcji aż do samego końca, niż chwilowego entuzjazmu wynikającego z zaskakującej figury poetyckiej, doskonałego dystychu albo świetnie zrównoważonej antytezy. Może być wynikiem śledzenia losu takich postaci, jak Lambert Strether czy Isabel Archer, tak jak ktoś może śledzić losy chrześcijanina w *Wędrówkach pielgrzyma* albo dążenie do coraz większej czystości serca opisywane przez Loyolę. Obserwowanie takich losów podnosi na duchu, pozwalając czytelniczce mieć nadzieję, że ona sama także może w końcu przezwyciężyć niedojrzałość, chaos i niespójność swoich dni.

Dla religijnej intelektualistki jest to nadzieja na zjednoczenie z Bogiem, z czymś wzniosłym, tajemniczym, bezwarunkowym, należącym do innego świata. Dla intelektualistki, która uważa Jamesa i Prousta za pełnych uniesienia, jest to nadzieja, że będzie w stanie zobaczyć pewnego dnia swoje życie na tym świecie jako dzieło sztuki – że pewnego dnia będzie w stanie popatrzeć wstecz i złożyć wszystko razem w jakiś wzór: swoje miłości i rywalizacje, fantazje i porażki, siebie samą w młodości i na stare lata. Jest to nadzieja, że wszyscy ludzie i wszystkie zdarzenia, które były dla niej istotne, dadzą się połączyć w spójną historię dojrzewania. Jest to nadzieja pełnego domknięcia i samopoznania, bardziej przypominająca gorące pragnienie kształtności niż chęć transcendencji.

Główną postacią, której losy śledzi czytelnik *W poszukiwaniu straconego czasu*, jest narrator Marcel. Wszyscy czytelnicy Prousta uważają tę postać za identyczną z powieściopisarzem, a z jej nadziejami, poczuciem winy i wahaniami się identyfikują. Kiedy więc narrator w ostatnim tomie uświadamia sobie, że może już napisać swoją powieść, jest to w równej mierze ich triumf co jego. Dzielą z nim zaufanie i uniesienie. Pisząc powieść o człowieku nietracącym nadziei na napisanie powieści, którą czyta właśnie czytelnik, i któremu się to w końcu udaje, Proust doprowadza do powstania takiego samego poczucia zażyłości, jakie Bayley opisuje jako doświadczane przez czytelników Jamesa. Dzięki swemu sukcesowi Proust nadaje idei, że życie może być dziełem sztuki – idei znanej z książek Patera, Wilde'a i Nietzschego – taką treść i wiarygodność, jakich nie mogłaby uzyskać w żaden inny sposób.

Ci, którzy uważają powieść Prousta za bezwartościową bądź odpychającą, prawdopodobnie nazwą go egoistą. Jednak dla takich członków sekt jak ja jest on kimś, kto uczynił najwięcej dla zrozumienia niebezpieczeństw egocentryzmu. Zrobił to właśnie poprzez zwrócenie bardziej szczegółowej uwagi na siebie i każdego, kogo spotkał, niż potrafiłaby większość z nas. Portretując tuziny egocentryków oraz siebie samego jako największego z nich, Proust pomógł swym czytelnikom zrozumieć zarówno to, na co powinni zważać i czego się obawiać, jak i na co mogą żywić nadzieję. Użył egocentryzmu przeciwko niemu samemu i w ten sposób dokonał twórczego przezwyciężenia samego siebie, które tak sławił Nietzsche.

Nie tylko członkowie sekty Prousta sądzą, że ten świat byłby lepszy, gdybyśmy przeżywali nasze życie w taki sposób, w jaki Proust przeżył swoje. Ponieważ jednak nie sądzimy, że istnieje coś takiego jak „dobre życie dla człowieka", nie uważamy tego testu na uniwersalność za istotny. Nie sądzimy też, że każdy powinien przeżyć swoje życie tak, jak Sokrates, Chrystus czy Nietzsche swoje. Chcemy tak wiele różnych twórczych przezwyciężeń samych siebie, ile tylko możemy dostać, bo im więcej takich przykładów mamy przed sobą, tym więcej możemy zyskać użytecznych rad, jak coś takiego jest możliwe.

Nie sądzimy jednak, że twórcze przezwyciężanie samych siebie jest jedynym rodzajem życia, jakie przystoi człowiekowi prowadzić. Ludzkie szczęście z pewnością zdecydowanie by wzrosło, gdyby ten rodzaj życia stał się jedną z możliwości do wyboru dla większej liczby ludzi niż jest obecnie, nie oznacza to jednak, że każdy powinien go spróbować. Członkowie sekty Prousta nie sądzą, że każdy może odnieść korzyść z takiej próby, podobnie jak Kościół katolicki nie uważa, że każdy może odnieść korzyść z próby zostania świętym.

Wielka różnica między proustianami a katolikami, i ogólniej – między kulturą religijną a kulturą literacką – polega na tym, że lektura religijna akcentuje raczej oczyszczenie niż rozszerzanie, raczej pozbywanie się zakłócających spokój elementów niż włączanie ich w większą jedność. Tymczasem lektura powieści dąży raczej do objęcia mnogości niż do eliminacji nadmiaru. Powieść Prousta jest egzemplaryczna między innymi dlatego, że jest ona dostatecznie długa i złożona, ażeby pomieścić większość z tego, co było istotne w życiu autora.

Mimo że nie każdy powinien próbować przezwyciężać samego siebie, każdy może i powinien mieć nadzieję na zakończenie swego życia z pewnym poczuciem tego, co właściwie znaczyło, jak było spojone, jaki przybrało kształt. Łatwo to zrobić, jeśli czyjeś życie było tylko bezlitosnym, beznadziejnym znojem od świtu do nocy, albo jeśli ktoś wiódł je w obrębie małej wioski położonej na głębokiej prowincji czy też w granicach wąskiej i niekwestionowanej wiary. Tyle że chodzi wtedy o życie, o którym ludzie wykorzystujący powieści jako wsparcie w rozwoju duchowym myślą jako o narażonym na niebezpieczeństwo „bezznaczeniowości". (Pomyślcie tu o czytających powieści bohaterkach *Pani Bovary* Flauberta i *Ulicy Głównej* Sinclaira Lewisa.) Używa się tego określenia, ponieważ tacy ludzie sądzą, iż życie ma znaczenie tylko o tyle, o ile przeżywająca je osoba jest w stanie znaleźć pewną jedność i nadać pewien kształt tak wielu różnorodnym osobom, rzeczom i zdarzeniom, jak to tylko możliwe.

Twierdzi się często, że szczególny rodzaj przyjemności, jakiej dostarczają nam piękne przedmioty, wynika z ich zdolności do łączenia w sobie jedności i różnorodności, a zatem może się zdawać, że uznać takie połączenie za cel ludzkiego życia mogą tylko próżnujący esteci, zepsuci, moralnie nieodpowiedzialni *flaneurzy*. Jednak nadzieja na tego rodzaju połączenie nie jest nie do pogodzenia z mo-

ralną stanowczością ani nawet z moralną przedsiębiorczością (*entrepreneurship*). Stwierdzenie, że każdy może i powinien spróbować popatrzeć wstecz na swoje życie oraz odnaleźć w nim kształt i znaczenie, nie jest jeszcze stwierdzeniem czegokolwiek na temat zakresu czyichś zobowiązań względem innych. James i Proust nie oferują, jak mi się wydaje, specjalnie wielu rad co do tych obowiązków w kontekście zobowiązań względem siebie. Mimo to będziemy bezpieczniejsi w rękach ludzi, którzy podziwiają ich powieści, niż w rękach tych czytelników, którzy uważają je za bezwartościowe.

Przełożył *Arkadiusz Żychliński*

Michał WARCHALA

Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności

Autentyczność jako pojęcie moralne czy kategoria filozoficzna kojarzy się przede wszystkim z egzystencjalizmem. Specjalistyczne leksykony i encyklopedie filozofii, o ile w ogóle uwzględniają tę kategorię, odsyłają nas z reguły do Heideggerowskiej *Eigentlichkeit* bądź do dzieł Jean-Paul Sartre'a. Niekiedy, znacznie rzadziej, napotkamy też odniesienia do Kierkegaarda bądź Nietzschego. Autentyczność w tym ujęciu to zatem pojęcie stosunkowo późne, w którego pojawieniu się główną rolę odegrał europejski nihilizm. Reakcją nań będzie z jednej strony apologia wolności i autentyczności jako ucieczki od „piekła innych ludzi", z drugiej zaś dostrojenie się do bycia jako fundamentu i jedynej gwarancji autentycznego istnienia.

Jednak dzieje autentyczności, dzieje „bycia sobą" traktowanego jako wartość najwyższa sięgają odleglejszej przeszłości. Jak pouczają nas Lionel Trilling i Charles Taylor[1], autentyczność jest jednym z kluczowych postulatów i zarazem problemów zachodniej kultury, począwszy od Oświecenia. To, co na jej temat mają do powiedzenia Heidegger czy Sartre, jest jedynie późnym przejawem ruchu, który rozpoczyna się wraz z narodzinami nowoczesności. Nowoczesność od swych początków jest epoką autentyczności, która przybiera różne postaci, zawsze jednak traktowana jest jako problem fundamentalny, podstawowy dla istnienia jednostki.

Tę egzystencjalną rangę autentyczność zyskuje po raz pierwszy w dziele Rousseau. Od początku jest ona czymś problematycznym, trudno uchwytnym, czymś, o co trzeba walczyć i to nie tylko z niechętnym otoczeniem, ale i z samym sobą.

1/ L. Trilling *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1972 oraz Ch. Taylor *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 2000.

Polem tej walki jest język, który stopniowo traci swoje ugruntowanie w przednowoczesnej „symbolicznej składni" i staje się obszarem, w którym podmiot musi nazwać rzeczy na nowo, wynaleźć swój własny „subtelniejszy" idiom.

Odnajdywaniu autentyczności towarzyszy jednak stała groźba popadnięcia w jej przeciwieństwo, w nieautentyczność, sztuczność, teatralność. Bycie częścią *theatrum mundi*, nieautentycznej rzeczywistości maski – oto czego Rousseau boi się najbardziej, od czego pragnie uciec, nawet wtedy, gdy pozostaje mu już tylko ucieczka w szaleństwo. To, co dla niego jest groźbą, dla Denisa Diderota stanowi oczywisty składnik kondycji ludzkiej, jedyny żywioł, w którym może ujawnić się jej prawda. Odpowiedzią (choć nie w sensie bezpośredniej polemiki) na krytykę teatralności i Rousseowskie wyznania zgorzkniałego „samotnego marzyciela" jest ironiczny dialog z *Kuzynka mistrza Rameau*[2]. Świat Rameau to świat udawania, nieustannego przybierania teatralnych póz i ich jednoczesnego demaskowania. Poza i jej obnażenie sytuują się na tym samym poziomie, w pewnych momentach stają się niemal nieodróżnialne – fałszywość maski może zostać zdezawuowana tylko z pomocą innej maski. Czyżby więc udawanie było istotą człowieczeństwa? Czyżby przeznaczeniem człowieka była wieczna kondycja „ducha, który wyobcował się od samego siebie", jak powiada Hegel w swoim sławnym komentarzu do *Kuzynka* w *Fenomenologii*? Naturalność i maska, powaga przeżycia i ironia – epoka autentyczności rozpoczyna się od pewnego starcia między tekstami, ujawniającego całą jej problematyczność, która będzie czymś nader istotnym dla romantyków.

Oświecenie i maski

Zdzieranie masek, obnażanie pozorów jest jednym z naczelnych haseł Oświecenia, zwłaszcza w jego bardziej radykalnych postaciach. Edward Gibbon, uznając Tacyta za największego historyka starożytności, jego wielkość dostrzega w konsekwentnym przeciwstawianiu pozoru i prawdy, demaskowaniu zbrodni ukrytej za dostojną fasadą instytucji władzy[3]. Podjęta przez oświeceniowych *philosophes* walka z przesądem, religią i chrześcijańską „mitologią" to także walka z wszechwładzą pozoru, który stwarza i utrzymuje przy życiu absurdalne społeczne instytucje. Świat pozoru krępuje człowieka, wplątuje go w sytuacje niekiedy śmieszne, czasem niebezpieczne, nieraz tragiczne. W Wolteriańskim *Zadigu* to właśnie pozór i maska są nowoczesną inkarnacją losu, złowrogą siłą ciężko doświadczającą głównego bohatera. Władza pozoru sięga jednak głębiej, maska jest nieusuwalnym elementem funkcjonowania jednostki w społeczności, bycia postrzeganym

2/ Czyniąc zestawienie tekstów Rousseau i Diderota punktem wyjścia dla moich wywodów, podejmuję tu sugestie Richarda Senneta (*The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge 1977) oraz Philippe'a Lacoue-Labarthe'a (*Diderot: paradoks i mimesi*s, przeł. J. Margański, „Teksty Drugie" 2002 nr 3, s. 183-198).

3/ Por. P. Gay *The Enlightenment*, t. 1, Norton, New York 1995, s.156-158.

i opisywanym przez innych, a nie tylko atrybutem niezbędnym w osiąganiu określonych celów. Oświecenie dąży do odkrycia „źródeł" (*origines*) czy to w postaci ogólnej zasady czy zbioru historycznych faktów. Dotarcie do „źródła" oznacza zarazem odkrycie pierwotnej manipulacji, *quasi*-mitycznego momentu, w którym „naturalny" bieg rzeczy uległ skrzywieniu[4].

Ten motyw demaskowania stał się z czasem, jak zauważa Jean Starobinski, obiegowym, niemal banalnym elementem oświeceniowej literatury:

> W teatrze, w kościele, w powieściach, w czasopismach, każdy na swój sposób obnaża pozory, konwenanse, hipokryzje, maski. W słowniku polemiki i satyry brak terminów, które występowałyby częściej aniżeli *odsłonić* i z d e m a s k o w a ć. […] Do rozwiązania dobrze poprowadzonej intrygi potrzebni są zdemaskowani zdrajcy.[5]

Dla oświeconej publiczności moment obnażenia pozorów stał się zwykłym elementem konwencji, z rzadka jedynie wzbudzającym żywsze emocje.

A jednak dla tej samej publiczności dzieła Rousseau, począwszy od *Rozprawy o naukach i sztukach*, a na *Wyznaniach* skończywszy, stanowiły wstrząs, w którym początkowe zaciekawienie mieszało się z niesmakiem i oburzeniem. *Rozprawie o nierówności* czy *Umowie społecznej*, nim jeszcze stały się biblią przyszłych rewolucjonistów, niejednokrotnie wytykano wewnętrzne sprzeczności i „sofistyczny" charakter. *Wyznania*, zanim ujrzały światło dzienne, budziły obawy w obozie *philosophes* od dawna oskarżających Rousseau o „zdradę". Z drugiej strony „reakcjoniści" równie bezlitośnie wyszydzali jego postawę: w satyrze Palissota Rousseau pojawia się na scenie na czworakach z główką sałaty w ustach. Karykatura na równi z odczytywanymi dosłownie fragmentami *Rozprawy o nierówności* staje się zaczątkiem mitu Rousseau-prymitywisty, który (choć wielokrotnie obalany) pozostaje do dziś najistotniejszym elementem potocznej wiedzy o nim.

Pożywką dla szyderstw są nie tylko nasilające się wraz z upływem lat objawy rzeczywistego umysłowego niezrównoważenia, chorobliwego zaangażowania Rousseau we własną twórczość, jak również samo zastosowanie wspomnianego wcześniej zabiegu demaskacji do własnego Ja. Wielkim i dobrze wówczas znanym prekursorem był w tym względzie Montaigne; Rousseau mógłby tu jedynie zajmować pozycję mniej stylistycznie wyrafinowanego naśladowcy. Jak gdyby zdając sobie z tego sprawę, podkreśla dystans, który dzieli go od autora *Prób* – jego własny projekt sięga głębiej i w momencie swego największego egzystencjalnego natężenia ma charakter ściśle intymny. W szkicach do *Wyznań* Rousseau oskarża Montaigne'a o brak szczerości: „Montaigne pokazuje swoje wady, ale tylko te, które zjednują mu sympatię; tymczasem nie istnieje człowiek, który nie miałby także wad odra-

4/ Ten motyw „poszukiwania źródeł" wspólny dla całego francuskiego oświecenia analizuje Bronisław Baczko w: *Rousseau – samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 99 i nast.

5/ *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 12.

żających. Montaigne odmalowuje siebie wiernie, ale tylko z profilu”[6]. W *Przechadzkach* pada z kolei charakterystyczne oskarżenie o chęć zyskania poklasku publiczności: „Podejmuję to samo dzieło, co Montaigne, lecz w zgoła przeciwnym zamiarze: on bowiem pisał swoje *Próby* tylko dla innych, ja zaś spisuję swoje przechadzki tylko dla siebie”[7].

Dla Rousseau zatem własne Ja i moment jego ukazania nie ma być przedmiotem estetyzującej kontemplacji. Ta ostatnia wymaga zachowania określonego dystansu, a tego Rousseau najbardziej pragnie uniknąć. Intensywności przeżywania, która stanowi rzeczywistą siłę napędową wszelkich jego prób pisarskich, towarzyszy nieustannie przekonanie o nieadekwatności wszelkiej artykulacji i symbolizacji przeżycia. Stąd konieczność ponawiania wysiłków układających się w nieprzerwany monolog, w którym Rousseau posługuje się wciąż nowymi metaforami-przebraniami: natura i przeciwstawna jej złowroga cywilizacja, Bóg, „religia naturalna” wikarego sabaudzkiego, miłość Julii i Saint-Preux, wychowanie Emila, grecko-rzymska cnota, „obywatel Genewy”, samotny wędrowiec dostępujący w trakcie przechadzki objawienia jedności wszechświata itd. Artykulacje nie tworzą dialektycznego ciągu, w którym symbolizacja mniej adekwatna ustępuje miejsca bardziej adekwatnej. Monolog Rousseau bliższy jest Freudowskiej figurze przymusu powtarzania, w którym następuje wieczny powrót tego samego elementu bez możliwości ostatecznego uwalniającego wypowiedzenia go. Każda symbolizacja wydaje się podejrzana, skażona fałszem; nie oddaje do końca „prawdy ja”. Pierre Burgelin zauważa, że Rousseau jest myślicielem, który „prowadzi swoją własną psychoanalizę”[8]. Nawet jeśli takie „psychologistyczne” stanowisko wydaje się przesadą, to jednak umożliwia ono dostrzeżenie pierwiastka niepewności i daremności będącego, zwłaszcza w późnym okresie, negatywną siłą napędową pisarskiego przedsięwzięcia Rousseau. Odrzucone artykulacje, wytwory nieudanego rozpoznania wiodą samodzielną egzystencję w postaci korowodu masek, który przedstawia oczom publiczności fałszywego Rousseau.

To właśnie ten momentami dość rozpaczliwy monolog wydawał się chyba współczesnym najbardziej dziwaczny, najbardziej (o ironio!) „nienaturalny”. Dzięki niemu jednak, dzięki zawartym w nim sprzecznościom Rousseau otwiera nową epokę w dziejach nie tyle filozofii czy literatury, ile przede wszystkim jednostkowej wrażliwości i samoświadomości – epokę autentyczności. Skrajną postacią tej ostatniej jest w przypadku Rousseau „poczucie istnienia” (*sentiment de l’existence*) będące pragnieniem czystej, niezapośredniczonej samoobecności, wolnej od „zewnętrznych”, „obcych” elementów, która funkcjonuje jako zarazem punkt wyjścia, źródło nowego „prawa natury” i punkt dojścia, *summum bonum*, do którego zmierza wszelkie doświadczenie.

6/ *Ebauches des Confessions*, w: *Oeuvres completes* t. 1, wyd. M. Raymond i B. Gagnebin, Pleïade, Paris 1959, s. 1149-1150.

7/ J.J. Rousseau *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 33.

8/ P. Burgelin *La philosophie de l’existence de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris 1952, s. 29.

Z Genewy do Paryża

W znanym fragmencie *Wyznań* Rousseau opisuje decyzję napisania tego, co miało się stać *Rozprawą o naukach i sztukach*, jako początek „długiego łańcucha nieszczęść”[9]. *Listowi o widowiskach* nie towarzyszą równie patetyczne stwierdzenia, choć jest to jeden z kluczowych momentów konfliktu ze środowiskiem encyklopedystów sprowokowanego przez *Rozprawę o nierówności*, a krytyka zawarta w *Liście* wymierzona jest *explicite* w jednego z nich. Sprowokowany artykułem d’Alemberta w *Encyklopedii*, Rousseau zabiera głos w sprawie teatru, w istocie jest to kolejna próba artykulacji przeżycia, które wcześniej znalazło wyraz w obu *Rozprawach*. Tam artykulacja przybrała postać oburzenia na „nienaturalność” społecznych relacji. Oburzenie nie spotkało się jednak z właściwym odzewem, wywołało konflikt i oskarżenia, a w konsekwencji rozczarowanie. Tym razem Rousseau wycofuje się i zagłębia w samego sobie. *List* jest pierwszą z prób usprawiedliwienia własnej postawy, usprawiedliwienia, które z czasem stanie się obsesją i głównym motywem twórczości. W *Liście* Rousseau nie rezygnuje jeszcze z czynienia swych poglądów sprawą publiczną; publiczny kostium „obywatela Genewy”, wypróbowany zwłaszcza w *Rozprawie o nierówności*, nadal mu służy: „Pisałem dla mojej ojczyzny […] nie chodzi już tutaj o czcze gadanie filozoficzne, ale o praktyczną prawdę ważną dla całego narodu”, zauważa w przedmowie do *Listu*. Jednak właściwa apologetyczna intencja tekstu ujawnia się w nieco wcześniejszym fragmencie – Rousseau, antycypując własne refleksje z *Wyznań*, objaśnia zdradliwość uwikłania w grę publicznych sporów: „O słodkie życie w ustroniu, któreś przez trzydzieści lat dawało mi szczęście, należało kochać cię zawsze! […] Skoro wszystko to jest niemożliwe, muszę mówić, muszę potępiać to, czego nie pochwalam, a b y n i k t n i e m ó g ł p r z y p i s y w a ć m i p o g l ą d ó w, k t ó r y c h n i e m a m”.

W *Liście* przewijają się rozmaite argumenty przeciwko widowiskom teatralnym. Kluczowym elementem ustanawiającym swoiste napięcie tekstu jest przeciwstawienie zewnętrznego „obrazu” i wewnętrznego „pierwowzoru”[10]. Sztuki teatralne to obrazy namiętności, których pierwowzory tkwią w człowieku. Teatr upiększa i odtwarza to, co zawsze już jest w duszy ludzkiej. Widowisko jest hipostazą, która wydaje się Rousseau przede wszystkim zbędna:

> Teatr, mówią mi, prowadzony tak, jak można i trzeba, czyni cnotę przyjemną, a obrzydza występek. Jak to? Czyżby przed powstaniem teatru nie kochano dobrych ludzi i nie nie-

9/ J.J. Rousseau *Wyznania*, t. 2, ks. VIII, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1956, s. 96 (wszystkie kolejne cytaty z *Wyznań* według tego wydania).

10/ J.J. Rousseau *List o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, w: tegoż *Umowa społeczna i inne pisma*, s. 350 (wszystkie cytaty z *Listu* według tego wydania).

nawidzono złych? […] Teatr czyni cnotę przyjemną… Wielkiego zaiste dokonuje cudu czyniąc to, co natura i rozum zrobiły już przed nim.[11]

D'Alembert, zachwalając dobroczynny wpływ teatru na obyczaje, popełnia błąd mnożenia bytów ponad potrzebę. Teatr może jedynie schlebiać pewnym skłonnościom, których istnienie jest jednak od niego całkowicie niezależne.

Kolejne argumenty Rousseau wynikają z tego zasadniczego napięcia między fikcyjnym obrazem a naturalnym pierwowzorem, z przekonania o dzielącym je dystansie, który wydaje się nie po przeskoczenia. Sytuacja sceniczna jest nam całkowicie obca, teatr, kreując kolejne iluzoryczne sytuacje, może jedynie przeszkadzać – teatralne zmyślenia są zbyt odległe od codziennego życia, by móc jakkolwiek wpłynąć na praktyczną moralność.

Motyw „zapominania o życiu" wskutek oddziaływania scenicznej hipostazy kryje w sobie jednak znacznie istotniejsze niebezpieczeństwo – na wpół świadome przeczucie tego niebezpieczeństwa jest ośrodkiem całej narracji Rousseau, generuje kolejne jej elementy. Widowisko teatralne, przynależy do sfery pozoru, którą od „naturalnej" sfery uczuć oddziela dystans. Wewnątrz tego ruchu oddzielenia kryje się jednak przeciwstawny mu ruch drastycznego skrócenia dystansu i zatarcia linii podziału: widowisko zagarnia wewnętrzną sferę uczuć wtłaczając ją w ramy sztucznej gry. W teatrze cnotę pokazuje się jako „grę […] dobrą dla zabawiania gawiedzi". Rousseau w istocie najbardziej boi się nie tyle zjawiska teatru-jako-przeciwieństwa-natury, ile zlania się w jedno obu przeciwstawnych elementów, uczynienia natury częścią udawania i pozoru, zniknięcia pierwowzoru, który stanowi kryterium pozwalające nazwać pozór pozorem. W teatrze pozór i fikcja okazują się pierwotne wobec natury, teatr odkrywa ich wspólny mianownik, którym jest samo medium teatralności: gra, fikcja i sztuczność. Teatr, zauważa w pewnym momencie Rousseau, „ma swoją własną moralność"[12]. Czy związane z nią niebezpieczeństwo nie polega na tym, że moralność teatralna udowadnia teatralność wszelkiej moralności? Konwencjonalne uwagi o „brukaniu wyobraźni" czy „upiększaniu występku przez formę", których nie szczędzi czytelnikowi Rousseau ubrany w kostium starożytnego moralisty, zdają się jedynie ukrywać właściwe źródło lęku przed magią teatru.

Charakterystyczna jest w tym kontekście fascynacja *Mizantropem* Moliera. Komedia, zauważa Rousseau, jako „bliższa życiu" jest znacznie groźniejszym typem widowiska niż tragedia, której koturnowość zapewnia bezpieczny dystans. W analizie *Mizantropa* potępienie miesza się z zachwytem. Rousseau usiłuje rozerwać spójność Molierowskiej fikcji i tym samym przezwyciężyć jej „magiczny" wpływ. Wprowadza poprawki, zastanawia się jak zmodyfikować intrygę, by egzystencjalna „prawda" odkryta „we własnym sercu" zaczęła dominować nad fikcją. Zagarnia głównego bohatera, Alcesta, *implicite* identyfikując się z nim. W „poprawionej" w ten sposób postaci „siła cnoty bierze górę nad sztuką pisarza". Zwycięstwo jest jednak pozorne i w końcu Rousseau musi przyznać, że „[t]rudno się rozstawać z tą cudowną sztuką"[13]. To, co wewnętrzne i trwałe w osobowości, siła „pierwowzoru", musi ulec przemocy fikcji. Rousseau, pozostawiając przeciwnika niepokonanego, musi podjąć wyzwanie na innym terenie.

Będzie nim społeczne otoczenie. Teatr jest nieodłącznie związany z miastem. Teatr to lustro, w którym miasto ogląda siebie i schlebia samemu sobie. Obraz miasta, jak zawsze u Rousseau wzorowany na Paryżu i jak zawsze demoniczny, nabiera w *Liście* szczególnej mocy poprzez zestawienie z sielskością prowincji. Propozycja d'Alemberta, by założyć teatr w Genewie, oznacza, że sielska prostota prowincji będzie musiała ustąpić miejsca zepsuciu metropolii. Prowincjusza charakteryzuje „prostota prawdziwego geniuszu", jest on subtelny i bezpretensjonalny". Prowincjusz jest silny siłą owego pierwowzoru „wewnętrznych" uczuć, który trwa w stanie nienaruszonym. Na prowincji nikt się z nikim nie porównuje, nie rywalizuje; nikt „nie żyje na zewnątrz siebie"[14], spojrzenia innych nie naruszają niczyjej integralności. Upadek tej sielskiej krainy, jej degrengolada pod wpływem teatru, której sugestywny obraz maluje Rousseau pod koniec *Listu*, przypomina narodziny cywilizacji z *Rozprawy o nierówności*: maska pojawia się w miejscu twarzy, rozpoczyna się rywalizacja i walka pozorów.

W przeciwieństwie do prowincjusza człowiek miejski jest aktorem – analiza osobowości aktora zawarta w *Liście* to odpowiednio wyjaskrawiony portret człowieka cywilizowanego, który żyje tylko w spojrzeniu innych. Aktor „wyrzeka się rzeczywistości dla pozorów", „kultywuje zawodowo talent oszukiwania ludzi". Przyjmując rolę, staje się innym człowiekiem. Oszustwo polega na pokazaniu maski zamiast swej prawdziwej twarzy. Akcentując przeciwieństwo człowieka miasta i prostego prowincjusza, przeciwieństwo rozwiązłości Paryża i kalwińskiej surowości Genewy, Rousseau stopniowo dochodzi do analizy tego, czym jest pierwowzór, „naturalne uczucie" prowadzące do owych „prawdziwych rozkoszy życia". To kulminacyjny moment całego tekstu, dla którego punktem wyjścia było „wycofanie" się i „wejście w głąb siebie". Rousseau, nie mogąc naruszyć integralności obrazu, „reżimu maski", którego ucieleśnieniem jest teatr i który zdaje się ogarniać całość ludzkiej egzystencji, skupia uwagę na drugim członie relacji i wygłasza pochwałę naturalnych uczuć i zachowań, która przynosi odpowiedź na pytanie o to, czym jest ludzka autentyczność. Ta analiza stanowi powrót do czystości pierwotnego kryterium, zgodnie z którym Rousseau osądza świat teatru oraz opinie na jego temat: „wniknąć we własne serce pod koniec widowiska"[15].

Opisując naturalność, Rousseau pozostaje wierny zarysowanym wcześniej dychotomiom: rozwiązłość/wielkie miasto kontra cnota/prowincja. Naturalność kontra sztuczność i teatralność to kolejny element tego zestawu przeciwieństw. Naturalność

11/ Tamże, s. 356.

12/ Tamże, s. 360.

13/ Tamże, s. 382.

14/ Tamże, s. 405.

15/ Tamże, s. 353.

zrównana zostaje z cnotą i wstrzemięźliwością. W tym momencie Rousseau napotyka na osobliwy problem: czym jest wstyd? Zawsze towarzyszy on cnocie, a więc wszelka próba określenia, czym jest cnota *vel* naturalność, musi wziąć pod uwagę zjawisko wstydu. Rousseau bez wahania opisuje wstyd jako naturalny, ale przynajmniej niektóre z zastosowanych określeń niemal automatycznie podważają tę konkluzję:

> Pożądanie ukryte pod osłoną wstydliwości ma tylko więcej uroku; hamując je, wstydliwość je roznieca: w jej obawach, wybiegach, zastrzeżeniach, nieśmiałych wyznaniach, czułej i naiwnej przekorze lepiej wyraża się to, co ona chce ukryć, niż znalazłoby wyraz; wstydliwość nadaje ceny łaskom, a słodyczy odmowie.[16]

„Wybiegi", „zastrzeżenia", „czuła przekora" – czyż nie jest to właśnie teatralność? Rousseau zaprzecza, jakoby wstyd był społeczną konwencją, drwi ze swoich filozoficznych przeciwników, którzy zgadzają się z takim poglądem („Czy nie jest to śmieszne, że muszę wyjaśniać, dlaczego się wstydzę uczucia naturalnego, jeśli wstyd ten jest nie mniej naturalny niż samo uczucie"[17]), stara się uzasadnić istnienie wstydu jego „funkcjonalnością" w mechanizmie przyrody, przywołuje przykłady zachowań zwierząt. Wrażenie pozostaje jednak wciąż takie samo: sztuczność i maska wdarły się do samego serca naturalności, „przeszkoda" istnieje w samym centrum przejrzystości, o którą Rousseau upominał się już w *Rozprawie o naukach i sztukach*. Przeszkoda ma co prawda jedynie ułatwiać „naturalne" zaspokojenie pożądania, jednak przeciwieństwo naturalności i teatralności okazuje się iluzją, jeśli istnienie tego, co naturalne, zależy od działania, którego pokrewieństwo ze sferą teatralności jest aż nadto widoczne.

Ten ukryty w „naturze" pierwiastek teatru obnaża także iluzoryczność koncepcji ludowego święta jako antyspektaklu, który Rousseau przeciwstawia miejskiemu widowisku. Święto jest rozrywką „z natchnienia natury", umacnia związki między ludźmi w małej społeczności. Nikt tu nie przestaje być sobą prezentując się przed innymi. Rousseau przedstawia opis ludowej uroczystości, w trakcie której następowałoby kojarzenie młodych par:

> Proszę mi powiedzieć, gdzie młodzi kandydaci do małżeństwa mogą godziwiej nabrać do siebie sympatii i spotykać się z większą przyzwoitością i dyskrecją niż na zebraniu towarzyskim podczas którego oczy publiczności, ciągle na nich zwrócone, zmuszają do rezerwy, skromności i uważnej obserwacji siebie? […] Czy można w godziwszy sposób i nie wprowadzając nikogo w błąd, *przynajmniej co do cech zewnętrznych* pokazywać wraz z zaletami swoje ewentualne wady…[18]

Wzajemne odsłanianie odbywa się zatem w obecności widowni, która patrzy, ocenia i czuwa nad całością widowiska. Jej wzrok wymusza określone zachowania, stwarza przestrzeń dla „podobania się". Spontaniczne zachowania raz jeszcze stają się maską, powierzchownością wyreżyserowaną na użytek widza, która podlega w dodatku religijnym nakazom: „Wszakże obowiązek wzajemnej miłości nakazuje podobać się sobie, a osoby cnotliwe i religijne, które pragną się połączyć, powinny zadbać o przygotowanie serc do wzajemnej miłości, którą im Bóg nakazuje"[19]. Poznanie nie daje przejrzystości, twarz, która miała ujawniać wszystko, zaczyna pełnić funkcję zasłony. Teatralność raz jeszcze triumfuje, naturalność okazuje się jej pochodną.

Ten paradoksalny triumf maski w miejscu, gdzie zwyciężyć powinna przejrzystość twarzy odzwierciedlającej naturalny „pierwowzór" ludzkich uczuć, przesądza o wyjątkowej pozycji, jaką *List o widowiskach* zajmuje wśród pism Rousseau. Jak zauważa trafnie Pierre Burgelin, Rousseau będzie odtąd zawsze aspirował do bycia Molierowskim Alcestem, ale w jego wewnętrznym dialogu ostateczne zwycięstwo będzie należało do Filinta. Pisana mniej więcej w tym samym okresie *Nowa Heloiza* doskonale obrazuje to uwikłanie w sprzeczności, dążenie do naturalności, autentyczności, które okazuje się koniec końców triumfem sztuczności i maski. Obraz ogrodu w Clarens przedstawia nieskrępowaną naturę, która jednak trwa tylko dzięki sztucznym zabiegom. Gospodarstwo Wolmara, gdzie wszystkich pracujących łączy owa idealna więź przejrzystości oparte jest w istocie na udawaniu, stanowi idealny spektakl postaci prowadzonych ręką oświeconego władcy[20].

Portret i pamięć, fikcja i ironia

Wyznania są próbą zrekompensowania porażki *Listu o widowiskach*. Ten „portret" (*portrait*) – jak go nazywa Rousseau[21] – namalowany przez człowieka dobrowolnie wybierającego samotność może stać się wizerunkiem doskonale wiernym. Może być ucieczką od „obrazów" (*tableaux*) funkcjonujących jako opinie otoczenia. Fałszywe motywy przypisywane przez nie działaniom Rousseau skłaniają do przedstawienia rzeczywistych „ukrytych motywów" własnego postępowania: „Widzę, że ludzie mi najbliżsi nie znają mnie i wywodzą moje działania, zarówno dobre jak i złe, z zupełnie innych motywów niż te, które je faktycznie wywołały". *Wyznania* mają już do pewnego stopnia cel apologetyczny, powstają w cieniu narastającego powoli przekonania o wrogim spisku. Rousseau nie pragnie jednak przekonywać, nie chce, aby jego dzieło posiadało ową uwodzicielską siłę zewnętrznego uroku.: „Jeśli będę chciał stworzyć dzieło napisane równie starannie jak inne, nie

16/ Tamże, s. 432.

17/ Tamże, s. 434-435.

18/ Tamże, s. 485.

19/ Tamże, s. 485-6.

20// P. Burgelin *La philosophie de l'existence*…, s. 303 i nast.

21 Określenie *Wyznań* jako *portrait* kluczowe dla rozwijanej tu interpretacji pojawia się na początku księgi I, w kilkuzdaniowej apostrofie, której niestety brak w polskim przekładzie książki. Jej pierwsze zdanie brzmi (tłum. za wyd. Pleïade, s. 3): „Oto jedyny portret czlowieka (*portrait d'homme)* – zgodnie z naturą i w całej jej prawdzie – jaki istnieje i będzie prawdopodobnie istniał w przyszłości". Moja próba lektury *Wyznań* wiele zawdzięcza analizom Ann Hartle z jej książki *Modern Self in Rousseau's Confessions*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1983, s. 8 i nast.

odmaluję siebie samego, a jedynie się ubarwię”[22]. W szkicach do *Wyznań* Rousseau surowo osądza wszystkie wcześniejsze „zwierciadła” i portrety w tym *Próby* Montaigne’a. To „chimery”, pokazujące człowieka wyłącznie takim, jakim chciałby być widziany – pisane wśród ludzi i dla ludzi nie mogą być w pełni szczere, mogą być „piękne” (*beaux*), ale nie „wierne” (*ressemblants*)[23].

Aby uniknąć przekleństwa „podobania się” i względu na publiczność, potrzeba nowego stylu czy raczej „anty-stylu”, nowego języka, który mógłby w pełni oddać głos autentycznym uczuciom, zlikwidować zapośredniczenie stwarzające zawsze fałszywe obrazy. Rousseau pragnie pisać bez planu, bez dyscypliny, nie obciążając się całą „machiną pracy pisarskiej”: „Zawsze będę posługiwał się tym [stylem], który mi się nawinie, będę go bez skrupułów zmieniał według nastroju, każdą rzecz wypowiem tak, jak ją odczuwam”[24].

W tym projekcie nowego języka, poprzez który ma się zrealizować „przedsięwzięcie bez precedensu”, jakim są *Wyznania*, tkwi jednak pewna sprzeczność. „Portret” sugeruje równoczesność wielu cech, rozwinięty w przestrzeni obraz duszy, który jednak pozostaje odporny na upływ czasu, funkcjonuje niejako zawieszony w bezczasowości. Z drugiej strony leniwy półautomatyzm spisywania tego, co akurat przychodzi do głowy, stylem „takim, jaki się nawinie”, bez pojęcia całości, sugeruje dzianie się i czasowy rytm.

Tym bardziej, że podobnie jak we wcześniejszej *Rozprawie o nierówności* Rousseau nie interesuje się „faktami”, prawdą traktowaną jako zbiór obiektywnych danych. Jak zauważa w szkicach do *Wyznań* fakty są jedynie „zewnętrznymi oznakami” odsyłającymi do stanów duszy. Rousseau chce opisać „historię duszy”, odkryć „łańcuch sekretnych przyczyn”, które uczyniły charakter pojedynczego człowieka takim, jaki jest. Wnętrze człowieka to chaos różnorakich, często sprzecznych ze sobą uczuć, które można opisać jedynie „stylem nierównym i naturalnym”. Ten styl „sam będzie częścią mojej historii” – słowa i zdania staną się w pełni przezroczyste i nierozerwalnie związane z treścią, którą wyrażają.

Jean Starobinski interpretuje projekt „nowego języka” (odsyłający do odkryć dokonanych w *Szkicu o pochodzeniu języków*) jako „oddanie inicjatywy” samemu językowi, który staje się nieodróżnialny od uczucia i od wyrażającego owo uczucie Ja:

> Język jest bezpośrednio wyrażoną emocją i zamiast być konwencjonalnym narzędziem, które służy ujawnieniu ukrytej rzeczywistości, sam jest objawioną tajemnicą, skrytością, która nagle stała się widoczna. Ponadto ta spontaniczna wierność, łącząca słowo z emocją, jest gwarantem całej reszty; bezpośrednia prawda języka gwarantuje prawdę przeszłości w kształcie, w jakim była przeżywana.

To „prawo autentyczności” sprawia, że realny korelat językowych wywodów przestaje być istotny:

22/ J.J. Rousseau *Ebauches des Confessions*, s. 1154.

23/ J.J. Rousseau *Mon portrait*, w: *Oeuvres completes*, s. 1121.

24/ J.J. Rousseau *Ebauches des Confessions*, s. 1154.

> Nie wymaga ono, aby słowa o d w z o r o w y w a ł y uprzednią rzeczywistość, lecz aby t w o r z y ł y swobodnie i nieprzerwanie własną prawdę. Prawo to zakłada, a nawet rozkazuje, aby pisarz, rezygnując z poszukiwania swego „prawdziwego ja” w zakrzepłej przeszłości, stworzył je, pisząc.

W ten sposób, jak zauważa dalej Starobinski, przeszłość zostaje niejako pochłonięta przez teraźniejszy moment ekspresji, który jest wypowiedzeniem-wyłonieniem się Ja. „Człowiek staje się słowem” poza wszelką zapośredniczającą refleksją, w jedności teraźniejszego momentu: „Albowiem autentyczność jest niczym innym jak szczerością wyzutą z dystansu i bezrefleksyjną, spontanicznością nie podporządkowaną już przedmiotowi, który miałby ją poprzedzać i któremu winna byłaby posłuszeństwo”[25].

Starobinski zaznacza, że ten dyskurs autentyczności jest zarazem „władczy” i „niepewny”, a autentyczność stanowi nieustanne zadanie, które „nigdy nie zostaje ostatecznie spełnione”, jednak te zastrzeżenia wydają się nie do końca zrozumiałe w kontekście dokonanej przez niego interpretacji dyskursu Rousseau, która gładko łączy ze sobą Ja i język. To połączenie jednak rozwiązuje konflikt, który przenika *Wyznania*, uznaje za osiągnięte to, do czego Rousseau bezskutecznie zdąża. Analiza *Wyznań* dokonana przez Paula de Mana na swój sposób pokazuje, że jakiekolwiek „przymierze” między Ja i językiem, które Starobinski odnajduje u Rousseau, jest niemożliwe[26]. Wyniknąć z niego może jedynie bezwzględne podporządkowanie wszystkiego językowej machinie, która sama stwarza fikcję podmiotu i przesądza o tym, że problem „autentyczności” staje się problemem urojonym. Analizy de Mana, choć naznaczone specyficznym dogmatyzmem, doskonale pokazują, do czego może prowadzić przyznanie językowi (s)twórczej mocy.

W istocie *Wyznania* to cały projekt „nowego języka”, nowego dyskursu autentyczności między tym, co przynależy do porządku *portrait*, porządku skończonej całości, której deklarowana „szczerość” narzuca bezczasowy, niezmienny charakter i tym, co czasowe, pojedynczymi przeżyciami i uczuciami, które przychodzą i ujawniają się w języku mającym zawsze charakter czasowości. W praktyce oznacza to (wbrew temu, co twierdzi Starobinski), zwrot ku własnej przeszłości, która jako jedyna może być całością zamkniętą, „portretem” w pełni doskonałym, przestrzenią, która całkowicie zagarnęła w siebie czas. Jak trafnie zauważa Georges Poulet, przeszłość jest tym, ku czemu Rousseau zawsze powraca w swej twórczości, a augustyński problem „upadku w czas” pozostaje kluczowym problemem jego autobiograficznej narracji[27].

25/ J. Starobinski *Jean-Jacques Rousseau…*, s. 236-238.

26/ Por. P. de Man *Alegorie czytania*, przeł. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2004, zwł. s. 332 i nast.

27/ Por. G. Poulet *Rousseau*, przeł. A. Siemek, w: tegoż *Metamorfozy czasu*, PIW, Warszawa 1977, s. 131 i nast.; także A. Hartle *Modern Self…*, s. 72 i nast., gdzie autorka rozwija bezpośrednie paralele między pojmowaniem czasu u Rousseau i Augustyna.

Przeciwieństwo czasu i przestrzeni to przeciwieństwo muzyki i malarstwa. Muzyka, jak twierdzi Rousseau w *Szkicu o pochodzeniu języków*, leży u podłoża wszelkiego „naturalnego" języka wyrażającego uczucia. Określając *Wyznania* jako „portret", Rousseau na użytek publiczności i wygłaszanej w jej kierunku *quasi*-apologii powraca do przełamanego już w *Szkicu* paradygmatu *ut pictura poiesis*, uznając zarazem, że warunkiem zaistnienia pełnego „portretu" jest wierne zapisywanie przeżyć wedle ich rytmu przywodzącego na myśl utwór muzyczny. Rousseau-muzyk pragnie być zarazem malarzem, który we własnym portrecie unieruchomi upływ czasu, zachowując całe jego bogactwo, i przedstawi rzeczywisty obraz Ja niezależny od sytuacyjnych modyfikacji, obraz, w którym sam będzie się mógł odnaleźć i który uczyni owo rozpoznanie jasnym dla publiczności.

Instancją, która może dokonać tego wyjścia poza czas i zarazem odtworzyć przeszły łańcuch „poruszeń duszy", jest wyobraźnia. Podporządkowanie „nowego języka" nakazowi absolutnej szczerości, który Rousseau podkreśla na początku I księgi ostatecznej wersji *Wyznań* („Wyznałem dobre i złe równie szczerze"), oznacza paradoksalnie konieczność dokonania wysiłku wyobraźni, która pozostaje na służbie pamięci. Druga część książki rozpoczyna się od dramatycznej apostrofy, w której mowa jest o „zeszytach pełnych błędów". W rozpoczynającym się zaraz potem wstępie do księgi VII *portrait* ustępuje miejsca *tableau*[28]. Wyobrażeniowa, fantazmatyczna geneza „portretu" ujawnia się w momencie, gdy historia życia przekracza krytyczny próg początku literackiej kariery. Rousseau przyznaje się do pomyłek, „nieścisłości" i przeinaczeń, których w dalszym ciągu „będzie prawdopodobnie jeszcze więcej". Równocześnie dokonuje przeciwstawienia *memoire* i *imagination effarouchée* – pierwsza podsuwa jedynie przedmioty przyjemne, druga odmalowuje „okrutne obrazy przyszłości". Jest to w istocie przedstawienie wieloznaczności pojęcia wyobraźni obecnego w myśli Rousseau: z jednej strony wyobraźnia pozwala uzupełnić luki w pamięci i stworzyć obraz poruszeń duszy zgodnych z „głosem serca", do którego Rousseau nawiązuje w omawianym tu fragmencie; z drugiej strony, wyobraźnia człowieka żyjącego w społeczeństwie niejako przenosi go poza niego samego, każe mu antycypować przyszłe nieistniejące sytuacje i uniemożliwia osiągnięcie wymarzonej jedności samoobecności[29].

Przeciwstawienie „pamięci" i „przerażonej wyobraźni" jest równocześnie przeciwstawieniem dwóch epok życia: szczęśliwej młodości i przeklętego okresu, w którym Rousseau staje się na krótko i niejako wbrew sobie częścią paryskiej socjety. Jeżeli, jak zwraca na to uwagę Pontalis w swej znakomitej przedmowie do *Wyznań*, jaźń ma u Rousseau charakter przestrzeni, która wchłania w siebie kolejne elementy

28/ Tekst wg J.J. Rousseaun *Oeuvres completes*, s. 277: *Quel tableau different j'aurais bientôt à developper!* [„Jakiż odmienny obraz trzeba mi będzie niebawem roztoczyć", tu: *Wyznania*, t. 2, s. 5].

29/ Tę ambiwalencję wyobraźni u Rousseau wnikliwie opisuje M. Eigeldinger *Jean Jacques Rousseau et la realité de l'imaginaire*, Baconniere, Neufchatel 1962, zwł. s. 48 i nast.

rzeczywistych sytuacji[30], to w pierwszej epoce życia ta przestrzeń jest stanem niewinności przypominającym pod pewnymi względami *etat sauvage*, sielankowy „stan dzikości" opisany w *Rozprawie o nierówności*. Dzięki wyobraźni niezmienne „teraz", rozciąga się niemal w nieskończoność, tworząc właściwą przestrzeń dla Ja, które z kolei staje się uchwytne, a jego wierny, niezapośredniczony obraz możliwy do przekazania innym. Żywioł iluzoryczności charakterystyczny dla wyobraźni zostaje tu jednak (pozornie) zneutralizowany poprzez zakorzenienie w pamięci; wyobrażeniowa kreacja opiera się na pewności przeżycia i odwrotnie: pewność wzmacniają fantazmatyczne klisze „natury" z *Rozpraw*, wyidealizowany obraz prowincji z *Listu o widowiskach* itd. To powiązanie sprawia, że postulat szczerości może zostać niejako retrospektywnie spełniony, a iluzja *portrait* skutecznie maskuje zasadnicze pęknięcie.

Zmiana scenerii życia, wejście w świat salonowej gry potęguje działanie niepokojącego pierwiastka, który zakłóca przestrzenną jedność jaźni. Iluzoryczność „portretu" staje się coraz bardziej widoczna, poprzednie zapiski wydają się „zeszytami pełnymi błędów", koleje życia są już teraz „brudnym labiryntem". Jaźń gubi się wśród mnogości własnych sytuacyjnych postaci, jej jedność jest coraz bardziej wątpliwa, w miarę jak oddalenie od szczęśliwej przeszłości osłabia pewność przeżycia, a ciężar walki o uznanie własnych racji i ciągłego samousprawiedliwiania staje się nie do zniesienia. „Nowy język" opisujący konkretne przeżycia przestaje służyć jedności, mnoży hipostazy, które podważają autentyczność przeżywanej samoobecności. Rousseau wciąż deklaruje zaufanie do wewnętrznego głosu, ale „spektakl własnej świadomości" staje się coraz bardziej nieautentyczny, coraz bardziej przypomina spektakle z *Listu o widowiskach*. W XII księdze *Wyznań* zdesperowany Rousseau zapisuje: „Nic nie jest bardziej niepodobne do mnie niż ja sam".

To już zdanie niemal żywcem wyjęte z historii *Kuzynka mistrza Rameau*. Nieco podobnie jak w przypadku *Listu o widowiskach*, narracja Diderota czyni swym ośrodkiem element, który decyduje o wewnętrznym pęknięciu narracji Rousseau. Komentatorzy zwracają uwagę na „muzyczny" charakter *Kuzynka*. Tekst, w którego treści muzyka zajmuje tak istotne miejsce, sam rozwija się niczym utwór: poszczególne tematy pojawiają się i znikają, by po jakimś czasie powrócić w zmienionej formie. Ich wprowadzanie następuje na zasadzie luźnych skojarzeń. Diderot nie szczędzi dysonansów, które pogłębiają wrażenie chaotyczności świata sportretowanego w *Kuzynku*. „Nie ma nic bardziej płaskiego niż szereg doskonałych akordów", stwierdza w pewnym momencie główny bohater, odsłaniając estetyczne założenie kreacji, której sam jest częścią.

30/ J.-B. Pontalis *Preface*, w: J.J. Rousseau *Les Confessions*, Gallimard Paris, 1973, s. 14-15; P. Burgelin (*La philosophie de l'existence*, s. 150 i nast.) pisze o „zasadzie ekspansji", która dla Ja jest koniecznym dopełnieniem „poczucia istnienia"; por. też analogiczne uwagi u Baczki (*Rousseau…*, s. 461 i nast.) i Pouleta (*Rousseau*, s. 148) – ten ostatni zwraca uwagę, że przestrzenność Ja wymusza poniekąd zwrot ku przeszłości jako idealnej przestrzeni.

Kolejne metamorfozy głównego bohatera tworzą rdzeń narracji. Czas i zmiana to żywioł młodego Rameau – „Nikt nie jest bardziej do niego niepodobny niż on sam", zdanie, które Rousseau wypowiada w chwili desperacji, stanowi rację istnienia Rameau. Ten zadziwiający „portret" czyni swym tematem zmienność i niepodobieństwo portretowanej postaci. Diderot swoim zwyczajem pokazuje czytelnikowi pewien oderwany fragment, wycinek społecznej rzeczywistości. Dzięki obecności Rameau staje się on jednak sceną, na której świat wielkiego miasta ogląda swoje własne wielowymiarowe odbicie.

Pantomimiczne fragmenty uzupełniające wypowiedzi bohaterów pogłębiają wrażenie teatralności, fikcyjności tego świata, w którym, jak wielokrotnie stwierdzają protagoniści dialogu, pozór, pozowanie i stwarzanie wrażenia jest jedynym „rzeczywistym" sposobem życia.

W tym świecie Rameau czuje się jak ryba w wodzie. Jest człowiekiem maski, który jednak sam najlepiej potrafi każdego zdemaskować: „Wstrząsa, wzburza, wywołuje pochwały lub nagany; wydobywa prawdę, daje poznać ludzi dobrych i odsłania łotrów". Ten, który wciąż zmienia się w kogoś innego, przywraca swym rozmówcom „część ich naturalnej indywidualności". Dzięki temu „człowiek o zdrowym rozumie słucha i uczy się rozróżniać ludzi"[31]. Ten fragment ujawnia cały późniejszy przebieg dialogu: Rameau, dzięki temu, kim (nie) jest, objawia „prawdę" otaczającego świata. On sam jest lustrem odbijającym wszelkie kształty.

Zarazem obnaża on lustrzaną iluzoryczność własnego i wszelkiego charakteru. Narrator dialogu czuje się zagubiony, próbując rozszyfrować cechy Rameau i przeniknąć kolejne zręcznie nakładane zasłony: „Cóż to ma znaczyć? Czy to ironia, czy prawda? […] Przyznaję, że nie mogę odgadnąć, czy w dobrej pan mówi wierze, czy złośliwie. Jestem człowiek prosty. Bądź łaskaw mówić ze mną zwyczajnie i zaniechać tego sposobu…"[32]. Stara się sprowadzić osobę Rameau do znanych sobie kategorii, „rozpisać" ją na bezpieczną opozycję pozorne zewnętrze-prawdziwe wnętrze, zharmonizować porządek epistemologiczny z porządkiem etycznym. To jednak nie udaje się – Rameau stwierdza:

> Niech mnie diabli porwą, jeśli wiem, czym w gruncie rzeczy jestem. Na ogół mam umysł obracający się jak kula, a charakter giętki jak łoza. Nie jestem nigdy fałszywy, jeśli korzystnym mi jest być szczerym, nigdy szczery, gdy z pożytkiem mi jest być fałszywym.[33]

Rameau zręcznie wymyka się wszelkim nakładanym z góry kategoriom, ujawniając przy okazji chwiejność dychotomii wnętrze-zewnętrze. W jaki sposób to wymykanie się wszelkim kategoriom ma ujawniać „prawdę"? Czy „prawdą" nie jest w takim razie ostateczny triumf pozoru, który wchłania w siebie wszystko

31/ D. Diderot *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, PIW, Warszawa 1979 s. 7. (wszystkie kolejne cytaty według tego wydania).

32/ Tamże, s. 88.

33/ Tamże, s. 90-93.

i odnosi się już tylko sam do siebie, tworząc złudzenie „rzeczywistości", „natury" i „wnętrza"? To niebezpieczne zachwianie stabilnego podziału uwidacznia się w narracji dialogu wielokrotnie. Rameau mówi o swej „godności", ale jego wywód kończy się pantomimicznym spektaklem, w którym owa „godność" zostaje rozpisana na kolejne aktorskie pozy. Jacques Chouillet zauważa, że ironia i wrażenie chaosu w *Kuzynku* powstaje w znacznej mierze na skutek niczym nie zapośredniczonego zderzenia odmiennych znaczeń tych samych moralnych terminów, obok „godności" są to także: „szczerość", „uczciwość", „geniusz" itd. – którymi operują obaj rozmówcy[34]. Rozmówca będący *alter ego* autora, stara się po sokratejsku wybrnąć z tego *qui pro quo*, jednak okazuje się bezradny wobec uderzająco trafnych niekiedy spostrzeżeń swego przeciwnika**.** Jedną z prób wybrnięcia jest usiłowanie, by zepchnąć Rameau do sfery czystej estetyki, poprzez oddzielenie dyskusji o muzyce od dyskusji o moralności. Następuje to tuż po kulminacyjnym momencie dialogu, czyli opowieści o „renegacie z Awinionu", w której dokonywana przez Rameau apologia dwulicowości i maski zmienia się w trudną już do zniesienia apologię oszustwa, okrucieństwa i zbrodni. Goethe w swym komentarzu do *Kuzynka* postrzegał to przejście na poziom estetyki jako faktyczny triumf swego rodzaju „estetycznej moralności", próbę „zbawienia" kuzynka poprzez estetykę, której nadaje się *quasi*-moralny status, ale w samej narracji wydaje się to raczej rozpaczliwą próbą osłonięcia zagrożonego terytorium, która zresztą także nie udaje się. Rameau stwierdza: „Mimo to zajmuję niskie miejsce w muzyce, wysokie zaś w moralności"[35]. Ta groteskowa niemal deklaracja moralnej wyższości uniemożliwia oskarżenie Rameau o zwykły cynizm i rozwiązanie w ten sposób paradoksu, który tworzy jego postać. Zamieszanie trwa nadal, nie rozwiązuje go nawet dokonane *explicite* przeniesienie odpowiedzialności za postawę Rameau na społeczny system „przybierania pozycji" czy opowieść o rodzinnym nieszczęściu kuzynka – jego zmarła żona okazuje się jedynie narzędziem zdobywania fortuny. Dialog kończy się (choć zapewne lepsze byłoby określenie „zanika") deklaracją paradoksalnej „autentyczności" kuzynka: „nieprawdaż, że jestem zawsze ten sam?". Retoryczne pytanie Rameau potwierdza jego tożsamość bez tożsamości, która parodiuje poniekąd rozterki Rousseau związane z wyraźnie odczuwaną klęską projektu *Wyznań*.

Tytułowy bohater *Kuzynka* pozostawia czytelnika, podobnie jak i swego rozmówcę, *Moi*, w stanie jeszcze głębszego moralno-estetycznego pomieszania niż nie szczędząca intymnych szczegółów autobiograficzna narracja *Wyznań*. Podobnie jak w tej ostatniej nie ma tu definitywnego punktu dojścia, artykulacji, która pozwoliłaby dokonać ostatecznego rozpoznania i osiągnąć stan pewności. Narracja nie zmierza ku ideałowi estetycznej emancypacji, jak chciał ją widzieć w swoim komentarzu jeden z jej pierwszych entuzjastów, Goethe. Negatywna siła bohatera nie jest też uniwersalną negatywnością „ducha, który wyobcował się od samego

34/ J. Chouillet *La Formation des idées esthetiques de Diderot*, A. Colin, Paris 1973, s. 526 i nast.

35/ D. Diderot *Kuzynek…*, s.147.

siebie" w drodze ku wyższej jedności, którą to funkcję przyznaje mu Hegel. Jej kształt przypomina raczej ironię, tak jak rozumieli ją Friedrich Schlegel czy znacznie później Charles Baudelaire, ironię jako nieskończony ruch, który nigdy nie dochodzi do żadnego stałego punktu. Właśnie esej Baudelaire'a poświęcony analizie komiczności w sztuce wraz z komentarzem Paula de Mana może być tu użytecznym narzędziem interpretacji[36].

Baudelaire używa przykładu pantomimy, by pokazać, na czym polega najwyższy stopień komiczności nazywany tu „komicznością absolutną": „Pantomima oczyszcza komedię; jest jej kwintesencją; jest żywiołem czystego komizmu, wydestylowanego i skondensowanego"[37]. Warunkiem zaistnienia sytuacji komicznej jest zaburzenie naturalnej „empirycznej" postawy wobec świata lub, jak określa to de Man, „upadek Ja empirycznego", to Ja, którego pozycja była dotąd nienaruszalna i ściśle podmiotowa (w sensie obserwacji i urzeczowienia otaczającego świata), samo staje się przedmiotem, rzeczą i zabawką włączoną w ruch ironii. Ironia, Baudelaire'owski, „komizm absolutny" wytwarza dystans wobec upadłego Ja poprzez ustanowienie nowego Ja, dla którego właściwym miejscem jest tekst, obszar fikcji. Pantomima posługuje się hiperbolą, a zatem dystans oddzielający oba poziomy Ja okazuje się w niej najbardziej radykalny. Ironia, kreując ów dystans, pokazuje, że naturalna postawa wobec świata jest rodzajem złudzenia czy mistyfikacji, w której nieustannie uczestniczymy:

> Język ironiczny rozkłada podmiot na Ja empiryczne, które żyje w stanie nieautentyczności oraz na inne Ja, które istnieje tylko w postaci języka zatwierdzającego wiedzę o tejże nieautentyczności. Co jednak wcale nie zmienia go w jakiś język autentyczny, gdyż znać autentyczność nie jest wcale tym samym, co autentycznym być.[38]

Nie sposób w tym opisie nie odnaleźć cech Diderotowskiego kuzynka. Rameau rozbija to, co w społeczeństwie wydaje się postawą naturalną. Sam będąc jedynie zlepkiem póz, doprowadza do upadku świat pozoru. „Prawda", o której wspomina Diderot na samym początku dialogu, prawda ukazywana przez kuzynka pozostaje zawsze w medium nieautentyczności, którego szczególnym przypadkiem jest hiperboliczna pantomima. Baudelaire zauważa, że „komizm absolutny" wprowadza widza w stan „oszołomienia", w którym najdoskonalej realizuje się wspomniane wyżej podwojenie Ja. W *Kuzynku* narrator *Moi*, obserwując Rameau, niejednokrotnie popada w tego rodzaju stan, poddaje się jego negującej argumentacji, zaczyna niemal wspomagać nihilistyczne zapędy kuzynka. Próbą opanowania sytuacji jest odwołanie się *Moi* do figury stoickiego mędrca, którą jednak Rameau odrzuca jako

36/ Ch. Baudelaire *O istocie śmiechu i ogólnej komiczności w sztukach plastycznych*, przeł. M. Bieńczyk, „Literatura na Świecie" 1999 nr 10-11, s. 170-189; komentarz de Mana w drugiej części jego *Retoryki czasowości*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie" 1999 nr 10-11, s. 216 i nast.

37/ Ch. Baudelaire *o istocie śmiechu*…, s. 185.

38/ De Man *Retoryka czasowości,* s. 223.

kolejny źle dopasowany kostium. Ta sama figura mędrca pojawia się u Baudelaire'a: „Mędrzec to znaczy ten, kto jest ożywiony duchem Pana, ten, kto praktykuje boskie reguły, nie śmieje się, nie oddaje się śmiechowi bez drżenia. Mędrzec lęka się śmiechu, tak jak lęka się światowego spektaklu, pożądliwości"[39].

Rameau odrzuca postawę mędrca, sam jest żywym spektaklem, w jego osobie spektakl dociera do swych granic i zarazem okazuje się wszechogarniający. Demoniczna siła ironii w *Kuzynku* polega ostatecznie na tym, że ironiczne podwojenie okazuje się tu podwojeniem wewnątrz samej fikcji; granica między empirią a językiem, na którą de Man kładzie (przesadny, jak się wydaje) nacisk, przestaje być granicą – Ja empiryczne odsłania swój już zawsze fikcyjny charakter. Mędrzec „lęka się" spektaklu, ponieważ on sam w najgłębszej istocie swego Ja okazuje się tylko jego częścią.

Rousseau, wróg spektaklu, unika ironii i rozbudowuje swe narcystyczne *residuum*, swoistą wersję stoickiej *ataraxia* mędrca. Porzuca nadzieję na możliwość komunikacji z innymi i wkracza w ściśle intymny krąg, w „krainę chimer", gdzie subiektywność jest już postawiona jedynie wobec samej siebie. *Przechadzki samotnego marzyciela* to w zamierzeniu dziennik własnej samotności spisywany już wyłącznie dla siebie samego, bez względu na publiczność – w tym kontekście Rousseau raz jeszcze dystansuje się od Montaigne'a. Samotny wędrowiec chce spisywać swoje „czarowne myśli", aby móc później cieszyć się zarówno nimi samymi, jak i zapamiętanym momentem ich spisywania. Spisywanie, uwiecznianie poprzez znaki ma być zatem bezpośrednio powiązane z przeżywaniem, znacznie ściślej, niż miało to miejsce w *Wyznaniach*. Gwarancją tego jest rezygnacja z komunikacji, której przekleństwa Rousseau niejednokrotnie wspomina w *Przechadzkach*. Znak nieobarczony funkcją przekazywania treści innym traci swój nieautentyczny, estetyczny wymiar i wyraża świeżość kryjącego się za nim przeżycia.

To umożliwi w końcu pełną realizację postulatu „nowego języka", utrwalającego czasowy przepływ przeżyć i zarazem łączącego je w bezczasową ekstazę „poczucia istnienia", prawdziwej samoobecności i związanej z nią *jouissance de soi-même*. *Przechadzki* mają być dalszym ciągiem *Wyznań*. Wszystkie warunki zewnętrzne sprzyjają temu harmonijnemu połączeniu przeciwieństw: z jednej strony Rousseau jest oddzielony od wszystkich, „spokojny na dnie otchłani […] nieczuły jak sam Bóg"[40]; z drugiej zaś żyje w zgodzie z leniwym rytmem natury, pozbywa się znienawidzonych obowiązków, odbywa przechadzki, których jednostajny, niczym niezakłócony rytm umożliwia pełniejsze przeżywanie samego siebie. Jego wyobraźnia osłabła i nie wprowadza już elementów zakłócających swobodne rejestrowanie biegu przeżyć; stała się posłusznym narzędziem pamięci dokonującym jedynie koniecznego łączenia określonych wymiarów czasu. Wyobraźnia, choć powiązana z czasem, znajduje się poza nim, swobodnie nad nim panuje i wyzwala z niego

39/ Ch. Baudelaire *O istocie śmiechu*…, s. 172.

40/ J.J. Rousseau *Przechadzki*…, s. 30.

przestrzeń Ja, które może dzięki temu zagłębić się w samym sobie, nie tracąc jednak kontaktu z realnym przeżyciem.

Rousseau pogodzony ze swoim losem jest już „niczym" dla ludzi. Związek między *Przechadzkami* a *Wyznaniami* byłby zatem jedynie związkiem poprzez samą zasadę szczerości. Jednak związek ten wkrótce ujawnia swój niejako kompulsywny charakter: w czwartej przechadzce Rousseau powraca do epizodu z kradzieżą wstążki opisanego w *Wyznaniach*: oskarżony w obecności wszystkich domowników zrzucił fałszywie winę na służącą Marion. Wydarzenie z odległej przeszłości wciąż nie daje mu spokoju, mimo że poświęcony mu fragment w II księdze *Wyznań* usprawiedliwiający własne postępowanie zakończył stanowczym stwierdzeniem: „Biedna Marion znalazła w świecie tylu mścicieli, iż mimo ogromu mej winy nie lękam się, abym ciężar tego błędu miał z sobą ponieść do grobu. Oto co miałem do powiedzenie w tym przedmiocie. Niechaj mi będzie wolno nie wracać do niego więcej"[41]. By ostatecznie pozbyć się wyrzutów sumienia, Rousseau wyprowadza na drodze nie do końca jasnych rozróżnień (prawda moralna kontra prawda faktyczna itp.) pojęcie „fikcji". Fikcja to nieprawda nie będąca kłamstwem w sensie moralnym, czyli wypowiadana bez intencji wprowadzenia kogoś w błąd, w przypływie „słabości lub fałszywego wstydu"[42]. Rousseau przyznaje, że musiał uciekać się do tak rozumianych „fikcji" nie tylko w chwili, gdy został przyłapany na kradzieży, ale i niejednokrotnie w trakcie spisywania *Wyznań*. Nie czyni go to jednak kłamcą ani nie przekreśla wartości dokonanej wcześniej spowiedzi: prawda moralna była ważniejsza od okazjonalnych zmyśleń; te zmyślenia także w jakiś sposób przyczyniają się ukazania owej prawdy: ujawniają jego temperament i charakter, jego czysto ludzką słabość i wrażliwość.

> Z wszystkich tych rozważań wynika, że ślub prawdomówności, jaki złożyłem, ma swoją podstawę raczej w uczuciach prawości i słuszności niż w konkretnych faktach i że w praktyce kierowałem się bardziej moralnymi wskazaniami sumienia niż abstrakcyjnymi pojęciami prawdy i fałszu. Często opowiadałem bajki, ale bardzo rzadko kłamałem. […] I, wydaje mi się, jedynie tak pojęta prawda jest cnotą. Pod każdym innym względem jest ona dla nas wartością metafizyczną, z której nie wynika ani dobro ani zło.[43]

Cały wywód poświęcony „fikcji" może jednak wydać się co najmniej niepokojący. Rousseau, starając się uczynić fikcję elementem „prawdy", może częściowo uratować *Wyznania* przed zarzutem kłamstwa, ale zarazem niemal bezwiednie podważa podstawowe pryncypium szczerości wprowadzone w *Wyznaniach* i kilkakrotnie powtarzane w *Przechadzkach*. Fikcja jest elementem rozsadzającym cały ustanowiony porządek epistemologicznych rozróżnień, będących dla Rousseau także rozróżnieniami moralnymi. Jeśli w przekazywaniu „prawdy" uczestniczy fikcja

41/ J.J. Rousseau *Wyznania*, s. 160 (przekład nieco zmodyfikowany – M.W.).

42/ J.J. Rousseau *Przechadzki…*, s. 74; w cytowanym polskim przekładzie *fiction* tłumaczone jest jako „zmyślenie".

43/ Tamże, s. 85.

jako element pośredniczący, jedność i przejrzystość samego siebie zostaje utracona. Wątpliwy sposób usprawiedliwiania zakończonego klęską projektu *Wyznań* podważa intencje całego przedsięwzięcia *Przechadzek*[44]. Czy może istnieć jakaś gwarancja szczerego wypowiedzenia samego siebie wobec samego siebie?

Fikcja, jak przyznaje sam Rousseau, pojawia się w trakcie publicznej rozmowy, gdy problem *paraître* i lęk przed nieautentycznością występują w całej pełni. Konwersacja, subtelna gra masek będąca dla Rousseau torturą, niemal „automatycznie" zmusza do ucieczki w fikcję. Ta „machinalność", która objawiła się już przy okazji sprawy Marion i kradzieży wstążki, pozostaje w dziwnej zbieżności z „machinalnością" *rêveries*, ich rytmem wyznaczanym przez leniwe tempo wędrówek. Na początku *Szóstej przechadzki* Rousseau zwraca uwagę, że każdy „machinalny" ruch ma swą głęboką przyczynę „w naszym sercu"[45]. Jeśli zatem „serce" Rousseau w takim samym stopniu, w ten sam sposób, zdolne jest tworzyć „fikcje" jak i rzeczywiste poczucie samego siebie, jak odróżnić te dwa zjawiska? Czy „rzeczywista" samoobecność jest możliwa? Być może jest ona tylko jeszcze jednym sztucznym produktem wyobraźni, „chimerą" i fantazmatem, a doświadczanie obecności samego siebie jest tylko kolejną grą masek.

Ratunkiem okazuje się paradoksalna ucieczka w zewnętrzność. Ostatecznie tylko tam Rousseau może uzyskać gwarancję „rzeczywistego" charakteru *sentiment de l'existence*. Narcyzm Rousseau, tak często wskazywany przez współczesnych komentatorów (Starobinski, Burgelin), ukazuje tu swoją drugą stronę. W trakcie „ekstazy" opisanej w *Piątej przechadzce* samotny wędrowiec leżący na dnie swojej łódki czuje się „niczym Bóg", przeżywa jedynie „samego siebie i swoją egzystencję". Odnajduje tu „silne oparcie", pozycję gwarantującą szczęście, którego nie mogą zapewnić ulotne chwile przyjemności przeżywane na co dzień. Na tej solidnej podstawie dusza nie musi ani „przywoływać przeszłości" ani „wybiegać w przeszłość". Jest on zarazem oparciem dla wewnętrznego głosu, bezczasowego *dictamen de la conscience*, gwarancją jego „szczerości" i prawdziwości, a więc, w ostatecznej instancji, legitymizacją całego przedsięwzięcia Rousseau. *Przechadzki* można postrzegać nie tylko jako ostatnią próbę artykulacji samego siebie, ale i uzasadnienie poprzednich prób.

W tym kluczowym momencie świadomość okazuje się jednak wyłącznie „powierzchnią" w dosłownym tego słowa znaczeniu. *Residuum* Ja rzekomo wolne od wszelkich wpływów z zewnątrz, które samo dla siebie jest przedmiotem *jouissance*, okazuje się uzależnione od banalnego fundamentu zewnętrznych sensualnych doznań. Przepływ wody, jej szum wytwarzają ruch *reveries*: „Trzeba odpowiednich skłonności tego, kto doznaje tych uczuć i sprzyjających okoliczności zewnętrz-

44/ W istocie stanowi też retrospektywne potwierdzenie nieautentyczności *Wyznań* jako *portrait* – „portret" w jego całości zakładającej równoczesną obecność wszystkich cech okazuje się właśnie tworem z poziomu „fikcji" – por. A. Hartle *Modern Self…*, s. 18-21.

45/ Tamże, s. 98.

nych. Nie jest potrzebny ani zupełny spoczynek, ani zbytnie ożywienie, lecz ruch jednostajny i miarowy, bez wstrząsów i przerw”[46]. Doznania najprostsze, ściśle zewnętrzne i niezależne wobec Ja okazują się istotną podstawą tego, co najbardziej wewnętrzne i „autentyczne”. Znaczą one przepływ czasu, który wytwarza przestrzeń dla Ja i jego „poczucia istnienia”. To ostatnie okazuje się więc z konieczności sumą momentów, zaś Ja musi powrócić do swego usytuowania w niepochwytnym momencie „teraz”. Wracamy tym samym do Augustyńskiego problemu czasu. Bezczasowa w zamierzeniu i „boska” *jouissance* pozostaje na łasce zmysłowej percepcji i wyznaczanego przez nią przepływu czasu.

Autentyczność Ja poszukiwana uporczywie w kolejnych artykulacjach koniec końców okazuje się zatem uwięziona w alternatywie: sztuczność fikcji i fantazmatu oparta na iluzji bezczasowości kontra prymitywna zewnętrzność bodźców zmysłowych. Rousseau w ostatecznej instancji zdaje sobie sprawę, że „fikcja” wprowadzona w przestrzeń przeżycia zdolna jest pochłonąć je w całości. Nazbyt uproszczone są interpretacje czyniące „samotnego marzyciela” tylko uciekinierem w „krainę chimer”, w której kontakt z „rzeczywistością” jest minimalny. Rousseau poszukuje dla autentyczności „poczucia istnienia”, podstawy w „realnym” przeżyciu, które jednak można byłoby wyrwać z nieubłaganego strumienia czasu, strumienia wrażeń z konieczności ulotnych i nietrwałych, w których Ja nie może odnaleźć samego siebie. To poszukiwanie podstawy kończy się jednak roztopieniem Ja w potoku zewnętrznych wrażeń, w prawdziwym „systemie natury”. „Naturalistyczny empiryzm”[47] pochłania to, co miało stać się residuum czystej subiektywności.

Przechadzki samotnego marzyciela, najbardziej „do wewnątrz” skierowany utwór Rousseau, skupia jak w soczewce wszystkie sprzeczności, stanowi ich podsumowanie i zarazem świadectwo klęski projektu zakorzenienia subiektywności w czymś, co byłoby sferą pośrednią między bezrefleksyjnym empiryzmem „człowieka natury”, a zdegradowanym światem człowieka cywilizowanego, którego krytyka stanowi dla Rousseau punkt wyjścia. Romantycy skonstatują tę klęskę. Shelley, uważny czytelnik *Przechadzek* przedstawia to z niezwykłą trafnością – w gorzkim i ironicznym *Triumfie życia* Rousseau-poeta, pokonany i złamany, upodabnia się do starego korzenia drzewa: „That what I thought was an old root which grew / To strange distorsions out of the hillside / Was indeed one of those deluded crew”[48]. Ich odpowiedź na nią to próba stworzenia nowego modelu autentyczności bardziej problematycznej, jakby wewnętrznie pękniętej, ale przez to i bardziej dynamicznej, otwartej na ironię Diderotowskego *Kuzynka*, oswajającej dramatyczne zerwanie z przednowoczesną harmonią „natury”.

46/ Tamże, s. 97.

47/ Wyrażenie Paula de Mana z jego *The Gauss Seminar 1967*, w: tegoż *Romaticism and Contemporary Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 38.

48/ Cyt. za *The Complete Poetical Works of Percy Shelley*, Houghton & Mifflin, New York 1901, s. 474.

Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Język przestrzeni u Heideggera (cz. II)
Droga

Heidegger odwołuje się często do metafor przestrzennych. Do najważniejszych należą mówienie o byciu jako prześwicie oraz o myśleniu jako drodze. W niniejszym fragmencie zajmujemy się porównaniem myśli do drogi leśnej lub polnej.

Pojęcie drogi występuje z dużą częstotliwością w późnych tekstach Heideggera. Są tam „drogi leśne", „znaki drogi", „drogi polne", „rozmowy na polnej drodze", „drogi okrężne", jest przebywanie „w drodze". Większość tych odesłań do drogi pojawia się w kontekście myślenia o myśleniu lub nawet samego tylko zbliżania się w myśleniu do jakiejś sprawy, nad którą właśnie się myśli. Obraz drogi ma pokazać pewne cechy myślenia, te które droga może przypominać. Najogólniej rzecz biorąc, można powiedzieć, że droga występuje jako obraz myślenia, który uwydatnia jego niepełność, czyli brak ostatecznej konkluzji. Wskazuje też na trudność samego określenia tematu myśli (czyli jej początku), tematu, który dopiero poprzez różnorodne próby rozmyślania daje się wyjaśnić i określić, a który nie może być z góry przyjęty jako jasne i proste zadanie, podobnie jak i żaden określony wynik nie może być oczekiwany. To odwołanie do drogi jest u Heideggera bardzo specyficzne i niepodobne do wielu potocznych przenośni: nie jest ani wyobrażeniem podróży, ani nawet wędrówki, nie przedstawia zmiany miejsca, ani zmęczenia drogą, nie zawiera miary odległości. Zachowuje natomiast z obrazu drogi jej niepewność, związane z nią dążenie ku czemuś nieznanemu. Przypomina się tu przede wszystkim zdanie z *Fausta*: „W dążeniach swoich musi błądzić człowiek". Niewątpliwie bowiem właśnie błądzenie staje się pozytywną właściwością myśli obrazowanej jako droga.

Nie chodzi zresztą w metaforyce Heideggerowskiej o jakąkolwiek drogę, lecz wyłącznie o drogę leśną lub polną. Nie jest to magistrala kolejowa ani nowoczesna

autostrada będąca drogą szybkiego ruchu, najlepiej i w najkrótszy sposób łączącą dwa punkty na mapie i mającą wyraźny punkt wyjścia i punkt dojścia. Nie jest to nawet dobrze ubity trakt epoki powozów konnych. Cechą tych wszystkich rodzajów dróg jest zawsze punkt wyjścia i dojścia, drogi te zawsze prowadzą dokądś, ku czemuś określonemu, a jasny początek i koniec są niezbędnymi cechami tego, by droga była drogą. Celowość i mierzalność charakteryzuje te drogi. Natomiast Heideggerowskie drogi są odmienne. Przymiotniki „polna", „leśna" używane przez Heideggera oddają nie tylko jego niechęć do nowoczesnej techniki i zamiłowanie do rustykalnej scenerii, lecz przywołują pewne określone cechy takich właśnie, a nie innych dróg. Przenośnia odwołuje się do pewnego wyraźnego rodzaju drogi, a nie do drogi w ogóle. Nie idzie w niej po prostu o to, że myślenie można przyrównać do bycia w ruchu na drodze lub że prowadzi ono zawsze od… do. Innymi słowy, nie o najogólniejszy sens drogi chodzi, nie o „znalezienie drogi dokądś", ani o jej przebycie, ani nawet o myślenie jako stałe przebywanie „w drodze" jako w ruchu i zmienności. Heideggerowski obraz drogi nie odsyła nas do zmienności wędrowania czy podróżowania. „Droga leśna" i „droga polna" to przede wszystkim ścieżki niemające wyraźnego ani jasnego celu czy kierunku, są to drogi stale gubiące się, a mimo to niegrożące całkowitym zagubieniem. Są to przede wszystkim „drogi donikąd", nie w tym sensie, że wyklucza się możliwość osiągnięcia na nich czegoś, lecz przede wszystkim w tym, że nie wiadomo dokładnie, dokąd prowadzą, pełne są niespodzianek i wykluczają oczekiwanie jakiegoś określonego wyniku kroczenia po nich. Zobrazowanie myślenia jako drogi leśnej wskazuje, że nie jest ono śmiałym kroczeniem od jednej „racji" ku dalszej „racji". Drogi leśne przypominać mogą raczej drogi błędnych rycerzy, choć tego porównania sam Heidegger nie używa. Są to drogi, po których się bardziej błądzi, niż przybija się do celu. Co więcej, takiego celu nie ma lub raczej celem jest samo przebywanie na nich, samo po nich błądzenie. Błądzenie staje się wartością samodzielną, niepodporządkowaną instrumentalnie jakiejś innej ostatecznej wartości. Wędrowanie po drogach leśnych i polnych jest niewątpliwie stałym błądzeniem, zarazem jednak nie gubi się ono nigdy całkowicie, bo każde obejście, zmiana kierunku i wydeptanie nowej drogi są w tym wędrowaniu owocne. Każda nowa, jeszcze nieprzebyta droga leśna może zaowocować odnalezieniem jeszcze jednej nowej polanki, kolejnego prześwitu, w którym błyszczy prawda. Drogi leśne są jedynymi drogami odnajdywania prześwitów, czyli miejsc w lesie, gdzie przerzedzone drzewa wpuszczają nieco więcej światła. Nie jest więc zwykłą donkiszoterią chodzenie drogami leśnymi i polnymi. Drwale i leśnicy – mieszkańcy lasu – znają te drogi. Myśliciele zdają sobie sprawę z tego, czym jest niepewna przygoda myśli; zapuszczają się do lasu, rozumiejąc naturę swego wędrowania po ścieżkach niepewności, co ludziom czynu, kierującym się miarą minimalizacji ryzyka, wydaje się niepoważnym szaleństwem. Jednakże spór o Don Kichota pozostaje nadal nierozstrzygnięty: szaleniec czy bohater? Podobnie nierozstrzygalny jest spór między filozofią a naukami. Chodzenie ścieżkami lasu jest porzuceniem dobrze ubitego traktu poznania naukowego. Poznanie naukowe zaś, stąpając wśród stale obecnej doraźnej jasności,

stara się zapomnieć o zasadniczej ciemności otaczającej tę oświetloną sztucznie drogę, chce być samym światłem. Za tę jasność płaci jednak zawężeniem, a uciekając od ciemności porzuca próby jej rozjaśniania. Ścieżki leśne, choć niepewne i pełne błądzeń, choć zagubione w ciemnościach lasu, trafiać mogą na miejsca rozwidnienia ciemności, na prześwity, które nigdy nie staną się dostępne nauce.

Różnica między błędem a wynikiem na leśnej drodze zaciera się, w stałym błądzeniu wszystko może stać się owocne, naprowadzające nagle na prześwit i tego z góry nie da się przewidzieć. Czy jednak też wszystko to nie może stać się jedynie iluzją wraz ze ścieżką samą, czyli czy nie może się okazać, że sama droga leśna jest tylko złudzeniem drogi i że raczej w ogóle nie należało na nią wchodzić ani traktować jej jako drogę, nawet jako drogę donikąd? O tym Heidegger nie mówi, raczej zwyczajnie zakłada niezbędność wydeptywania ścieżek leśnych, bez gotowości zwątpienia w nie. Leśnicy znają drogi leśne. Myśliciele znać więc muszą meandry myśli, poprzez które się ona formuje. Z całą pewnością można tylko powiedzieć, że bez dróg leśnych po prostu nie ma myślenia, a człowiek przestaje być bytem myślącym. Tylko tyle. Nie ma bowiem żadnej innej niż myślenie potrzeby chodzenia po leśnych czy polnych drogach. Skądinąd jednak wiadomo, że człowiek niezdolny do „zamieszkiwania w pobliżu bycia" poprzez myślenie, traci swe człowieczeństwo. Drogi leśne okazują się więc niezbędne dla człowieka, który chce być sobą. *Ratio* drogi leśnej jest istotą człowieka.

Do natury dróg lasu należy nie tylko ich niepewność, lecz także ich wielość. Nie ma jednej właściwej. Co więcej, z góry nikt ich nie zna, nie są dane *a priori*, konstytuują się w chodzeniu nimi, w ich wydeptywaniu. Gdy chcemy jakąś zbyt zużytą ominąć, szukamy innej. Każda z nich jest próbą pewnego namysłu nad jakąś rzeczą, nad jakąś zagadką. Jednakże już samo zadanie pytania pokazuje się jako droga – potrzeba odbyć drogę ku pytaniu, odnaleźć właściwie sformułowany temat myślenia. Myślenie będące chodzeniem po drodze leśnej samo zaczyna się drogą do określenia swego tematu. Czasem długa droga jest potrzebna, by rozumieć zagadkę: zadać pytanie i wejść na drogę namysłu. Wtedy otwiera się wielość już wydeptanych dróg leśnych, ścieżek gdzieś się zaczynających i gubiących się, a jeśli chce się je ominąć, trzeba wśród nich wydeptywać nowe. Nowe, które nadal będą drogami leśnymi, chwilowymi próbami błądzącego namysłu. Droga jednak nie powstanie, jeśli nikt jej nie wydepcze i nie dorzuci do poprzednich, które ominął. A w lesie pozbawionym ścieżek miejsca prześwitu stają się niedostępne.

Gdy zagadka niepokoi i nie znajduje się żadnego wyjścia, wtedy pomaga wiejska droga, ścieżka niepewnie prowadząca przez pola, na której krok myślenia jest jak krok wieśniaka. Nieśpieszny i uważny. Nie jest to krok przechodnia szybko zmierzającego do celu.

W swej rozbudowanej metaforyce drogi Heidegger nie tylko samo myślenie jako takie chce scharakteryzować jako pozbawione pewności błądzenie, wyodrębniając je tym samym jasno od poznania naukowego, lecz także ukazuje wyraźnie sens własnych prac. Są one jedynie jakby krokami na drodze leśnej lub polnej. Tak się dzieje, gdy zbiór artykułów otrzymuje tytuł „drogi leśne" lub gdy *Bycie i czas*

zostaje wymienione jako fragment własnych leśnych dróg myślenia. Jest to więc zarazem wyraźna wskazówka, w jaki sposób czytać Heideggera i czego tam oczekiwać: prześwitów, a nie systemu.

Koncepcja myślenia jako drogi leśnej nie jest zatem tylko literackim ozdobnikiem, lecz ma zasadniczy sens filozoficzny, stanowiąc tym samym poważny przyczynek do kwestii rozumu rozważanej przez filozofię w ciągu całych jej dziejów. Przede wszystkim zaś, myślenie pojmowane jako przebywanie na leśnej drodze pozostaje w bezpośrednim związku z analizowaną powyżej koncepcją prawdy jako zdarzenia prześwitu. Prawda, będąc miejscem chwilowej nieskrytości wśród ciemności otaczającego lasu, wymaga innej koncepcji rozumu (myślenia) niż subiektywistyczno-racjonalistyczna. Prawda jest nie tylko rzeczą myślenia. Myślenie jest zdolne sięgać prawdy, bowiem byciu przysługuje obok skrytości nieskrytość. Sens prawdy i sens rozumu idą w parze. Odrzucając adekwatność i pewność jako pojęcia wystarczające dla zrozumienia sensu prawdy, Heidegger stawia zarazem nowy krok na drodze interpretacji rozumu. Zadaniem myślenia przestaje być tworzenie systematycznie rozbudowywanych konstruktów rozumu, myślenie nie jest kroczeniem po jasnej i pewnej drodze poznania, na której następuje stała kumulacja wedle zasady „więcej" i „lepiej". Skoro prawda jest zdarzeniem prześwitu, to myśl, której rzeczą jest prawda, musi być taka, jaką jest prawda sama: niepewna i fragmentaryczna, błądząca między przebłyskami jasności a otaczającą stale ciemnością, niezdolna do pełnego rozświetlenia tajemnic, pozbawiona wzrostu i zbliżania się do celu pełnej wiedzy. Prawda jako prześwit leśny i drogi lasu jako ścieżki myślenia łączą się więc we wzajemnej jedności. Jednakże rzeczywistym łącznikiem jest tu nie sama ich „leśność", nie wspólna metafora lasu; wspólna metafora lasu jest możliwa ze względu na związek myślenia z prawdą. Prześwit i drogi leśne to obrazy, które przenośnie odzwierciedlają rzeczy same: prawdę i myślenie. To logiczna jedność prawdy i myślenia pozwala na użycie analogicznej metafory wobec nich obu, to dlatego, że są one bliskie sobie, można w sposób podobny metaforycznie o nich mówić. Ich jedność nie bierze się więc z metafory leśnej, lecz metafora ją tylko odzwierciedla.

Najpełniej sens filozoficzny metafory drogi można prześledzić w rozmowie *Samotrzeć na polnej drodze*[1], tekście pisanym blisko końca wojny. Heidegger stara się w nim przekazać doświadczenie myślenia, odrzuca natomiast możliwość opisania czy definiowania, czym jest myślenie. W rozmowie doświadcza się samej rzeczy myślenia. Rozmowa pojawia się tu więc jako coś innego niż zwykła wymiana opinii, nie jest ona traktowana jako międzyludzkie zdarzenie komunikacyjne, jak to się dzieje we współczesnych teoriach języka i znaku. Rozmowa na polnej drodze bliska jest Platońskich dialogów Sokratesa, choć ta analogia jest tylko częściowa. Sokrates wciąga rozmówcę w proces myślenia i prowadzi go pewną ręką

1/ M. Heidegger *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, KR, Warszawa 2004. Cytaty lokalizuje w tekście.

od dobrze sobie znanej racji do racji następnej, Heidegger natomiast w swej rozmowie samotrzeć przede wszystkim wyprowadza rozmówców na bezdroża – ścieżki polne – i wskazuje na trudność ustalenia właściwego pytania, na brak niewątpliwej racji oraz absolutnej konkluzji w myśleniu. W obu jednak przypadkach interlokutor (dzisiaj czytelnik) zostaje wprowadzony w samo doświadczenie myślenia, a nie tylko wynik myślowy w postaci jakiejś tezy zostaje mu oznajmiony. W Heideggerowskim wędrowaniu po polnej drodze myślenie jest rozpisane na trzy głosy: jest tam nauka będąca z istoty swej techniką, jest filozofia z jej humanistyczną i historyczną tradycją, jest tam wreszcie też próba wyjścia poza tradycyjne spory określona jako *Gelassenheit*, czyli jako uspokojenie woli i aktywności pozwalające dostrzec rzeczy ukryte przed zapracowanym programowo umysłem.

Metafora drogi mówi nam o myśleniu na polnej drodze, które samo jest jak polna droga. Myślenie, o jakie chodzi, nie odbywa się w pracowni badacza, ani na seminarium akademickim, lecz na niepewnej ścieżce, podczas przechadzki bez celu, pełne jest też nastrojów spaceru, jego radości lub zmęczenia, brak mu porządku obrad, nie jest mozolną pracą przechodzenia od jednej racji do innej, ani działalnością wytężonego zadawania jasnych pytań i dawania szybkich odpowiedzi. Już więc w samej scenerii polnej drogi rysuje się wyraźna refutacja powszechnego dziś w epistemologii utożsamiania myślenia z procedurami badawczymi nauk przyrodniczych. Gdzie indziej, w wykładach o myśleniu, Heidegger wypowiada zwięźle tę tezę mówiąc wprost, że „nauka nie myśli". Myślenie, w które Heidegger wciąga swą rozmową, dokonuje się jednak nie tylko na polnej drodze, lecz samo jest jak polna droga. Sam tok rozmowy ma przypominać polną drogę. Błądzi, kręci, nie wiadomo, gdzie ma zacząć, ani do jakiego punktu zmierzać, interlokutorzy schodzą na manowce, oddalają się od tematu, a właściwie nawet nie bardzo wiedzą, co jest tematem ich rozmów, ani do czego dążą. Najważniejszą sprawą jednak w tym myśleniu będącym jak polna droga jest brak osiągania jakiegoś postępu, co więcej, myślenie to nie tylko nie postępuje na przód, lecz jest stałym zawracaniem i jego istotą jest czynienie „kroku wstecz". Zdolność pamiętania i cofania się jest dlań fundamentalna. Dochodzi znów do konfrontacji nauki i myślenia. To Badacz nazywa najbardziej dlań horrendalne cechy myślenia obrazowanego przez polną drogę: „gubimy się w spekulacjach, przy których rozmywa się każda jasna droga i pewna ścieżka" (s. 11): „już od dłuższego czasu stoimy w tym samym miejscu" zatem „czas pójść dalej" (s. 33); „jestem za tym, abyśmy ruszyli naprzód" (s. 42); „stoimy w takim samym miejscu polnej drogi" oraz „błąkamy się w nieokreślonym kierunku i ponownie zgubiliśmy drogę" (s. 47). A gdy polna droga odchodzi w las, Uczony zauważa, że „na nocnej leśnej drodze nasze kroki staną się podwójnie niepewne" (s. 74) Mamy tu uwydatnienie bliskości znaczeniowej leśnych i polnych dróg: łączy je niepewność. W chodzeniu polną drogą pełno też zbłądzeń, zejść z drogi, gubienia drogi, by na nią powracać, westchnień do posiadania kompasu (s. 76). Są jednak i jej pochwały, na przykład gdy Badacz powiada: „Nie moja to zasługa, że mi się powiodło, lecz wieczoru, który tymczasem zapadł i bez gwałtu zmusza do skupienia" (s. 107). Wiejska droga uwalnia od roztargnienia i pozwala

na skupienie, kto nią chodzi, doznaje nieśpiesznej koncentracji uwagi oraz przyjemności orzeźwiającego wieczoru.

Na drodze polnej rozmówcy doświadczają myślenia, które jest samo jak droga polna lub leśna. Ich myślenie jest podobne do drogi polnej, bo zawraca, cofa się, nie ma prosto wytyczonego kierunku, nie wie, o co pyta, nie wie, jak pytać, nie kumuluje wiedzy. Tak doświadczone myślenie jest samo dopiero „drogą ku myśleniu". Heidegger swym dialogiem nie przekazuje wiedzy o tym, czym jest myślenie, lecz wskazuje, w jaki sposób myśląc znaleźć się na drodze prowadzącej nas do istoty myślenia. Cała rozmowa jest okrężnym i niepewnym zbliżaniem się do tego, co w myśleniu istotne. Punktem wyjścia myślenia o myśleniu nie jest definicja, nie jest ona nawet punktem dojścia, natomiast okazuje się ona po prostu zbędnym wtórnym zabiegiem, który w rozważaniu zasadniczych pytań nie ma zastosowania. Uprzedmiotowiająca natura przedstawień czyni je w kwestiach istoty rzeczy nieprzydatnymi. Wobec tego, myślicielem nie jest ten, kto definiuje lub opisuje, lecz ten, kto nie obawia się ciemności dróg lasów i pól. Droga leśna staje się zatem także określeniem sposobu bycia myśliciela jako wędrowca dróg niepewnych.

Wymieniliśmy dotąd pewne cechy formalne doświadczenia myślenia ukazanego przez metaforę drogi polnej. W rozmowie następuje jednak także wskazanie na pewną zasadniczą treść tego doświadczenia. Treścią tą jest nie-chcenie. Myślenie i wola stoją dla Heideggera na antypodach. W pewnym sensie można powiedzieć, że w centrum metafory dróg leśnych i polnych znajduje się refutacja woli i uwolnienie myślenia od woli.

Mędrzec na drodze polnej wzywa do takiego myślenia, które nie byłoby zarazem chceniem. Natrafia na trudność w określeniu nie-chcenia, albowiem chce uniknąć wniosku, do jakiego już wcześniej doszedł Schopenhauer, że negacja woli jest po prostu tylko jeszcze jednym aktem woli. Gdy wola chce nie-chcenia, jest stale tą samą określającą wolą. Stąd też „polne", czyli okrężne zbliżanie się Heideggera do kwestii myślenia jako nie-chcenia. Chodzi o uniezależnienie myśli od woli. Nie może się ono jednak dokonać jako akt wolicjonalny. To dążenie do pełnego uwolnienia myślenia od woli jest oczywiście refutacją poglądu dominującego w nowożytnej filozofii, a najdobitniej wyrażonego przez Bacona czy Comte'a, że poznanie służy panowaniu nad światem: im więcej człowiek wie, tym lepiej władać może rzeczywistością. *Savoir pour pouvoir.* Współczesna nauka zajmuje takie właśnie stanowisko. Dyskusja o woli i myśleniu ma więc zasadniczy i szeroki charakter. Jest to stale obecny u Heideggera spór z nauką i techniką. Myślenie na polnej drodze jest bliższe intuicji i kontemplacji niż planowo zdobytej wiedzy o jakimś przedmiocie. Stąd też, nie można o nim mówić w terminach „pracy czy dokonania" (s. 7), nie jest ono nawet „zapytywaniem" (s. 26), przeciwnie, jest ono raczej bliższe „próżnowaniu" (s. 57). Myślenie zaczyna się od „wyrzeczenia się chcenia" (s. 80). Jest ono czekaniem, lecz nie spodziewaniem się czegoś. Jest „może tylko czekaniem, aż słowo wpadnie nam na myśl. Tak jak wpada wiatr. W cicho rosnące drzewo" (s. 101-102). Tym zatem, co istotne w myśleniu, okazuje się „dziękowanie i uważność" (s. 102). Gdy Badacz w swym zagubieniu powiada, że nie

potrafi sobie przedstawić takiego myślenia i nie wie, co ma zrobić, by je pojąć, odpowiedź Mędrca brzmi: „nie powinniśmy nic robić, lecz czekać" (s. 112). Myślenie zaczyna się wtedy, gdy ktoś „czuje się zagadnięty, o ile nie wręcz wezwany" (s. 109). Tu Heidegger odwołuje się do Mistrza Eckharta i używanego przez mistyków pojęcia *Gelassenheit*. Bycie wzywa człowieka do myślenia, to ono jest istotnym źródłem myśli, a nie wola czy żądza ludzka. Dlatego warunkiem myślenia jest poddanie się, usłyszenie wezwania, a nie nadmiar nerwowego działania. Jest to koncepcja myślenia zgodna zarówno ze starożytnym rozumieniem stosunku między człowiekiem a naturą, jak też między człowiekiem a bogami. To Apollo zadaje zagadki, wyrocznia w Delfach mówi niejasno, znakami wymagającymi odczytania, a człowiek myśląc musi je rozszyfrować[2]. To natura, zarazem ukazująca się, jak i ukrywająca swe tajemnice, wprawiając człowieka w zdumienie, stymuluje myślenie, z którego rodzi się filozofia. Heidegger na polnej drodze robi krok wstecz ku presokratykom, sięgając nie tylko historycznych początków myśli, lecz także pierwotnego źródła myślenia, jakim jest bycie/natura, a nie umysł człowieka. Aktywność umysłowa jest tylko odpowiedzią, jest wtórna. Myślenie ujrzane u swego źródła okazuje się tylko czekaniem i dziękowaniem. Nie bierze się ono ani z żądań woli, ani z czynów pracy. „Krok wstecz" zrobiony od myślenia ku byciu ukazuje istotę myślenia. A krok taki jest możliwy jedynie na drodze polnej, nigdy na jednokierunkowym highwayu.

Próżniacza wędrówka drogami leśnymi i polnymi wyprowadza zatem Mędrca na jasność prześwitu. Wśród ciemności lasu nagle ukazuje się przestrzeń Otwartego. Nie pytając o bycie (bo jak o nie pytać), dochodzimy jednak do jego epifanii w myśleniu. Tym samym ukazuje się jeszcze jeden aspekt metafory drogi: drogi leśne i polne, czyli takie drogi, które prowadzą myśl ku byciu, ku jego prześwitom. Drogi leśne wyprowadzają na Otwarte. Napotkane dzięki drogom leśnym Otwarte staje się okolicą okolic, przestaje być obcą, oddaloną dalą, lecz staje się bliskie i swojskie. Wędrując drogami polnymi i spotykając wychodzące naprzeciw prześwity, człowiek mieszka w bliskości bycia. Udziela schronienia byciu i sam tworzy swój w nim dom.

Metaforyka drogi ma długą i bogatą historię. Sięga w przeszłość aż ku niejasnym dwóm drogom Parmenidesa. Trudno byłoby więc jakoś całościowo ująć jej rozliczne sensy. Nie próbując tego czynić, można jednak chyba powiedzieć, że Heideggerowska przenośnia daleka jest od wielu stereotypów wyobrażenia drogi. Jak zwykle, Heidegger nie postępuje drogą stereotypową. Odwoływanie się do drogi często wskazuje na dążenie ku czemuś, pokonywanie trudności, zbliżanie się, działanie, podążanie w określonym kierunku, kroczenie i działanie, a także oczekiwanie, tułanie się, poszukiwanie i brak miejsca oraz temu podobne. Tego nie ma u Heideggera. Również mało można znaleźć u niego podobieństw z romantycz-

2/ Por. G. Colli *Narodziny filozofii*, przekł. i wstęp S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1994.

nym wyobrażeniem drogi i wędrówki. Kult wędrowania, wędrowanie jako styl życia, przyjemności wędrowania po różnych drogach, wędrówka jako symbol życia – to wszystko jest nieobecne w metaforyce Heideggera. Nie ma w niej też nic z pielgrzymowania po drogach ku jasnemu celowi zbawienia, jak w Parsifalu, podobnie jak nie ma nic z drogi tułaczki Odysa. Podstawowe stereotypy drogi są więc nieobecne. O sensie drogi u Heideggera decyduje przede wszystkim określenie jej jako leśnej (*Holzweg*) czy polnej (*Feldweg*), ważniejszy zatem okazuje się przymiotnik niż rzeczownik. „Leśność" i „polność" rozstrzyga o specyfice drogi i odróżnia ją od stereotypowych jej sensów. W końcu więc Heidegger nie tyle odwołuje się do jakiegoś oczywistego i dobrze znanego wyobrażenia drogi, co raczej chce wykreować nowy obraz drogi, aby w ten sposób znaleźć inną nazwę dla odwiecznej specyfiki myślenia filozoficznego.

Agata BIELIK-ROBSON

Ani Lacan, ani Žižek – wołanie o innego Freuda

Wówczas przemówił grom
Da, da, da
Datta. Dajadwam. Damjata
T.S. Eliot, *Ziemia jałowa*, „Co powiedział grom"

Kiedy Samuel Weber wydał swą książkę na temat Lacana, jedno z pierwszych poręcznych studiów wprowadzających w filozofię „francuskiego Freuda", jej pierwotny tytuł niemiecki brzmiał: *Rückkehr nach Freud: Lacans Entstellung der Psychoanalyse*. Wkrótce książkę tę przetłumaczono na angielski i za zgodą autora dokonano drobnej, aczkolwiek znaczącej „dyslokacji" tytułu, brzmiącego teraz: *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis* – i dopiero w tej angielskojęzycznej postaci praca Webera zyskała należną jej sławę[1].

Nie sposób jednak nie zauważyć, że przekład angielski odbiera oryginałowi niemieckiemu jego interesującą dwuznaczność: *Entstellung*, zwłaszcza jeśli pisane z myślnikiem po przedrostku „ent-", istotnie może oznaczać po prostu przesunięcie, dyslokację, zmianę miejsca albo nawet zmianę akcentu, co rzeczywiście odpowiada intencji samego Webera, którego ulubionym terminem interpretacyjnym jest „displacement"[2]. Jednakże pisane po prostu, bez filozoficznych etymologii w tle, *Entstellung* znaczy tyle, co *distortion*, a więc wypaczenie: bynajmniej nie zmianę miejsca i emfazy, ale całkowite przeinaczenie pierwotnej intencji – w tym przy-

1/ S. Weber *Return to Freud. Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*, trans. M. Levine, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

2/ W ten też sposób tłumaczy się na angielski termin Freuda *Entstellung* z *Interpretacji marzeń sennych*, czyli jako „przesunięcie".

padku intencji Freuda, ojca założyciela psychoanalizy. Nie chodziłoby tu zatem tylko o przesunięcie akcentów w najbardziej chyba znanej frazie freudowskiej, której Lacan nadaje nowe znaczenie – *wo es war, soll ich werden* – ale o gwałtowną zmianę sensu, za sprawą której echo freudowskie dociera do nas w lacanowskim odbiciu w postaci zniekształconej nie do poznania. I tak właśnie, a więc w duchu słownikowego znaczenia słowa *Entstellung*, chciałabym podejść do nauki Lacana i pokazać, że nie tylko nie mamy tu do czynienia z powrotem do Freuda, ale z fundamentalnym zerwaniem, pozornie tylko zakorzenionym w rzekomej „literze" freudowskiej teorii.

Kanwą dla mojej krytycznej interpretacji Lacana chciałabym uczynić heglowską dialektykę Pana i Niewolnika, która u samego Lacana pojawia się wielokrotnie i *explicite* jako ważny punkt odniesienia – u Freuda zaś, który Hegla najprawdopodobniej w ogóle nie czytał, a jeśli tak, to tylko przelotnie, w gimnazjum, obecna jest jedynie *implicite*, ale mimo to całkiem mocno. Niejakim paradoksem jest, że Freud, pomimo swej jedynie pobieżnej znajomości Hegla, jest wierniejszy jego duchowi od Lacana, który do lektury *Fenomenologii ducha* przyznaje się z upodobaniem, jej interpretacje jednak zaczerpnął w całości od Alexandra Kojève'a i jego słynnego *Wstępu do wykładów o Heglu*. I jeśli zabieg, jaki Lacan wykonuje wobec Freuda, rzeczywiście zasługuje na raczej niepochlebne miano *Entstellung*, to nie ma wątpliwości, że to w Kojèvie właśnie ma on swego wielkiego prekursora, który w swym pozornie niewinnym „wstępie" odmienił Hegla nie do poznania.

Powrót Pana

Heglowska dialektyka Pana i Niewolnika to fantazyjna narracja opowiadająca o narodzinach samoświadomości, czyli o początkach fenomenologii ducha. Dla Kojève'a to opowieść o narodzinach człowieka, dla Lacana zaś, który był Kojève'a uczniem, to opowieść o narodzinach podmiotu, *le sujet*. Dla Freuda, jak za chwilę pokażę, to nade wszystko narracja emancypacyjna, łącząca freudowski imperatyw wyzwalania się od władzy przeszłości z naciskiem na konieczność nieustannego przepracowywania, *Durcharbeiten*, wszelkich istotnych zależności *ego*.

Przebieg owej dialektyki u Hegla jest następujący. Naprzeciw siebie stają dwie świadomości, które nie mogą uzyskać wyższego stopnia samowiedzy dopóty, dopóki jedna z nich nie rozpozna samej siebie w tej drugiej. Nie mogą tego uczynić obie naraz – nie może być tak, by obie stanowiły dla siebie przejrzyste lustro, wówczas bowiem nie odbijałyby one nic – dlatego zwierają się ze sobą w walce na śmierć i życie: tylko jedna z nich może zapanować nad drugą, czyniąc ją swoim zwierciadłem, wasalem, poddanym zmuszonym do ciągłego świadczenia o podmiotowej istocie tej drugiej; tylko jedna z nich może wygrać rozpoznanie, *Anerkennung*, u drugiej. Momentem kryzysowym całego agonu jest konfrontacja ze śmiercią; stając oko w oko z niebezpieczeństwem śmierci, jedna z walczących świadomości nie wytrzymuje napięcia, ogarnia ją lęk i poddaje się, stając się Niewolnikiem. Ta druga, która mężnie zniosła widmo śmierci, wytrwała w jej obliczu, wygrywa, stając się Panem. Od tego założycielskiego momentu dziejów ludzkość przechodzi kolejne stadia dialektyki, która powoli zmierza ku zaskakującemu odwróceniu ról: zalękniony Niewolnik zostaje zmuszony do pracy, *Arbeit*, w której odbija się wielkość Pana – jednakże Pan, raz zaznawszy triumfu, staje się coraz to bardziej zbędnym trutniem dziejowym i jak to ładnie, a dosadnie mawia Hegel, „w swej próżności głupieje", *verblödet*. W rezultacie to Niewolnik, ze swym lękiem i pracą, staje się pełnym człowiekiem, pełnym podmiotem dziejowej emancypacji – Pan natomiast, ze swą nieznającą lęku odwagą i narcystycznym lenistwem, odchodzi do lamusa.

Wykładnia Kojève'a, rosyjskiego emigranta (i jak się też niedawno okazało, sowieckiego agenta wpływu), którego charyzmatycznych wykładów słuchała cała młoda francuska elita – Bataille, Blanchot, Foucault, de Man i Lacan – wnosi w opis tej dialektyki pewne nieoczywiste zmiany, mające charakter silnego, upartego *misreading*. Kojève dokonuje nieoczekiwanej rehabilitacji postaci Pana: Hegel nie miał racji, mówi Kojève, usuwając Pana do lamusa historii, ponieważ Pan stanowi nieśmiertelny archetyp człowieczeństwa, mogącego spełnić się wyłącznie w zwycięskiej konfrontacji ze śmiercią. Hegel w swej dialektyce wytycza drugi, alternatywny model emancypacji, która dokonuje się nie w triumfującym doświadczeniu śmierci, lecz w zwykłej i trzeźwej pracy podlegającej zwykłemu i trzeźwemu prawu dnia. Ta alternatywa, wywodzi Kojève, jest jednak fałszywa – o czym zaświadcza smutny stan burżuazyjnego *ego*, jednostki miałkiej, żyjącej wiecznym lękiem, nie tylko niewyzwalającej się przez pracę, ale – jak już pokazał Marks – przez pracę jeszcze bardziej się alienującej. Niewolnik, właśnie dlatego, że raz przeląkł się śmierci i tym samym zdradził swą bojaźliwą chęć życia, na zawsze pozostanie niewolnikiem. Historia zatem domaga się powrotu Pana, wielkiego arystokraty ducha, który z pogardy dla zwykłego życia osmielił się rzucić śmierci wyzwanie[3].

Kojève powtarza więc co i rusz, że pełna realizacja człowieczeństwa nie urzeczywistni się bez „narażania życia w walce przeciw Panu": „Wyzwolenie bez krwawej walki jest metafizycznie niemożliwe" (WWH, s. 204). Dlatego też Niewolnik, jeśli ma przestać być niewolnikiem, nie może po prostu uciec się do pracy, jak chciał Hegel, lecz musi stać się Wojownikiem – to znaczy musi „sam stworzyć sytuację wprowadzającą do jego egzystencji element śmierci" (tamże, s. 214). Po czym dodaje złowieszczo, zupełnie nie po heglowsku wychwalając świat po francuskiej (w domyśle jednak rosyjskiej) rewolucji: „Tylko dzięki wzbudzonemu przez Terror Strachowi urzeczywistnia się idea końcowej syntezy, która ostatecznie «zadowala» człowieka. Ta «satysfakcja» osiągana jest właśnie w Strachu, jaki wzbudza Państwo" (tamże). A zatem nie chodzi tu o Państwo, w którym panowałoby wza-

3/ Kojève powtarza wprawdzie wiernie za Heglem, ze „stanowisko Pana jest impasem egzystencjalnym" i że historia musi potoczyć się torem wyznaczonym przez pracę Niewolnika, jednakże – i to stanowi o istocie jego *misreading* – Pan pozostaje wciąż ważnym i aktualnym wzorcem egzystencjalnym, ponieważ tylko on „umie umrzeć jak człowiek" (por. A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 87; odtąd w tekście jako WWH).

jemne rozpoznanie wszystkich we wszystkich, Państwo oparte na wspólnej pracy i uświadomionej konieczności bycia we wspólnocie, lecz takie, w którym powszechne *Anerkennung* zdobywa się, stając się czynnym podmiotem terroru wszystkich wobec wszystkich; Państwo, w którym historia wygasa, ponieważ wobec uniwersalnej pogardy dla życia ustają wszelkie prośby, niewygody i roszczenia, pogrążając się w martwym bezruchu wieczyście kontemplowanej śmierci.

W ten oto sposób za sprawą Kojève'a archetyp Pana powraca z historycznych rejonów wyparcia, zasiewając tanatyczne ziarno, które wdzięczny grunt znajdzie u licznych kojèvowskich adeptów: u Bataille'a w jego pochwale arbitralnego „wydatku", czyli *la expenditure* i pańskiej wersji heglowskiej negatywności, czyli *negativité sans emploi*; u Blanchota i de Mana w ich przeświadczeniu, że człowiek staje się panem języka jedynie przez doświadczenie śmierci w piśmie; u Foucaulta i Barthes'a w ich deklaracji śmierci autora jako pozostałości mieszczańskiego *ego*, które troszczy się o swoje przeżycie we własnej pracy i własnym dziele; i wreszcie u Lacana, który ów motyw inicjacji przez śmierć wynosi na nowe wyżyny spekulacji[4].

Ale zanim przejdę do owych wyżyn, powiem jeszcze kilka słów o cichej obecności Hegla u Freuda. Bez wątpienia, na tle owego tanatycznego posiewu Kojève'a, Freud wydaje się naturalnym sojusznikiem Hegla, który, raz jeszcze to podkreślam, pomimo pozornej przewagi przyznanej z początku Panu, koniec końców nazywa go „dziejowym idiotą" i bierze stronę zalęknionego Niewolnika, twierdząc, że w w owym lęku, o ile jest on dogłębnie wzbogacony przez pracę, Niewolnik doświadcza śmierci na swój własny, alternatywny, nie-pański sposób. U Hegla zatem pewna forma inicjacji przez śmierć – a więc uświadomienie sobie własnej śmiertelności, rodzące ducha negatywności, bez którego nie byłoby możliwe myślenie – dana jest także Niewolnikowi, a nie tylko Panu. Pan jedynie stwarza czystą formę owej negatywności, która niczym się nie wypełnia, ponieważ Pan nie pracuje, dlatego też jego *negativité sans emploi* realizuje się jedynie w zbędnym wydatku albo – jak to nazywa Hegel – w rozkoszy, *Genuß*. Pan, rozkoszując się, staje się próżny i idiocieje – mówi Hegel. Jego *jouissance* jest nieciągła, pozbawiona historii, wyzuta z narracji, nie pozostawia śladów ani w jego wnętrzu, ani w zewnętrznym świecie; jest czystą eksplozją wolnego ducha, której do niczego nie da się zaprząc, zatrudnić. Ten Pański opis bardzo jest bliski Lacanowi, jednakże jak najdalszy od samego Freuda. Podobnie jak Hegel, Freud także bierze stronę Niewolnika, czyli *ego*: wiecznie zalęknione *ego*, któremu w każdej sytuacji towarzyszy lęk, dokładnie na tej samej zasadzie, na jakiej kantowska apercepcja transcendentalna towarzyszyła wszystkim przedstawieniom Ja, stanowi dla Freuda obiekt jednocześnie współczucia i nadziei. Bo jeśli czemuś można współczuć i w czymś pokładać nadzieję – to przecież tylko w *ego*. Pozostałe instancje życia psychicznego, które

4/ Por. zwłaszcza G. Bataille *Hegel, la mort et le sacrifice* (Deucalion 5, Neuchatel 1955); M. Blanchot *L'espace litteraire* (Editions Gallimard, Paris 1955); P. de Man, *Znak i symbol w estetyce Hegla* (w: tegoż *Ideologia estetyczna*, przeł. A Przybysławski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000).

Freud portretuje bezwiednie na modłę heglowskich Panów, są zimne, statyczne i pozaczasowe: nie mają historii, nie mają opowieści (której można by współczuć), ani horyzontu czasu (w którym można by pokładać nadzieję). Tkwią w bezruchu śmierci, podczas gdy tylko *ego*, negocjując między nimi swe poddaństwo, przepracowując nieustannie swe zależności, unikając otwartego konfliktu, który by je natychmiast zmażdżył – to *ego* ż y j e. Tylko ono jest podmiotem życia. Dlatego Freud powie w *Ego i id*, w swej najkrótszej i najbardziej wzruszającej charakterystyce *ego*, że „Ego pragnie żyć i być kochane"[5]. Nic więcej, ale też nic mniej: dokładnie tak jak heglowski Niewolnik lęka się ono śmierci, nie chce umierać, woli zależność od ryzyka i dąży do uznania nie przez zastraszenie, lecz przez miłość. Chce akceptacji jako osobny, żywy byt, z całym bagażem swych lęków, traum, opowieści i afektów – a nie, jak heglowski Pan, uznania w akcie poddaństwa wobec czystej, negatywnej siły śmierci, z którą się utożsamił, by móc wzbudzić postrach. Rozkosz Pana czerpie z jego identyfikacji ze śmiercią – to zaś, co Hegel nazywa „zadowoleniem" albo satysfakcją, a co Freud nie waha się nazwać szczęściem, wypływa z utożsamienia się Niewolnika-ego z życiem.

Inny, czyli śmierć

Zniekształcenie, owa *Entstellung*, jakiej Lacan dokonuje wobec doktryny Freuda jest więc całkiem analogiczna do manewru rewizyjnego, jaki wobec Hegla zastosował Kojève. Tu także kluczem okazuje się zmiana relacji w dialektyce Pana i Niewolnika: sekretny przywilej nadany z powrotem Panu, przywrócony właściwemu władcy, który po wiekach zapomnienia i metafizycznej pomyłki powraca, by zająć należne mu miejsce. Mówię, że jest to przywilej sekretny, bo Lacan nie demaskuje się jawnie, lecz owija swe przesłanie w niezwykle wprost gestą bawełnę *quasi*-ezoterycznych aluzji. Podobnie jak wszyscy uczniowie Kojève'a, jest przekonany, że świat zbyt głęboko pogrążył się w głupocie ery niewolniczej, by mógł tak po prostu przyjąć ewangelię pańskości. Surowa, bezlitosna prawda musi się więc sączyć powoli, cierpliwie drążąc skałę nowoczesnych przesądów.

Także sposób, w jaki Lacan podważa heglowską dialektykę, jest głęboko tożsamy z zabiegiem Kojève'a, któremu marzyła się synteza Pana i Niewolnika, znosząca różnice, napięcie i ruch historii. Lacan również unieważnia dialektyczność relacji Pana i Niewolnika, tym samym znosząc dzieje – a już zwłaszcza dzieje nowo-

5/ Z. Freud *Ego i id*, w: tegoż *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 96. Warto w istocie przytoczyć cały freudowski opis *ego*, który całkowicie potwierdza naszą asocjację z heglowskim niewolnikiem: „Widzimy ego jako żałosny twór – pisze Freud – który pełni potrójną służbę, i tym samym zagrożone jest przez trzy rodzaje niebezpieczeństw – przez niebezpieczeństwa mające swe źródła w świecie zewnętrznym, w libido id i w surowości superego. Tym trzem niebezpieczeństwom odpowiadają trzy rodzaje lęku, albowiem lęk jest wyrazem cofania się przez niebezpieczeństwem… Ego jest właściwym siedliskiem lęku" (s. 95-96).

czesności – jako jedynie pozór ruchu, który w istocie nie może wydobyć się z pierwotnej sytuacji absolutnego zniewolenia: sytuacji, jaką Lacan nazywa „prawdą", wobec której wszystko inne – a więc właśnie ruch, rozwój, historia – stają się tylko „pozorem". W ujęciu Lacana podmiot rzeczywiście jest więc tylko *pod-miotem*, a więc tym, co słowo *sujet* pierwotnie znaczy, czyli poddanym: wieczna ofiara *subjection*, poddania-ujarzmienia, skazana na swe nieodwołalne poddaństwo, które jest jej jedyną, nieprzekraczalną „prawdą". I jeśli nie może tu być mowy o żadnej dialektyce, to przede wszystkim dlatego, że Pan tak naprawdę nie istnieje: „głos Pana – mówi Lacan w *Seminarium II* – nie należy do nikogo"[6], dlatego też nie sposób uczynić go dialektycznie zależnym od prac i wysiłków Niewolnika. Jedynym zadaniem psychoanalizy jest wówczas odsłonić ową prawdę całkowitego ujarzmienia, czyli wykonać hermeneutyczną pracę deziluzji i dezalienacji, odbierając ludzkiemu podmiotowi złudzenie autonomii i suwerenności. Podmiot musi sobie uświadomić, że w żadnej chwili swego życia nie jest „sobą", że żadna *Selbstheit* ani *selfhood* nie istnieją – i że od początku należy całkowicie do Innego.

Kim jest jednak ten Inny, który nie istnieje, którego głos nie należy już do nikogo? Tym absolutnym Panem jest sama śmierć. Pisze Lacan w eseju *Agresja w psychoanalizie:* „Tutaj, czyli w spotkaniu Pana i Niewolnika, naturalna jednostka okazuje się czystą nicością, ponieważ ludzki podmiot jest w istocie tylko nicością wobec absolutnego Pana, jaki objawia mu się w doświadczeniu śmierci"[7]. Absolutny Pan zatem nigdy się nie konkretyzuje, wszelka pozytywność jego postaci musiałaby jedynie umniejszyć siłę owej czystej negatywności, za którą stoi potęga nieistnienia: tylko śmierć ujarzmia doskonale, ponieważ z tym, co nie istnieje, nie sposób wejść w żadną dialektykę, czyli w żadną relację negocjacji. Nie można bowiem emancypować się od kogoś-czegoś, kogo-czego nie ma i co całą swoją moc czerpie właśnie z tego nie-faktu: to z pozoru tylko paradoks, który wydaje się nam takim tylko dlatego, że postrzegamy go przez klisze nieszczęsnej logiki emancypacji, jaką narzuciło nam nasze nowoczesne *ego*. Przednowoczesne systemy religijne, twierdzi Lacan, wiedziały to wszystko lepiej, posługując się inicjacją przez śmierć jako momentem nieodwracalnego ujarzmienia i ofiarowania Wielkiemu Innemu. Psychoanaliza tymczasem ma trudniejsze zadanie, ponieważ działa w niesprzyjających warunkach *modernitas*, która wszystko zasnuła zasłoną Mai, utkaną z iluzji podmiotowej wolności, autonomii i indywiduacji. Zdaniem Lacana zatem, wszelkie patologie nowoczesnego życia psychicznego biorą się z nierozpoznania, *méconaissance*, owej pierwotnej prawdy absolutnej i nienegocjowalnej zależności, które właśnie upiera się, że będzie negocjować i dialektyzować tę relację poddaństwa, tak jakby można było ugrać coś u tego, który nie istnieje. Podmiot nowoczesny zachowuje się bowiem tak – słowami samego Lacana – jakby jeszcze nie wiedział, że sam już nie żyje, że już w całości, od początku należy do domeny śmierci. Tak

6/ J. Lacan *Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*, *Le Seminaire II*, Editions de Seuil, Paris 1978, s. 85 (odtąd jako S II).

7/ J. Lacan *Ecrits*, przeł. A Sheridan, Routledge, London 1998, s. 26 (odtąd jako E).

zatem neurotyk ze skłonnością do paranoi roi sobie, że może się zidentyfikować z martwym Panem; że może naśladować w swoim życiu wzór, który z istoty swojej jest życiu obcy. Neurotyk ze skłonnością do zachowań obsesyjnych, a zwłaszcza do odkładania wszystkiego na później, przybiera wobec Pana rolę tego, który biernie czeka na jego śmierć, zapominając, że Pan i tak już nie żyje. Histeryk natomiast to ten, który rozpaczliwie walczy, odmawiając samoofiarowania na Pańskim ołtarzu – nie rozumiejąc, że nie walczy się z siłą nieistnienia. Z kolei perwert usiłuje przypodobać się Panu, wyobrażając sobie, że Pan przeżywa w nim swe wymyślne rozkosze. Interesującym wyjątkiem jest w tej wyliczance psychotyk, nie bez powodu przez Lacana ulubiony, ponieważ znajduje się on stosunkowo najbliżej „prawdy": psychotyk bowiem identyfikuje się z samą śmiercią, wierząc tym samym – i tu akurat zdaniem Lacana się myli – że w ogóle nie posiada nad sobą żadnego Pana. Wszyscy oni w mniejszym bądź większym stopniu nie pojmują istoty swej *subjection*: przesłania, które mówi, że – jak enigmatycznie pisze Lacan – „Bóg umarł, a jego grób jest pusty" (E, s. 325).

Lacan nigdzie nie ukrywa swej niechęci wobec *ego*, a już zwłaszcza psychologii *ego*, która za sprawą Anny Freud stała się dominującym nurtem psychoanalitycznym w tym nowoczesnym raju, Ameryce. *Ego* to wytwór Kojèvowskiego Wieku Niewolnika, w którym instynkty samozachowawcze wzięły górę nad śmiałym igraniem ze śmiercią; to żałosny fantazm nowoczesnego indywidualizmu, doktryny tak dalece niezgodnej z podstawową „prawdą" o zależności ludzkiej egzystencji, że skazującej swego idola, *ego*, na nieuchronną patologię: „Ego – pisze Lacan – to sama skondensowana frustracja" (E, s. 42).

Skąd zatem bierze się obraz *ego* jako autonomicznej monady, skoro jest on tak odległy od psychologicznej „prawdy"? Właśnie stąd, powiada Lacan, że jest on tylko o b r a z e m, a więc narcystyczną iluzją przynależną najbardziej zwodniczemu z trzech rejestrów, w jakich funkcjonuje ludzka *psyche*, czyli rejestrowi wyobrażonego, *l'imaginaire*. Powstaje on w stadium zwierciadła, kiedy to oczarowane dziecko ogląda swój obraz jako istoty scalonej, osobnej i pełnej, jednocześnie odpowiadający i nieodpowiadający jego wewnętrznemu doświadczeniu jako ciała rozczłonkowanego, *le corps morcele*, ciała zależnego od matczynej opieki, ciała już ugodzonego traumą lęku przed rozproszeniem. Zafascynowana swym doskonałym, narcystycznym obrazem, *psyche* inwestuje weń jako w swój ideał, który powoli uwalnia się od empirycznnych nieczystości i staje się kantowską *reines Bewußtsein*, czystą świadomością wolnego i lotnego Ja, które – jak pisze Lacan – „służy ukryciu konfuzji spowijającej realną jaźń, czyli *Selbst*" (E, s. 307). Pod spodem wyobrażonego, fikcyjnego *cogito* „podmiot jest nikim; żyje w stanie rozkładu, w kawałkach" (S II, s. 84). I fikcja ta jest całkowicie bezsilna wobec „prawdy", tego nieustannie powracającego miejsca prawdy, *wo es war*, gdzie t o się wydarzyło: to, czyli niewypowiadalny moment traumy, doświadczenia własnej śmierci w konfrontacji z *das Ding*, z absolutną kastrującą obcością Innego, która przyniosła lęk i ujarzmienie. Między porządkiem realnego – czyli traumy, lęku, zatrzymanej śmierci, ciała w stanie rozkładu – a porządkiem wyobrażonego – czyli idealnej fikcji pełni, osobności

i autonomii – nie ma żadnego zapośredniczenia: panuje tu całkowity, antagonistyczny dualizm. *Psyche*, rozdarta między upadłą realnością a wzniosłym ideałem, znajduje się tu w stanie określanym przez Hegla jako świadomość nieszczęśliwa, właściwa duszy niewolniczej. Dopiero rejestr symboliczny, czyli porządek języka, pozwala przekroczyć tę opozycję i wysłowić się owej niemej prawdzie w dialogu psychoanalitycznym: terapia zaczyna się, pisze Lacan w *Funkcji i polu mówienia i mowy w psychoanalizie*[8], kiedy przestaje paplać *ego* i język dociera do „samej rzeczy, która mówi". Dopiero bowiem w porządku symbolicznym podmiot powoli zaczyna wydobywać się z niewolniczej świadomości nieszczęśliwej i wybijać na pańskość, wchodząc w głęboką, intymną relację ze śmiercią, która z zewnętrznej, grożącej, staje się stopniowo śmiercią uwewnętrznioną i przyswojoną, niebudzącą już lęku.

Zew dalekiego Boga

Znów za Heglem, Lacan powie, że u podstaw ludzkiej symbolizacji leży głęboko uwewnętrznione doświadczenie śmierci. W porządku symbolicznym *psyche* wchodzi bowiem w stan, który Yeats, podobnie jak Lacan będący adeptem niejednej tradycji ezoterycznej, wprost opętanym ideą inicjacji, nazywał „life-in-death and death-in-life". Tu życie trwale naznacza się śmiercią, zatrzymując śmierć – by użyć idiomu Blanchota z *L'arret de mort* – jako jedyną trwałą, godną i nieśmiertelną formę życia. Lacan pisze:

> Symbol pojawia się po raz pierwszy jako morderstwo na rzeczy, którą przedstawia: w tej właśnie śmierci pragnienie osiąga w podmiocie formę wieczną… Pierwszym symbolem, w którym rozpoznajemy ludzkość w jej pierwotnych śladach, jest nagrobek, i to zapośredniczenie śmierci uwidacznia się w każdej manifestacji życia, do jakiej zdolny jest człowiek w całej swej historii… Oto bowiem j e d y n e ż y c i e, k t ó r e t r w a i j e s t p r a w d z i w e, ponieważ tylko takie życie można przekazać bez straty w ciągłej tradycji wiążącej podmiot z innym podmiotem. (E, s. 104)

Inicjacja w porządek symboliczny, dzięki której pragnienie „zaczepia się" o swe uprzywilejowane znaczące, jednocześnie mordujące i samo pragnienie i jego przedmiot w ich bezpośredniości, oznacza „ostateczny triumf negacji", która, mówi Lacan, „nie jest bynajmniej żadną perwersją popędu, lecz rozpaczliwą afirmacją życia jako najczystszej formy przejawiania się popędu śmierci" (tamże). Pod wpływem zakazu, który umieszcza się w imieniu Ojca, zakazu niosącego groźbę śmierci, podmiot umiera dla życia w jego „postaci zwierzęcej", życia bezpośredniego pożądania i erotycznych roszczeń wobec matki, i uwewnętrzniając kastracyjną śmierć, a wraz z nią swoje „poddaństwo", *subjection*, staje się człowiekiem, a więc bytem, dla którego, mówi Lacan za Heglem, rzecz w jej konkretnej, zmysłowej obecności jest tylko n i c z y m. Pisze Lacan o stanie „pożądania zwierzęcego":

8/ J. Lacan *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, KR, Warszawa 1996.

> Podmiot mówi *Nie!* tej ponurej zabawie w chowanego, w której pragnienie daje się rozpoznać tylko na chwilę, by potem znów rozpuścić się w pragnieniu innego (czyli matki). Podmiot cierpliwie wycofuje swe kruche życie ze stadnych zgrupowań Erosa, by w końcu powiedzieć *Tak!* symbolowi jako niewypowiedzianej, cichej klątwie. Jeśli więc chcemy dotrzeć do tego, co w podmiocie wyprzedza jego seryjną artykulację i co leży u podstaw narodzin symbolu, odnajdujemy to coś zawsze w śmierci, z której życie podmiotu czerpie swój jedyny sens. (E, s. 104-105)

A sens ten oznacza, ni mniej ni więcej, że – po pierwsze, *ego* jest kłamcą, ponieważ nie istnieje odrębna „materia" podmiotu, którego autonomia gubi się bez ustanku w grze zależności, wywłaszczającej jego pożądanie; i po drugie, że Eros jest kłamcą, ponieważ symbol wcale nie zachowuje rzeczy w swym rzekomo organicznym przedstawieniu (mówiąc po Miłoszowemu, „poezja nie ocala"), lecz dokładnie przeciwnie, „morduje" ją, obracając ją w jej własny „nagrobek". Jedynym wyzwoleniem z tych, jakby to określił Nietzsche, „życiowych klamstw", jest prawda: odkrycie czy raczej przypomnienie sobie, że człowiek jest niczym, które nigdy nie staje się osobnym, solidnym „czymś", i że wir otaczających go bytów to jedynie płocha zasłona Mai. Kiedy tylko podmiot przestaje kłamać wobec samego siebie – to jest paplać poprzez swoje *ego* – odkrywa na nowo, że u podstaw jego egzystencji tkwi „samobójcza rezygnacja", i że od zawsze znajduje się w uniwersum śmierci, którego tak naprawdę nigdy nie opuścił. Samotność, ascetyczna rezygnacja i *amor mortis* owej „niewypowiedzianej klątwy", cicho przeklinającej gwar istnienia, w końcu otwierają wrota prowadzące ku „*miejscu* zwanym *jouissance*", miejscu prawdy i prawdziwego „Jestem". „Teraz – mówi Lacan w jednej ze swoich najbardziej enigmatycznych gnostyckich fraz – jestem w miejscu, gdzie słyszę głos wołający «wszechświat jest tylko błędem w czystej pustce nieistnienia»" (E, s. 316).

Co mówi ta rzecz, która mówi? Co mówi to nic? *What does the Thunder say?* Bez lęku, bez nadziei, bez współczucia, wolny od wszelkich stadnych i ciepłych przesądów Erosa, ów czysty głos, który tradycja gnostycka nazywa „zewem dalekiego Boga", mówi: istniejesz tylko po to, by umrzeć; jedynym uzasadnieniem twej egzystencji jest świadczyć chwale śmierci; będąc, jesteś błędem, ale błędem koniecznym, by potwierdzić prawdę o wyższym dobru nieistnienia. Lacan, czyniąc aluzję i do *Upaniszad* i do piątej części *Ziemi Jałowej* Eliota, zatytułowanej „What the Thunder Said", pisze: „Boski głos sprawił, że człowiek usłyszał w gromie właśnie to, a nie co innego: poddanie, dar, łaska" (E, s. 107). Poddanie śmierci; dar zrozumienia tej prawdy; łaska powrotu do nicości. *Da da da*.

* * *

No, ale właśnie: *da da da*. Dlaczego słyszeć to, a nie co innego? Dlaczego raczej „poddanie, dar, łaska", a nie „wolność, przymierze, błogosławieństwo"? Dlaczego raczej zew, by powrócić do macierzy nicości, a nie wezwanie, by iść – dalej i dalej, w głąb stworzenia i bytu – iść i się rozmnażać ? Dlaczego raczej nic niż coś? Dlaczego raczej śmierć niż więcej życia?

Lacan nie ukrywał w prywatnych konwersacjach z tymi, których uważał za swych potencjalnych sprzymierzeńców, że najbliższa jest mu gnoza negatywna i że za swego prekursora w gnostyckich poszukiwaniach uznaje właśnie Freuda. Być może, jeśli przepuścić, tak jak robi to Lacan, *Poza zasadą przyjemności* przez Kojève'a czytającego Hegla oraz Heideggera z jego obsesją *Sein-zum-Tode*, otrzymamy silnie tanatyczny efekt, przypominający przesłanie gnozy negatywnej, że wszechświat jest tylko błędem w czystej pustce nieistnienia i jedynie fundamentalne uwewnętrznienie śmierci pozwala odwrócić katastrofalny pochód życia. Być może, ale byłoby to istotnie bardzo silne, bardzo głęboko zniekształcające *misreading*. Z przyczyn, które – za Kojèvem – należy nazwać najścislej metafizycznymi, Freud i Lacan należą do całkowicie przeciwstawnych tradycji. Obaj słyszą w owym interpelująco-inicjującym głosie, który rozpoczyna życie duszy, coś dokładnie odwrotnego. I nawet jeśli ów głos, z wichru czy z gromu, docierał do Freuda niewyraźnie, to usłyszał on w odleglym *da, da, da* swojego dziedzictwa przesłanie, które Harold Bloom, pisząc o żydowskich zadłużeniach ojca psychoanalizy, nazwał hebrajskim humanizmem: myślą, jak u Koheleta, wprawdzie wanitatywną, ale jednocześnie ciepłą, ironiczną i pełną współczucia[9]. U Freuda nigdzie zatem nie znajdziemy pogardy dla starań życia i Erosa: wręcz przeciwnie, jeśli Freud uparcie podkreśla, że celem życia jest umrzeć na swój własny sposób, to uwypukla tym samym jego przekorny triumf wobec wszystko równającej machiny śmierci[10]. U Freuda nigdzie nie znajdziemy pogardy dla ciężkiej, niewolniczej, a jednak emancypacyjnej pracy *ego*, które usiłuje się wyzwolić ze swych pierwotnych zależności od pańskich, śmiercionośnych potęg *id* i *superego*. U Freuda wreszcie nigdzie nie znajdziemy pogardy dla wysiłków cywilizacji, która choć spętana kompromisami i niewygodami, jest jednak czymś nieskończenie lepszym od każdego wybuchu apokaliptycznej, rewolucyjnej przemocy, czającej się za lacanowskim doświadczeniem *jouissance*[11].

W tym, co mówi grom – *what the Thunder says* – tkwi tajemnica nierozstrzygalności. Nie wiadomo, co mówi – słyszymy to, co w istocie chcemy usłyszeć; u podstaw naszego słyszenia leży fundamentalna d e c y z j a, wobec której ustają wszelkie argumenty i elokwencje. Cichej klątwie Lacana można więc przeciwstawić tylko cichą prośbę. Pomińmy ponury zew dalekiego Boga, któremu pragnął służyć Lacan, i posłuchajmy tego zwykłego, ludzkiego, ziemskiego wołania, brzmiącego w pismach Freuda. Wróćmy do Freuda – *zurück zu Freud*, jak chciał tego Samuel Weber – ale nie po lacanowskich szlakach. Bo to naprawdę wielka *Entstellung der Psychoanalyse*.

9/ Por. H. Bloom *Do Freuda i dalej*, przeł. A. Bielik-Robson, *Literatura na Świecie* 2003 nr 9-10.

10/ Nad różnicą tą prześlizgują się niemal wszyscy, w mniejszym lub większym stopniu inspirowani Lacanem, komentatorzy Freuda – Weber, Derrida, Laplanche, a także Žižek – choć w istocie jest to różnica niebagatelna, taka, która właśnie robi różnicę: u Freuda dominium Tanatosa podlega delikatnemu, acz znaczącemu zakwestionowaniu, dzięki upartym narcystycznym wysiłkom *ego*, które – w istocie pragnąc nieśmiertelności – wymaga na śmierci swą własną sygnaturę, w ten sposób wierząc, iż nie żyło, a w związku z tym także nie ginie – nadaremno. Lacan tymczasem, przekonany, że idzie całkowicie po myśli Freuda, utożsamia swoje rozumienie podmiotowości z popędem śmierci, gdzie *ego* zostaje ostatecznie zdyskredytowane jako iluzja. Jak pisze Žižek w *Patrząc z ukosa*: „czysta podmiotowość bez reszty akceptuje popęd śmierci" (s. 105), odkrywając, że jej pragnienie jest w istocie jednym wielkim *death wish*, a więc „dążeniem do samounicestwienia, do tego, co Lacan nazywa «drugą śmiercią», wykraczającą poza samo fizyczne zniszczenie, bo pociągającą za sobą wymazanie symbolicznej tkanki powstawania i rozkładu" (*Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2003, s. 102).

11/ Co w pełni ujawnia się zwłaszcza w późnych pracach Žižka, wychwalających święty niszczący zapał trzech wielkich rewolucjonistów: Jezusa, Pawła i Lenina (por. S. Žižek *The Fragile Absolute, or Why Is Christian Legacy Still Worth Fighting For*, Verso, London 2000). Zresztą i to skojarzenie zaczerpnął Žižek od Kojève'a, który w swoim *Wstępie* tworzy osobliwą, znów bardzo nieheglowską z ducha analogię między Jezusem a Napoleonem w fazie rewolucyjnej: „To właśnie jest urzeczywistnienie ideału objawionego przez mit o Jezusie-Chrystusie, Człowieku-Bogu" (WWH, s. 215).

Zofia MITOSEK

Zaangażowanie?

Znamy wszyscy gesty polityczne Jaqcques'a Derridy. W 1981 roku razem z Jean-Pierre Vernantem utworzył on stowarzyszenie Jana Husa popierające czeskich dysydentów. Przy okazji tajnego seminarium, które zorganizował w Pradze, został aresztowany pod zarzutem przemycania narkotyków. W 1983 roku uczestniczył w działaniach Fundacji Kulturalnej przeciwko apartheidowi oraz był członkiem Komitetu Pisarzy broniących Nelsona Mandeli. W 1988 udał się na tereny okupowane przez Izrael, aby spotkać się z intelektualistami palestyńskimi i wygłosić przemówienie *Interpretations at War*. W 1989 roku uczestniczył w kolokwium Cerisy poświęconym upadkowi muru berlińskiego *Le passage de frontières*. W tym samym roku deklarował się w sprawie prawa głosowania dla imigrantów w wyborach lokalnych we Francji. W 1990 udał się do Moskwy, gdzie zaakceptował tłumaczenie słowa „dekonstrukcja" jako „pieriestrojka". Następnie uczestniczył w tworzeniu Międzynarodowego Parlamentu Pisarzy, był nawet jego wiceprzewodniczącym; w 1993, w trakcie emisji telewizyjnej w Strasbourgu *Carrefour des Écrivains* bronił prawa Salmana Rushdiego do posługiwania się w fikcji literackiej przekonaniami zawartymi w Koranie, co było zgodne z tezą filozofa, że literatura może powiedzieć wszystko. W tym samym roku opublikował książkę *Spectres de Marks. L'etat de dette, le travail du deuil i la nouvelle Internationale*[1]. W 1999 roku zajmował się losem algierskich intelektualistów we Francji. Walczył przeciwko karze śmierci i o ułaskawiemie Mumia Abu-Jamala. Angażował się w obronę zwierząt – był autorem pracy *La bête et le souverain* oraz przewodniczącym *Association contre la Tauromachie*.

Wiemy również o jego innym zaangażowaniu: o heroicznej obronie zmarłego przyjaciela, który w latach 1941-1942 dopuścił się kolaboracji z faszyzmem, a nawet napisał tekst antysemicki. Obrona – w imię wielkości amerykańskiego dekonstrukcjonisty – przebiegała dwoma torami. Pierwszy to protest przeciwko „przemocy scalania", znany od początków XX wieku gest oddzielenia życia i dzieła, pochwała dzieła i zatarcie życia. Drugi – sprzeczny z pierwszym – to jednak próba scalenia: oczyszczanie artykułów Paula de Mana z podejrzeń o faszystowskie przekonania, neutralizacja jego antysemityzmu. Dalszym ciągiem owej próby scalenia jest odczytanie amerykańskich pism de Mana w kontekście jego dawnych przekonań: jako konsekwencji intelektualnej człowieka, pojmowanej jako „posthistoryczny stan życia po życiu, lżejszy, mniej poważny; jakieś jutro, z którym można igrać, ironicznie, czyli p o z a s k o ń c z o n o ś c i ą, bez potrzeby rozliczania się"[2]. Pisząc o drugiej możliwości, Derrida scala gest intelektualny de Mana w jego umiłowaniu ironii.

„Przemoc scalania" jest naturalnym nawykiem każdej interpretacji, także takiej, która – w przeciwieństwie do popularnego genetyzmu – doszukuje się uzasadnień wyborów życiowych człowieka w jego naukowej produkcji. To właśnie jest naszym tematem i naszym pytaniem. Zostawmy Paula de Mana. Wróćmy do książki o Marksie, która odebrana została jako od dawna oczekiwana deklaracja lewicowości francuskiego filozofa. O książce tej pisałam dwukrotnie: po pierwsze nie jest to książka o Marksie, tylko o widmach Marksa. Po drugie, nie jest ona dowodem pozyskania Jacques'a Derridy dla marksistowskiej lewicy, ale próbą odzyskania marksizmu dla dekonstrukcji.

Tak jak zaangażowana obrona Paula de Mana została odebrana krytycznie przez środowiska intelektualne Francji i Stanów Zjednoczonych („moralistyczny" artykuł Tzvetana Todorova z lata 1988, w którym autor analizował łatwość, z jaką sceptyczni, relatywistyczni i ironiczni uczeni ulegają systemom totalitarnym, a następnie patetyczny list Davida Carrolla do Derridy), tak „lewicowa" deklaracja, jaką była książka *Spectres de Marx* spotkała się z bezwzględnym odporem tych, których Derrida nazwał „synami Marksa". Owocem owego odporu były dwie, stosunkowo nowe książki: wydany w 1999 roku w Londynie przez Michaela Sprinkera zbiór artykułów *Ghostly Demarcations*, stanowiący efekt krytyki książki Derridy oraz opublikowana przez Thierry Briault w 2002 roku w Paryżu książeczka *Marx & Sons*, zbierająca odpowiedzi Derridy na tamte zarzuty.

Nie będę powtarzać tego, co pisałam o *Spectres de Marx*. Najogólniej można powiedzieć, że analiza „spektralności" jako struktury dziedziczenia i tradycji była odkryciem fenomenu, który wykraczał poza metafizyczne opozycje materializmu i idealizmu, socjalizmu i kapitalizmu, lewicy i prawicy, konserwatyzmu i radykalizmu. Temat widmowości i analizy „spektralnej" pojawił się już w 1978 roku w zbiorze *Prawda w malarstwie*[3]. Podobną funkcję spełniało badanie pierwiastka

1/ J. Derrida *Spectres de Marx…*, Galilée, Paris 1993.

2/ J. Derrida *Niczym szum morza w głębi muszli,* przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie" 1999 nr 10-11, s. 378.

3/ J. Derrida *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

„mesjańskiego" (*messianique*), pojętego jako uniwersalna struktura oczekiwania, i przeciwstawienie go konkretnym narodowym mesjanizmom, paradoks, który Derrida określił jako *messianique sans messianisme*. W rezultacie powstała piękna książka o pracy żałoby i duchach, które kiedyś nawiedzały młodoheglistów, głównie Stirnera i Marksa, i które do dzisiaj określają myśl filozoficzną ostrzegającą przed pochodzącym z marksizmu totalitarnym systemem społecznym, który na szczęście upadł, ale jego upadek nie zlikwidował plag współczesnego świata. Praca żałoby po Marksie i marksizmie powinna prowadzić do likwidacji tych plag, tym razem nie drogą rewolucji, ale poprzez pracę dekonstrukcji stosowanej przez intelektualistów, skupionych wokół Nowej Międzynarodówki, która przygotowuje teren dla nadejścia sprawiedliwości, uprawiając „dyskurs filozoficzno-naukowy zrywający z mitem, religią i mistyką narodową […] proponujący nowe pojęcie człowieka, społeczeństwa, ekonomii, narodu, różnych konceptów państwa i jego zanikania"[4]. Planowaną w *Spectres de Marx* analizę pojęć filozof realizuje w późniejszych pracach, podejmując tradycyjne tematy etyczne: przyjaźni, daru, gościnności, sekretu, kłamstwa.

Krytyka marksistów w jakiejś mierze potwierdziła moje rozpoznania, chociaż ja ograniczyłam się tylko do problematyki mesjanizmu i mesjańskości. Tutaj chodzi mi o temat zaangażowania u twórcy dekonstrukcji. Okazało się, że gesty (czy „przemoc") scalenia jego życia i teorii są powszechne w pośmiertnych artykułach o Derridzie, tak jak powszechny jest patos, który – na tyle, na ile znam sylwetkę filozofa – zapewne spotkałby się z jego ironicznym odporem. Tu mogę przytoczyć proroczy – a proroctwo to spełnia się dziś w tym miejscu – fragment z *La carte postale*:

> Mówię (do nich i do ciebie, moja kochana), oto moje ciało, w pracy, kochajcie mnie, analizujcie ten korpus, który wam przedstawiam, który rozciągam tu na tym łożu z papieru, wybierzcie cudzysłowy spośród włosów, od stóp do głów, i jeśli wystarczająco mnie kochacie, przyślecie mi jakieś nowości. Potem pogrzebiecie mnie, aby spać spokojnie. Zapomnicie mnie, mnie i moje imię.[5]

Gwoli uczciwości muszę dodać, że cytat pochodzi z polemiki Derridy z filozofami z Oxfordu, a przytacza go Richard Rorty w studium *Od teorii ironicznej ku prywatnym aluzjom: Derrida*[6] jako przykład prozy wykraczającej poza opozycję literackości i filozoficzności. Ta skrupulatna uwaga ma określoną przyczynę.

4/ J. Derrida *Spectres de Marx…*, s.149-149. W wywiadzie z wiosny 2004 roku powtarza: „Nie jest to kwestia wspólnej polityki, nie jest to program, ale troska o przemyślenie «rzeczy politycznej» (*chose politique*), państwowej, narodowej, przemyślenie prawa międzynarodowego, pojęć granicy czy suwerenności, wielokulturowości, wielojęzyczności itp." Za: *La vérité blessante ou le corps des langue, Entretetien d'Evelyne Grossman avec Jacques Derrida*, „L'Europe" mai 2004.

5/ J. Derrida *La carte postale,* Flammarion, Paris 1978, s. 109.

6/ R. Rorty *Od teorii ironicznej ku prywatnym aluzjom Derrida*, w: *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 184.

Derrida odrzucał określenie swojej praktyki pisarskiej jako nurtu zwanego „dekonstrukcjonizmem". Uprawiając samotną pracę dekonstrukcji, powtarzał, że nie stworzył żadnej szkoły. Nie widzi ani sprzymierzeńców, ani naśladowców[7]. Z pewnymi zdeklarowanymi zwolennikami wręcz walczy, pisze na przykład, że absolutnie, ale to absolutnie nie zgadza się z Rortym, zwłaszcza wtedy, kiedy ten czerpie pomysły z jego (Derridy) prac do swoich interpretacji.

Deklaracje te są bardzo ważne, bo nazwisko Rorty'ego często pojawia się w pracach o Derridzie, w streszczaniu i wyjaśnianiu jego poglądów. Sprawa jest wszelako ogólniejsza. Chodzi o interpretację filozofii Jacques'a Derridy jako „swego rodzaju pisarstwa", a zatem o pozbawienie jej sankcji, jeśli nie prawdziwości, to przynajmniej asertoryczności[8]. W książce *Marx & Sons* postawa gry z dyskursem, naprzemienność przekonań autentycznych i fikcyjnych, zdaje się Derridzie całkiem obca. Na bardzo poważne zarzuty filozof odpowiada tonem serio. Dlatego też sprzeciwia się ocenom swojego pisania w kategoriach estetyki, stylu i poetyki (*portentous poetizing* – jak mówi znany marksista, Therry Eagleton[9]). Zarzut „złowieszczej poetyki" odnosi się do stylu parodystycznego i ironii, którymi przepełnione są *Spectres de Marx*. Opinię o estetycznym charakterze tej książki wypowiada również Frederick Jameson. Odpowiadając mu, filozof stwierdza, że obalanie metafizycznych przeciwieństw, kategorii systemu, pozycji filozoficznej (*Setzung*) nie ma nic wspólnego z wypowiedziami estetycznymi, ukierunkowanymi na artykulację indywidualnego smaku. Dekonstrukcja, podważając systemy, podważa też system estetyki, razem z tradycyjną definicją gustu[10]. Argu-

7/ „Tak jak nie wiem, mówiąc serio, co to dekonstrukcjonizm (jeśli nie jest fantazmem dziennikarzy), w każdym razie nie mówiłem o nim nigdy, ani nigdy nie mówiłem w jego imieniu, ani nie czułem się reprezentowany przez tę «rzecz»", w: J. Derrida *Marx & Sons,* Paris 1999, s. 43. Cytaty z tej książki lokalizuję w tekście po skrócie MS.

8/ R. Rorty dwukrotnie zajmował się „pisarstwem" Derridy. W przywołanym wyżej artykule interesowała go poetyka filozofa. W innym, zamieszczonym w zbiorze *Konsekwencje pragmatyzmu* (przeł. Cz. Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1998), pisał o skrajnym relatywizmie Derridy, który pojmuje reinterpretację jako niekończący się proces, przeciwstawiając ją „filozofii pierwszej", nastawionej na badanie stosunku słów czy przedstawień do rzeczy. Rozumienie prawdy jako asertoryczności, tzn. jako przekonania o tym, że mówi się prawdę, pojawia się dość późno w pracach Derridy; popęd (*pulsion*) prawdy filozof wiąże z performatywną funkcją wypowiedzi i zdarza się, że tak właśnie określa zasadność swoich własnych poglądów. Por. *Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous,* „Magazine Littéraire" avril 2004.

9/ Czasami jednak Derrida odpowiada tonem bardziej liberalnym: „tak jak gdyby nie można było mieszać dyscyplin i mylić się co do wydziałów" (MS, s. 40).

10/ W 1972 pisząc o Valérym jako o filozofie pisma, prosi, „aby na dyskurs filozoficzny, niosący za sobą historię opozycji, w których przemieszczają się – aczkolwiek często po omacku – i formalizm krytyczny, i hermeneutyka psychologiczna, nie spoglądać wyłącznie okiem estety" (*Qual quelle,* przeł. J. Margański, w: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek i in., KR, Warszawa 2002, s. 375).

mentem, który przytacza przeciwko estetyzacji swoich prac, jest fakt, że prowokują one tyle dyskusji i sprzeciwów. Również sprzeciwów bardzo serio ze strony marksistów. Pisze wręcz, że o jakości dyskursu filozoficznego stanowi nie styl, lecz właśnie siła argumentów.

Sprzeciwia się też zdecydowanie określaniu go jako postmodernisty. Kiedy Eagleton stwierdza, że brak wrażliwości francuskiego filozofa na faszyzm wynikał z typowego dla postmodernizmu zainteresowania „marginaliami", opinia ta budzi gorący protest Derridy. Naturalnie chodzi o faszyzm, ale sprawą równie istotną jest zaszeregowanie filozofa jako postmodernisty. Derrida wielokrotnie powtarza, że nie wie, co to jest postmodernizm, że obce jest mu pojęcie metanarracji i jego krytyka, że obcy jest mu także sceptycyzm i relatywizm, które przypisuje się postmodernistom.

W zbiorze *Ghostly Demarcation* pojawiają się jednak zarzuty bardziej istotne. Eagleton twierdzi na przykład, że Derrida posługuje się marksizmem jako narzędziem pracy teoretycznej, bez zobowiązań wobec marksizmu historycznego. W rezultacie jest to marksizm bez marksizmu (*marxism without marxism)*, ignorujacy socjalizm, jako że autor *Spectres de Marx* nie mówi o zorganizowanej walce politycznej, a nawet sprzeciwia się aparatom politycznym o sformułowanym programie i wyraźnej doktrynie. Wykluczenie ontologii, materializmu dialektycznego i historycznego przypomina Eagletonowi liberalny anglikanizm, który wyzbywa się ducha chrześcijaństwa i odsuwa metafizyczne pytania o Boga, czy też czysto formalny mesjanizm, odrzucający narodowe wcielenia. Wszystko to stanowi dla Eagletona krańcową formułę ogólnego sceptycyzmu.

Tu wchodzimy w centrum polemiki. Książka *Marx & Sons* przeczy uzurpacjom „synów" do dziedzictwa „ojca", ich przekonaniom, że istnieje jedna jedyna wykładnia filozofii i ideologii Marksa[11]. Widma Marksa, które prowadzą do identyfikacji z doktryną, domagają się problematyzacji, tak jak trzeba sproblematyzować sam proces identyfikacji, aby wyrwać te widma z „dogmatycznego snu". Derrida wielokrotnie powtarza: rzeczy nie są takie proste, jak się niektórym wydaje. Krytykując ton książki *Spectres de Marx* „trzeba by mieć trochę bardziej wypracowane pojęcie tonu, jego związku z konceptem czy sensem, z performatywnością, aby się jej domagać i kwestionować". Sprawa jeszcze bardziej komplikuje się, gdy mowa o tonie *quasi*-religijnym – trzeba znać różnicę między religijnością i religią, tak jak istnieje różnica między mesjańskością i mesjanizmem (MS, s. 45). Można oczywiście czytać Marksa w świetle paternalistycznego, naznaczającego wszystkie sceny o pokrewieństwie (w *Hamlecie* i u Marksa) fallogocentryzmu, można jednak doszukiwać się tam kwestii kobiecych. Derrida mówi o gniazdach konceptualnych czy teoretycznych, takich jak motywy żałoby, dziedzictwa i obietnicy, które stanowią tematy organizujące całą krytykę dekonstrukcyjną, a których inspirację znalazł u twórcy *Ideologii niemieckiej*. Są one nie do oddzielenia, narzucając, między innymi, analizę pola polityko-fantazmatycznego sceny światowej po rzekomym końcu komunizmu i wspomnianej śmierci Marksa (MS, s. 46). Wobec takiej teoretycznej problematyzacji tematyka klas społecznych i ich walki jawi się nie tylko jako metafizyczna, ale – współcześnie – jako wtórna, nieodpowiadająca obecnym podziałom społeczeństwa.

11/ „Twierdząc tak często, że istnieje więcej fantomów Marksa czy więcej niż jeden duch Marksa, przyznaję, że potomkowie jego są i powinni być liczni, czasami potajemni czy nielegalni, jak wszędzie" (MS, s. 39). Odpowiedzi Derridy referuję często w mowie pozornie zależnej.

Myślę, że w tym miejscu można przerwać streszczanie polemiki i wrócić do problemów Derridiańskiego zaangażowania. Gest odmowy wobec projektów działania marksistów czy komunistów ma podłoże nie tylko teoretyczne, nie chodzi tu o przekorne odwrócenie 11 tezy o Feurbachu („Filozofowie tylko interpretowali świat, chodzi o to, aby go zmienić"). Analizę konceptualną, o której wielokrotnie mówi Derrida w obydwu książkach, można by wszak potraktować jako akt pozytywnego namysłu przed podjęciem działania, jako uważny dyskurs o kategoriach wyznaczających akcję, jako zgłębianie – przed podjęciem decyzji – podstaw każdego zaangażowania. Nie jestem jednak pewna, czy taki „postęp analizy" doprowadziłby do postępu w ogóle. Po pierwsze – jak widzimy – analiza nie może się nigdy skończyć i niezakończoność ta wynika w równej mierze z odrazy Derridy do metafizyki, co z Heglowskiego przekonania, że każdy pogląd i każda kategoria są historycznie osadzone i ich sens zmienia się z czasem. Przy okazji omawiania kwestii klas społecznych filozof pisał:

> Wszystko zależy w każdej chwili od nowej oceny tego, co nagłe, od implikacji strukturalnych i, przede wszystkim, od s z c z e g ó l n y c h sytuacji. Dla takiej oceny nie istnieje, z definicji, żadne uprzednie kryterium, żaden absolutny rachunek; analiza, nigdy nie zabezpieczona przez uprzednią wiedzę, p o w i n n a zaczynać się od nowa każdego dnia i w każdym miejscu: pod tym warunkiem, pod warunkiem nakazu, który – jeśli chodzi o działanie, decyzję i odpowiedzialność polityczną – jest nakazem repolityzacji. Bowiem to, co nierozstrzygalne, nigdy nie było przeciwieństwem decyzji, to warunek decyzji, która nie pochodzi z wiedzy, nie robi się tego jak w maszynie do liczenia. (MS, s. 54)

Zatem „dekonstrukcyjna obróbka", nieskończoność analizy, nie gwarantuje, jeśli wręcz nie wyklucza, jej użyteczności pragmatycznej.

Nieskończoność i brak pragmatycznych efektów analizy pojęć etycznych najlepiej widać w rozważaniach Derridy o kłamstwie. Podtrzymując starą aksjologię („nie wolno kłamać"), nie można wszelako odrzucić pytań o historię, podstawy, ustalenia. Niemożliwość jednoznacznych ustaleń daje analiza świadectw:

> Świadectwo może być fałszywe, ale nie można nigdy dowieść, że jest to fałszywe ś w i a d e c t w o. Dlaczego? Ponieważ, z drugiej strony, ze strony świadka, jak u poety, zawsze można powiedzieć: to, co powiedziałem, jest może fałszywe, pomyliłem się, ale zrobiłem to w dobrej wierze. W takiej sytuacji nie ma krzywoprzysięstwa, nie ma fałszywego świadectwa i nie ma kłamstwa. […] Nie będziemy więc mogli obiektywnie dowieść, że ktoś kłamał. […] Nigdy nie będzie można d o w i e ś ć, że ktoś mówi w złej wierze o tym, c o j e s t o k r e ś l a n e j a k o „d o w i e ś ć". Wiąże się to z tym, że Inny jest sekretem.

> Nie mogę usytuować się na miejscu Innego, w głowie innego. Istotą odmienności (*alterité*) jest sekret.[12]

Nieskończona analiza nie jest użyteczna także z innych powodów. Derridiańska koncepcja zdarzenia i zdarzeniowości jako takiej przeczy wszelkim projektom. Naprzeciw wielkim metafizycznym koncepcjom świata i historii, takim jak wizja społeczeństwa opartego na umowie społecznej (Rousseau), rozwoju ducha (Hegel) czy spełnienia szczęścia ludzkości w komunizmie (Marks) staje koncepcja przypadku, zaskoczenia, niespodzianki. O rozwoju świata decyduje przemoc, a nie przewidywanie. Podjęcie decyzji nie oznacza jej spełnienia. W wypadku planowania nie jest to decyzja, ale zwykła administracja[13]. Nawiązując do upadku muru berlińskiego, Derrida stwierdził:

> Próbować zrozumieć, jak i dlaczego, pod jakimi warunkami zmienił się rytm procesów politycznych. Jeśli chodzi o Związek Radziecki, kraje Wschodu, Afrykę Południową, kraje Ameryki Łacińskiej – wszystkie one doznały nieprzewidzialnego przyśpieszenia, nawet jeśli s e n s tego przyśpieszenia był, sam w sobie, do przewidzenia, tak jak to było w wypadku zniesienia apartheidu.[14]

Jedynym kontekstem jakiejkolwiek decyzji i jakiegokolwiek wydarzenia jest to, co nieprzewidywalne: „Paradoksalnie, nieobecność horyzontu warunkuje samą przyszłość. Wydarzenie, aby zaistnieć, musi przedziurawić wszelki horyzont oczekiwania"[15].

Najczęściej powtarzające się określenia w pisarstwie Derridy to *indecidable*, *irréalisable*, *indefini, inadequate, impensé, inévitable, imprevisible*, *indéterminable*, *impossible*, *invicible* a także *impardonable*. Przyszłość jest nie do przewidzenia, nie do zaplanowania. Wydarzenia historyczne są nieuchronne (*inéluctable*), ale tym bardziej nie można ich zapowiedzieć, bowiem zawsze pochodzą od Innego. Jak w religii żydowskiej, trzeba spokojnie czekać na nadejście Mesjasza, który pojawić się może w każdej chwili, nierozpoznany, na obrzeżach miasta, w dzielnicach bez Boga i nadziei[16]. Lub – jak w eschatologii chrześcijańskiej – na koniec świata i Sąd Ostateczny. Można co najwyżej, a nawet trzeba – jak mówił mistrz Towiański – przygo-

12/ *La vérité blessante*…. Głosząc takie epistemologiczne tezy, Derrida zarazem żarliwie broni się przed zarzutem relatywizmu czy sceptycyzmu. Na temat ten filozof mówił już w 1994 roku w zakończeniu pracy *Wiara i wiedza,* w: J. Derrida, G. Vattimo i in. *Religia*, przeł. M. Kowalska i in., KR, Warszawa 1999, s. 93.

13/ Por. G. Benington *Derrida et la politique,* „L'Europe" mai 2004.

14/ J. Derrida *Sur parole. Instantanés philosophiques,* Ed. de L'Aube, Paris 1999, p. 43.

15/ J. Derrida *Wiara i wiedza*, s. 14. Warto tu wspomnieć, że taka koncepcja zdarzeniowości, sekretu, niewyrażalności i nierozstrzygalności prowadziła do podejrzeń, że Derrida w pewnej mierze zachowuje się jak mistyk, który wiedząc, czego mu brakuje, intensywnie szuka i za każdym razem mówi: „To nie to". Por. F. Nault *La question de la religion,* „Magazine Littéraire", avril 2004.

16/ Por. *Spectres de Marx…,* s. 96. W książce H. Krall *Wyjątkowo długa linia,* (a5, Kraków 2004, s. 83-84) cadyk z Turzyska ze swoim ojcem odwiedza w Lesie Krępickim

towywać się wewnętrznie na nadejście nowego. Przez ten szczególny post i pokutę intelektualną, jaką jest „analiza pojęć, sprzeczności, historii i historyczności samej". Dekonstrukcja, która jest odpowiedzią na ton apokaliptyczny w filozofii (druga wojna światowa, Holokaust, Hiroszima, gułagi), nie zmieniła tego tonu po pokonaniu najbardziej znanych politycznych opresji – komunizmu, apartheidu. Dziesięciu plag współczesnej ludzkości nie można zwalczyć w drodze neoliberalnych reform (Fukuyama i spółka): trzeba w spokoju czekać, drążąc pojęcia neokolonializmu, wykluczenia, opartego na monopolach rynku…

„Synowie" Marksa nazwali takie poglądy utopizmem, reformizmem, a nawet wręcz – przy całym szacunku dla gestów politycznych Jacques'a Derridy – konserwatyzmem. Zagłębiony w losach pojęć, kategorii, tez, opozycji, filozof przypomina bardziej geologa, aniżeli człowieka, który chciałby zmieniać świat[17].

Bardzo poważna polemika ze współczesnymi marksistami kończy się w zaskakujący sposób. Na ostatniej stronie *Marx & Sons* Derrida, pisząc o ontologicznej nostalgii niektórych marksistów, przywołuje postać marrana, czyli „Żyda nawróconego siłą, który w Hiszpanii czy Portugalii uprawia tajemnie judaizm, czasami wręcz nie wiedząc, na czym on (judaizm) polega"[18]. Takim marranem był Spinoza. Od Spinozy do Marksa droga nie jest długa:

> Czy Marks, wyzwolony ontologista, nie był marranem? Rodzaj skrytego hiszpano-portugalskiego imigranta, przebranego za żyda niemieckiego, który wydawał się nawrócony na protestantyzm i nawet trochę antysemicki? Marrrani, tak dobrze ukryci, że wątpią sami w siebie! Którzy zapomnieli, stłumili, zaprzeczyli, wyparli się. (MS, s. 91)

Otóż dla Derridy marranami są także „synowie Marksa", którzy bezwiednie wcielając fantomy przodka, stłumili jego dekonstrukcyjne przesłanie. Konkluzja nadzwyczaj błyskotliwa, na miarę błyskotliwej polemiki, w której oczywiście ma rację ostatni głos. Ale poprzednie wyznania też się liczą. Kilka wierszy wyżej Derrida mówił:

> Synowie Marksa z pewnością nie wiedzą, że ja sam grałem, najbardziej serio, w przedstawienie siebie jako swego rodzaju marrana. Robiłem to szczególnie otwarcie w pracach *Apories, Circonfession, Mal d'Archive* i z pewnością gdzie indziej. A mniej otwarcie – wszędzie, np. w *Monologuisme de l'autre.* Ale nie będę odsłaniać wszystkich miejsc owego udawania. (MS, s. 91)

człowieka, w którym ojciec widzi Mesjasza, dodając, że teraz nikt na niego nie czeka. W czasie wojny las ten był miejscem egzekucji. Po wojnie odwiedzający to miejsce Żydzi z Izraela dziwią się, że Mesjasz mógł czekać w takim miejscu jak Las Krępicki.

17/ Por. *„…voila ce qu'ils ne supportent pas, que je ne dise rien, jamais rien qui tienne ou qui vaille thèse qu'on puisse réfuter, ni vrai, ni faux, pas même, pas vu pas pris, ce n'est pas une stratégie mais la violence du vide par où Dieu se terre à mort en moi, le géologiciel, moi-même je n'ai jamais pu me contredire, c'est dire, donc j'ecris, c'est le mot…"* (*Circonfession, on Jacques Derrida* par G. Benington et J. Derrida, Paris 1991, s. 252).

18/ *Du mot à la vie…*

W tym miejscu czytelnik wyznań Derridy czuje się obezwładniony. Ta pasjonująca polemika, te pasjonujące tezy na temat wydarzenia, przemocy, historii, projektu, nadziei mesjańskiej – to tylko gra? A gdzie jest prawda? Nie ma prawdy? Zaangażowany Derrida odgrywa zaangażowanie? Pamiętamy, że w jednym z ostatnich wywiadów filozof, mówiąc o niemożliwości obalenia czy udowodnienia kłamstwa, przeciwstawiał koncept prawdy jako *homoiosis* nierozstrzygalnemu charakterowi świadectwa. Mówił również o tym, jak wypowiedź – zgodnie z ideą performatywności – stwarza prawdę, nazywał to popędem albo pasją prawdy: coś przeze mnie przemawia, muszę to powiedzieć, i nawet gdybym się mylił, wiem, że to jest prawda[19]. Gdzie skrył się jednak ten popęd prawdy?

W 1963 roku Jacques Derrida opublikował pracę na temat *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* Michela Foucault, gdzie zakwestionował pozycję *cogito*, podmiotu opisu i oceny, który podważa instytucje władzy i rozumu. Od owego zarzutu metajęzyka, przemocy opisu nad opisywanym nie odstąpił Derrida do końca. Czytając Marksa inaczej, odpierając ironicznie i żarliwie zarzuty jego „synów", sam też zdecydowanie odciął się od roli ojca, nawet gdyby miał być ojcem dekonstrukcji. W ostatnich fragmentach podważył swój metajęzyk, nieomal wpisując się w rozdartą i stłumioną pasję marrana. Nawet jeśli w postaci tej interesowało go przede wszystkim udawanie, gra, *simulacrum*, to samo rozdarcie, a nie wiara w jedną – nawet bardzo osobistą – prawdę podtrzymuje drugą twarz rekonstrukcji: nie chodzi tylko o postęp, który byłby ufundowany na postępie niekończącej się analizy pojęć. Chodzi także o analizujący podmiot, który nie ma prawa do przyznania sobie pozycji gracza, bowiem jest jednym z pionków gry w prawdę.

To właśnie Derrida wyznał na początku *Marx & Sons.* Pytał:

> Jak można ująć te idiomatyczne, nieprzekładalne różnice, zdając się zwracać do wszystkich z pozycji w jakiejś mierze metajęzykowej, pozycji najbardziej korzystnej i zarazem najtrudniejszej do osiągnięcia, najbardziej absurdalnej i nie do utrzymania, oraz – w każdym razie – najmniej słusznej? Stąd porażka, do której z d ą ż a m, p o r a ż k a która jest mojemu dyskursowi – jak to się mówi po francusku – przyrzeczona. (MS, s. 16)

To również pozwala inaczej rozumieć znak zapytania, który w tytule tego studium umieściłam po słowie „zaangażowanie". Angażuje się ten, który wie, który widzi przyszłość, który walczy… Jeśli jednak przyszłość stanowi z definicji zaskoczenie, jeśli historia opiera się na przemocy, jeśli wydarzenie jest czymś nieprzewidywalnym, wówczas zaangażowanie filozofa może być tylko performatywem, wyznaniem, owym „wierzę", które nie ma uzasadnienia ani w metafizyce, ani w wielkiej narracji, ani we własnej, dyskursywnie wyrażonej filozofii.

19/ *C'est très compliqué de donner raison, mais en tout cas, je sens que je n'ai pas droit ni la force de m'interdire de penser ou de dire telle ou telle chose qui me parait alors vraie en cet autre sens. Et ce n'est pas du courage. C'est comme ça. C'est une espèce de pulsion qui me construit parce que je suis comme cela dans la vie aussi bien que dans l'écriture. On peut appeler cela „passion", comme vous dites, „passion de vérité": quelque chose qui est plus fort que moi; je cède* (*La vérité blessante…*, s. 22).

Kazimierz BARTOSZYŃSKI

Ironia i egzystencja. Uwagi o *Królu Obojga Sycylii* Andrzeja Kuśniewicza

I.

Spory o sensy tytułów powieści nie są zjawiskiem wyjątkowym. W przypadku utworu Kuśniewicza spór taki ma wszakże oczywiste podstawy i prowadzić może do niejednoznacznych rozstrzygnięć. Któż bowiem był Królem obojga Sycylii w roku 1914 – w roku daty akcji powieści? Historyk odpowie: był nim oczywiście cesarz Franciszek Józef I, jakkolwiek ten noszony przez monarchę tytuł był czysto formalny. A jego geneza wywodziła się od Kongresu Wiedeńskiego, w wyniku którego utworzono Królestwo Neapolu i Sycylii, potocznie zwane Królestwem Obojga Sycylii, powierzając władzę Burbonowi – Ferdynandowi I. Do teoretycznego zwierzchnictwa nad takim organizmem rościli sobie wszakże pretensje cesarze Austrii, nawet wtedy, gdy skutkiem zdetronizowania w roku 1860 ostatniego króla tego państewka, Franciszka II, królestwo owo przestało istnieć. Sytuacja ta przetrwała aż do czasu pierwszej wojny światowej.

Ten zwięzły wywód historyczny tłumaczy okoliczność, że martwota i pozorność istnienia Królestwa Obojga Sycylii stały się dla Kuśniewicza symbolem sytuacji całej monarchii habsburskiej w chwili wybuchu pierwszej wojny. Ta funkcja symbolu swoistej pozorności odnosi się w tekście powieści pośrednio również do jednostki wojskowej zwanej – dla podkreślenia (złudnego) znaczenia związku między ówczesną teraźniejszością a martwym już królestwem – „Dwunastym Pułkiem Ułanów Sycylijskich". Dzięki takiej symbolizacji służącego w owym pułku protagonistę powieści, Emila R. nazwać by można ironicznie właśnie „Królem Obojga Sycylii".

Czytelnik, który bierze po raz pierwszy do ręki tę jedną z późniejszych powieści Kuśniewicza, czuje się zazwyczaj nieco zdezorientowany i to nie tylko z powodu osobliwości jej tytułu. Chodzi także o wysoce inwersyjną kompozycję treści, zmienność narracyjnego punktu widzenia oraz o zakres opowieści, będącej szeroką panoramą bardzo różnorodnych środowisk. Opowieści rozwijanej przez trzecioosobowego narratora, często zaś operującej stylem intymnego pamiętnika, prowadzonego przez bohatera – łatwego do identyfikacji z nadrzędnym narratorem, a nawet z autorem. Nie brak też w tekście dyskursywnych wstawek metapowieściowych. Tej różnorodności elementów, często niezbyt wyraziście splecionych, towarzyszy tendencja do uwzględniania kontekstu różnorodnych kierunków sztuki powieściowej oraz – co bardzo doniosłe – usiłowanie wpisania treści w ramy dość oryginalnej koncepcji filozoficznej.

Tę wielopostaciowość różnie interpretowała znacznie w pewnym okresie (po wydaniu książki w roku 1970) rozwinięta refleksja krytyczna. Jej wnioski były na ogół zbieżne: traktowano *Króla* jako bardzo serio pojmowane epitafium opisujące polityczny i militarny kres monarchii habsburskiej, a nawet całej dziewiętnastowiecznej formacji kulturowej. Ową dramatyczną sytuację historyczną często łączono z katastrofą, która nastąpiła w życiu intymnym protagonisty powieści. Interpretacja taka nastręcza wszakże pewne wątpliwości. Po pierwsze, trudno ograniczyć sposób ukazania świata w *Królu* do spojrzenia tradycyjnie realistycznego. Nasuwają się bowiem różne drogi kwestionowania powagi owych autorskich ujęć. Niewiele, po wtóre, powiedziano w istniejących interpretacjach o wewnętrznej strukturze protagonisty, w której bardzo ważną rolę odgrywają różnorodne filozoficzne i ogólnokulturowe idee, aktualne od początku wieku dwudziestego niemal po czasy obecne. Wydaje się też, że w *Królu* występują bezpośrednio wypowiedziane tezy filozoficzne, które warto rozpatrzyć, szukając zarazem możliwości ich uzgodnienia z obrazem świata przedstawionego. Ogólnie zaś mówiąc, dostrzec wypada istotę relacji między Emilem R. a szczególną sytuacją jego otoczenia. Mówi o niej w charakterystycznym monologu wewnętrznym: „Obojnakość w nazwie zmarłego przed laty królestwa zawiera w sobie zarodek, przeczucie i wyrok śmierci; nasza monarchia jest również obojnaka w nazwie: austro-węgierska i w rodzie cesarskim: habsbursko-lotaryńska, a i ja sam…" (s. 33)[1]. Ów monolog Emila nie w pełni jednak objaśnia epitet „obojnakości", tak często powracający w powieści.

2.

Od tych niezbędnych, ale może niezbyt jasnych i raczej abstrakcyjnych refleksji, pora przejść do konkretów, czyli do najważniejszej dla *Króla* historii życia Emila R., mocno osadzonej w klimacie ostatnich lat dziewiętnastowiecznego świata. Kiedy rozpatrujemy pewne punkty interpretacji poddanej tu krytyce, wydaje się, że postępowanie praktykowane przez autora nie polega na poszukiwaniu wyznaczników kulturowego otoczenia, określającego dzieje jego protagonisty, lecz na wykorzystywaniu niemałego zasobu autobiograficznych materiałów wzbogaconego przez pozostające w posiadaniu rodziny pamiętniki kuzyna autora, kuzyna służącego ongiś w garnizonie naddunajskim, o którym wspomina się w powieści[2]. Płynąca z takich źródeł niebywała obfitość nazwisk postaci, nazw miejscowych i informacji o różnego typu faktach działać może oszałamiająco i nawet dezorientować. Okazuje się jednak, że źródła wymienionego typu stały się punktem wyjścia dla zbudowania fikcjonalnego układu klasycznych i czytelnych elementów konstytuujących siatkę pojęciową powieści. Dowodem na ten fikcjonalizujący tryb postępowania jest choćby żywot tragicznego i wieloznacznego bohatera powieści Emila R. Sama bowiem data jego spłodzenia – dzień urodzin Franciszka Józefa – czyni z bohatera podszyty ironią symbol monarchii. W tym samym kierunku działa pochodzenie Emila z rodziny zamożnego mecenasa i wysokiego urzędnika cesarstwa, zamieszkującego – oczywiście – przy jednej z głównych ulic Wiednia, jego udział w życiu salonowym, doskonała znajomość wszystkiego, co naówczas aktualne i modne, wizyty w Burgtheatrze, a także typowe dla austriackiej elity i jakby rytualne wyprawy w pobliskie tereny alpejskie (w tradycyjnym stylu – przy użyciu fiakrów), wreszcie pobyty nad Adriatykiem w okolicy Istrii i wojennego portu Poli. Zagrożenie zdrowia Emila gruźlicą i pobyt w sanatorium w Meranie świadczyłyby również o typowości dobrze zapowiadającego się młodzieńca z zamożnej rodziny. Gruźlicza chorobliwość (*vide – Czarodziejska góra)* bywała bowiem od czasów romantyzmu cechą przynależności do elity, do której niewątpliwie należy Emil, od wczesnej młodości zaczytujący się Nietzschem, Rilkem czy Hofmannsthalem. Aby dobitniej podkreślić, jak bardzo upodobania otoczenia bohatera charakterystyczne są dla epoki, wprowadza narrator opisy, jak na przykład obraz „oświetlonego lampą w różowym abażurze z matowego karbowanego szkła w kształcie rozchylonego kielicha nenufaru" (s. 24) salonu rodziny bohatera. Dla większej wyrazistości wkracza tu narrator z informacją, że „jesteśmy w epoce przekwitającej secesji, podstarzałej moderny" (s. 25). „A zatem wkraczamy w piękne lata 1899 do 1900, w autentyczny *fin de siècle*, zaznaczony piętnem dekadencji, dumy i rozpaczy poniektórych" (s. 77)[3]. Do tych „poniektórych" należy właśnie Emil przebywający

1/ Cyfry w nawiasach odsyłają do: A. Kuśniewicz *Król Obojga Sycylii*, Warszawa 1970.

2/ Por.: M. Dąbrowski *Nierzeczywista rzeczywistość. Twórczość Andrzeja Kuśniewicza na tle epoki,* Rozprawa habilitacyjna, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 1987; B. Kazimierczyk *Wskrzeszanie umarłych królestw*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982; M. Delaperrière *Polifonie i fugi Andrzeja Kuśniewicza*, w: tejże *Dialog z dystansu. Studia i szkice*, Universitas, Kraków 1998. Prace te korzystają głównie z licznych wywiadów udzielanych przez autora i z rozmów prywatnych. Należy też wziąć pod uwagę książkę A. Kuśniewicza *Moja historia literatury*, PIW, Warszawa 1980, zwłaszcza s. 189-195.

3/ Tło świata powieści jako dekadenckiej epoki kultu śmierci i cierpienia obszernie przedstawia T. Cieślikowska w pracy *Sugestia jako zasada narracji* („Przegląd Humanistyczny" 1984 z. 7-8), zwłaszcza s. 55-59. Ważnym źródłem informacji jest tu książka E. Kuryluk *Wiedeńska Apokalipsa. Eseje o sztuce i literaturze wiedeńskiej około 1900 r.*, Kraków 1974.

jakby w dekadenckim świecie śmierci obecnej nieustannie w jego świadomości, wypełniającej na różny sposób każdą myśl dotyczącą jego „grzesznej" młodości. Na tle takich ujęć bohatera i jego otoczenia trudno uchylić się od stwierdzenia, że posługując się zabiegami wyrazistej typizacji, narrator nie tyle poszukuje pewnej wizji czasów przełomu wieków, ile – powtórzmy raz jeszcze – wprowadza g o t o w y już zestaw określających tę epokę charakterystycznych cech.

Uporządkowanej z góry wizji życia elitarnego i artystycznego, bogatego od zewnątrz, ale od wewnątrz już przekwitającego, towarzyszą różne formy przedstawiania mechanizmów życia militarnego istotnego dla egzystencji wielonarodowej monarchii. Oto bohater powieści, z natury raczej artysta niż żołnierz, włączony został nieprzypadkowo do XII pułku ułanów sycylijskich. Jeśli bowiem losy Emila stanowią punkt wyjścia do prezentacji klasycznych składników życia elity społeczeństwa Monarchii, to jego krótka kariera początkującego oficera w większym jeszcze stopniu stwarza okazję przedstawienia podstawowych rysów armii austriackiej. Emil znalazł się w niej bowiem z tytułu przynależenia do rodziny o tradycjach militarnych, jednej z tych, których szczere przywiązanie do Monarchii decydować miało o honorze i znaczeniu armii. Jednostka, do której został przydzielony, to właśnie ów pułk symbolizujący swą nazwą sięgające daleko poza niemieckie centrum państwa aspiracje Habsburgów. Pułk ów nosił przy tym cechy formacji elitarnej, świadczące o skomplikowanej strukturze armii austriackiej. Ponadto stacjonował on na pograniczu węgiersko-chorwackim, w miasteczku Fehertemplon, czyli po chorwacku Bela Cerkiev, w pobliżu terytorium Serbii, a atmosfera panująca w tym wielonarodowym garnizonie charakteryzować miała właściwą tej armii niejednorodność i brak idei integrującej – na przykład narodowego patriotyzmu – a więc swoistą nieokreśloność. Prezentacja cech militaryzmu austriackiego sięga tu jednak poza okoliczności związane z osobą bohatera *Króla*, narrator bowiem wprowadza, w sposób wyraźnie przekraczający potrzeby powieści o dziejach intymnych Emila, informacje dotyczące trybu wojskowego życia, składu i rozmieszczeniu jednostek garnizonu, prowincjonalnej siedziby pułku, konfiguracji jednostek armii na froncie południowym. Zachodzi tu zatem wyraźna przewaga materiałów jakby z góry zastanych przez narratora nad tym, co wypada uważać za centrum powieści, przewaga dyktowana zamiarem stworzenia relacji noszącej cechy podręcznikowej niemalże informatywności.

Patrząc z przeciwnej strony, zauważyć można, że w historycznym schematycznym obrazie życia pułku nie było w istocie miejsca na pełną tragizmu biografię intymną Emila. Stąd w rozmowach bliskich mu oficerów, w sposób raczej paradoksalny, pojawiają się motywy śmierci sztucznie uzasadniane chęcią podania „kolejności i szyku marszów polowych i garnizonowych, paradnych i przewidywanych na różne uroczystości" (s. 127), przede wszystkim *Trauermarschów* przeznaczonych na okazje wojskowych pogrzebów.

Aby sprostać oczywistemu schematowi obrazu wielowarstwowej struktury armii znalazły się w powieści soczyste obrazy bujnego życia wojskowych „dołów", m.in. stylowe sceny typowych atrakcji życia pułku. Przedstawieniu monotonii uregulowanego życia armii służy wielokrotne, jakby formulistyczne powtarzanie bardzo podobnych obrazów pojawiających się na ulicach miasteczka oficerów, najczęściej występujących anonimowo i zawsze w grupie, zazwyczaj z cygarem lub kielichem śliwowicy w ręku. Oto jedna z podobnych scenek: „Była chyba dziesiąta lub około jedenastej, zaś oficerowie opuszczają gromadnie i hałaśliwie lokal matki Supić" (s. 28). Analogicznie – przy czynnościach bardziej służbowych: „Wychodzą na peron z trzech osobowych wagonów 1-szej i 2-giej klasy panowie oficerowie, rozpytując się o nazwę stacji, zapalają papierosy" (s. 93). Sytuacje podobne pojawiają się również w okolicznościach bardziej istotnych dla przebiegu akcji powieści: „Idą więc teraz we trzech […]. Idą zakurzoną, aż białą od pyłu cygańską uliczką w stronę niedalekiej cegielni miejskiej" (s. 120). Jak widać, panuje tu styl operujący gotowymi formalistycznymi zwrotami, styl jakby gawędowy[4]. Żadna z form poruszania się grup oficerów nie ma tu charakteru indywidualnego, wszystkie potwierdzają jednoznaczny porządek panujący w cesarskiej armii – analogiczny do uporządkowanej rytualności życia austriackiej elity.

Ten tok życia militarnego splata się w kilku znamiennych miejscach z dziejami protagonisty powieści Emila R. Bardzo wyraziście występuje to w trakcie wizyty Emila w muzeum pułku. Młody podporucznik ma tam okazję poznać dzieje swej jednostki bojowej, a przede wszystkim skupić się nad bliską mu ze względów rodzinnych historią klęski w bitwie pod Solferino (na terenie Lombardii), w której poległ jego dziad, a która wstrząsnęła dawno już (w roku 1859) całą Monarchią. Wyrazem ówczesnej i późniejszej żałoby stał się, respektowany przez wiele lat, symbolizujący ją kolor ciemnego fioletu i odpowiadający mu charakterystyczny zapach zwany wonią *les violettes imperiales*. W subtelnie splecionych skojarzeniach Emil przebiega myślą od świata poległych w słynnej bitwie kawalerzystów ku symbolicznemu widmu czarnego jeźdźca krążącego po pobojowisku w Solferino, ciągle wracając do obrazu siostry Lieschen, która w uroczystym dniu wejścia w „świat" salonów przystrojona została w suknię znaczącego fioletu. Fakt, że emocje związane z tymi skojarzeniami mają odcień wyraźnie tragiczny także w płaszczyźnie życia intymnego Emila, to sprawa, którą wyjaśnić może historia wzajemnych relacji bohatera i jego siostry. Od militarnych wtajemniczeń Emila przechodzimy zatem do świata wyraźnie odmiennego, ale jak się okaże, również niemal „podręcznikowo" uporządkowanego.

Zasadą owego uporządkowania nie jest jednak układ fabularnych zdarzeń, choć jest on, w sposób dość zresztą tradycyjny, inwersyjny i nastawiony na opóźnione odsłonięcie niejasnych momentów intymnego życia bohatera. Wynika to z charakterystycznych dla początków wieku pomysłów psychoanalitycznych Freuda w ich wczesnej wersji[5]. To, co autor nazywa biograficznym punktem wyjścia, ową

4/ Zob. W.J. Ong *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przekł. i wstęp J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 190-194.

5/ Powołując się na uzależnienia od myśli Freudowskiej, mam na uwadze ogólne tezy wczesnej fazy psychoanalizy. Nie podaje więc odesłań do prac Freuda.

Urschichte, celowo określoną przez autora w języku oryginału – istotnym wydarzeniem okresu dzieciństwa – są akty sadomasochizmu praktykowane przez siostrę Emila Lieschen, czyniącą swą bierną ofiarą siostrę Bernadettę, akty, których nieśmiałym widzem jest Emil. Tu warto zaznaczyć, że imiona trojga rodzeństwa symbolizują różnorodne postawy życiowe, Emil R. zawdzięcza swe imię jak on uległemu i posłusznemu bohaterowi utworu Rousseau. Agresywny charakter Lieschen jest zapewne echem specyficznych cech słynnej cesarzowej Sisi. Bernardetta zaś reprezentując cnotę cierpliwości odpowiada zapewne szeroko znanej postaci z Lourds.

Wśród wielu sytuacji, w jakich Emil ulega upokorzeniom i naciskom powodowanym przez androgyniczną siostrę (nowoczesną Lady Mackbeth)[6], znajdują się akty przemocy, przewrotnej kokieterii (ukazywania się w prowokacyjnym ubiorze), próby demonstrowania swej wyższości (scena w Praterze), zwracanie na siebie uwagi innych mężczyzn w obecności brata, zmuszanie go wreszcie do swoistych gestów akcentujących wspólnotę, jak łączenie krwi obojga, a zwłaszcza dokonywanie wspólnego bluźnierczego występku. Niektóre przejawy kazirodczego stosunku Emila i Lieschen bliskie są częstym w owym okresie literackim motywom, z których najbardziej znana jest relacja Ulricha i Agaty w *Człowieku bez właściwości*[7] i charakterystyczna atmosfera niesamowitości towarzysząca kazirodczym stosunkom szkicowanym w lirykach George'a Trakla[8]. Efektem takiej sytuacji jest powstanie w świadomości Emila dwu kompleksów: lęku przed incestem oraz obawy o prawdziwość własnej „męskości". Na tym tle powstają klasyczne reakcje: obsesja nieustannej wyobrażeniowej obecności Lieschen oraz przynależenia do grona ludzi *maudits*. Należy tu też chęć zajęcia wobec siostry roli „prawdziwego mężczyzny", a z drugiej strony masochistyczne upodobanie w zadawanych przez Lieschen cierpieniach, zjawisko fetyszyzmu, a w końcu atmosfera *Todestrieb* – pędu ku śmierci, wyrażająca się w chęci zjednoczenia się we wspólnym zgonie lub wręcz w uśmierceniu siostry. Formą kompensacyjnego wyparcia czy stłumienia nierozerwalnego splotu łączącego przypływy rozkoszy i poczucia klęski są próby poetyckie podejmowane przez Emila żyjącego stale w świecie poezji i muzyki. Oto jakże charakterystyczny ich fragment: „Odciąłem rękę, siostro moja, żebym nie miał czym zepchnąć cię w przepaść" (s. 149). Próby te wszakże zamiast ulgi przynoszą Emilowi poczucie własnej niemocy. Obok poezji odsłaniającej potęgę śmierci i cierpienia pojawia się jednak problem erotyki przeciwstawianej modnemu salonowemu stylowi życia. O takim powiązaniu Erosa z Thanatosem mówi bezpośrednio fakt prawdopodobnego zamordowania przez Emila Cyganki Mariki Huban, reprezentantki najprymitywniejszego seksu, fakt stanowiący jakby antytezę wyrafi-

6/ W związku z problemem androgynizmu zob. M. Podraza-Kwiatkowska *Salome i Androgyne. Mizogynizm a emancypacja.* w: tejże *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Universitas, Kraków 1994; B. Kazimierczyk *Wskrzeszanie*…, s. 111.

7/ Zob. J. Kurkiewicz *Wyspa umarłych*, „Tygodnik Powszechny" 2004 nr 40.

8/ Zob. T. Cieślikowaska *Sugestia jako*…, s. 59.

nowanej erotyki reprezentowanej przez siostrę Emila. Mówiąc językiem psychoanalityków, było to V*erkehrung ins Gegenteil*.

W tym miejscu sformułować by można hipotezę, że pociągającej Emila idei ucieczki ku śmierci przeciwstawiony został w powieści pomysł jego partnerki, proponującej mu „ucieczkę" ku życiu na odludnej wysepce z dala od czasu przekreślonego gestem wrzucenia zegarka do morza. Epizod ten, właśnie przez intencję unicestwienia czasu – tak ważnej osi konstrukcyjnej powieści – stanowi jakby czysto wirtualną próbę rozwiązania tragicznego splotu zdarzeń poprzez nadanie pojedynczej mijającej chwili specyficznej wartości[9]. Mimo swej osobliwości także i ten epizod mieści się w kręgu psychoanalitycznego języka powieściowej erotyki. Łatwo język ten rozszyfrować, jakkolwiek ucieka on od określeń fachowych. Dzieje się jednak tak zapewne nie dlatego, że autor uważał język psychoanalizy za właściwy dla konstrukcji powieści, lecz dlatego, że chodziło mu o wykorzystanie funkcjonującego w obiegu społecznym Freudowskiego języka w formie anegdotycznej lub literackiej. Można by tu oczywiście domniemywać, że owa „naukowa" wiedza o psychicznych procesach erotycznych została częściowo dobrana w sposób rzucający cień ironii na przedstawiane epizody relacji między Emilem a Lieschen. Takie na przykład, które ukazują właściwy Emilowi kompleks niższości wyrażający się paradoksalnym pragnieniem bycia „mężczyzną" wyposażonym w te cechy, które w wyższym stopniu posiadała jego siostra. Trzeba by nawet powiedzieć, że cała wzniosłość dramatycznej sytuacji Emila ulega ironicznemu obniżeniu na skutek oczywistej banalności psychoanalitycznego języka służącego przedstawieniu sfery intymnych zależności. Warto tu zresztą dodać, że właściwa Emilowi erotyka ujawniana jest głównie w postaci dziennikowych wynurzeń. Gdy bowiem bohater znajdzie się w nieco swobodnej i trywialnej atmosferze życia pułku, właściwe mu intymne doznania przebiegają wyłącznie w jego niedostępnym wnętrzu.

Pobieżne nawet rozpatrzenie trzech istotnych dla powieści sfer rzeczywistości: życia kulturalnego elity austriackiej, kręgu militarnego i intymnego świata doznań Emila – prowadzi do wniosku, że wszystkie te trzy zakresy przedstawione zostały w sposób odpowiadający pewnym ogólnie znanym i spopularyzowanym zasadom ich opisu, czyniąc go przejrzystym i przewidywalnym. W podobnym kierunku zmierzają syntetyzujące podsumowania zjawisk kulturalnych zmierzchu modernizmu oraz obfite katalogi nazwisk słynnych twórców epoki[10]. Wyraziste i szczegółowe aż do granic biurokratycznej pedanterii są fragmenty poświęcone wszelkim militariom. Natomiast intymne strony życia Emila odsłaniają się przede wszystkim dzięki wykorzystaniu spopularyzowanych teorii „naukowych" oraz na zasadzie odwoływania się do tych kierunków sztuki, które przywoływały atmosferę frustracji, lęku i śmierci.

9// Zob. S. Wysłouch *Problematyka symultanizmu w prozie,* Wydawnictwo UAM, Poznań 1981, s. 114.

10 Zob. T. Cieślikowska *Sugestia jako*…, s. 55.

3.

W dalszym ciągu rozważań pragnę postawić zasadnicze pytanie: czy nagromadzenie wielorakich środków prowadzących do rozpoznania wymienionych właściwości epoki służyć ma istotnie traktowanej serio wiedzy i poważnej autorskiej interpretacji? Czy zjawisko paradygmatycznej i jakby natrętnej informatywności nie zawiera w sobie elementów postawy ironicznej? Wśród faktów i procesów kojarzonych z pojęciem ironii spotyka się najczęściej takie, które efekt ironiczny uzyskują poprzez odsłonięcie błędności poddawanych rozwadze wypowiedzi oraz niekompetencji mówiących podmiotów. Istnieje wszakże – obok ironii spoglądającej z góry – ironia spojrzenia jakby oddolnego „atakującego godną zakwestionowania nadkompetencję narratora”[11]. Ironia tego typu liczy się z istnieniem pewnej górnej granicy dotyczącej samego wyposażenia intencjonalnego przedmiotu przedstawionego (w *Królu* odnosi się to głównie do militariów) oraz stopnia podporządkowania przyjętym zasadom interpretacji (w *Królu* są to psychoanalityczne metody opisu życia intymnego). Dostrzeżenie przekroczenia tych granic sprawić może wrażenie ironii atakującej nadmierne jakby, „dydaktyczne” nagromadzenie informacji lub wiedzy paradygmatycznej. Występowałby tu więc fenomen autoironii, a nawet negacji sentymentów i nostalgii związanych z iluzorycznymi wartościami przedstawionego świata.

Dostrzeżenie owego przekroczenia sprawiać może wrażenie ironii adresowanej zarówno w stronę nadmierności i zbędności wiedzy informatywnej i paradygmatycznej, jak i w kierunku relacji emocjonalnych z przedstawionym światem. Szczególnym narzędziem ironii jest wprowadzanie tu i ówdzie narratora sylleptycznego[12], sugerującego, że czytelnikowi znane są *a priori* na równi z nim samym nie tylko fakty podstawowe dla materii powieściowej, ale i groteskowe drobiazgi, że przeto narrator może – dobrodusznie, ale i ironicznie – łączyć się z odbiorcą we wspólnym „my”. Narrator ów powie zatem nie tylko: „Nie byle jaki jest ten nasz pułk” (s. 36), ale również: „Na nalepce butelek piwa Puntingam widnieje, jak w s z y s t k i m (podkr. moje – K.B.) wiadomo, biały styryjski lew na zielonym styryjskim tle” (s. 101). Trzeba dodać dla ujawnienia zawartego tu komicznego efektu, że nazwisko Puntingam nosił również duchowny dysponujący na śmierć konającego ks. Ferdynanda.

Niezmiernie dokładne i fachowe były również podawane przez narratora szczegóły dotyczące rozplanowania garnizonu Fehertemplon, jednego z głównych terenów akcji:

> policzmy tylko: koszary Franciszka Józefa, pierwszy batalion czwartego królewskiego pułku honwedów piechoty, koszary zwane „Na Blachowni”, oficjalnie imienia arcyksięcia Józefa, zakłady trenu przynależne do czwartej brygady kawalerii wraz z magazynami, kuźniami i kancelariami tej jednostki; koszary imienia Cesarza Ferdynanda… (s. 31)

Głębszym, z militarnego punktu widzenia, celom służyć miały rozległe informacje strategiczne, zaskakujące w powieści, której treść daleka jest od ważnych operacji wojskowych:

> Transporty kolejowe ósmego praskiego korpusu są w drodze, niektóre minęły już Budapeszt i zdążają do rejonu Raca – Bjelina – Janja. Cały trzynasty korpus kroacki *skierowany* został od wczoraj wieczór nad Drinę. Ostatnie doniesienia stwierdzają przenikanie patroli serbskich przez tę rzekę na terytorium Bośni i Hercegowiny. (s. 134)

Samo mnożenie wyliczanych nazw ludzi i miejscowości, a także bardzo dokładnych i fachowych opisów wojskowego umundurowania (zresztą nagminne w całym *Królu)* sprawia, że fragmenty te winny być odczytywane nie jako informacje, lecz jako specyficzne przedmioty-sygnały przeznaczone nie do właściwej lektury, lecz do wzbudzenia – na zasadzie swej dziwności – ironicznego uśmiechu[13]. Tego rodzaju kwestionującym niejako normę powieściową zabiegom, przeciwstawić można stosowaną w specjalny sposób ironię spojrzenia bynajmniej nie z góry, lecz ze specjalnego punktu widzenia. Umberto Eco mówi tu o „ironii intertekstualnej”[14], jako że ów punkt widzenia umieszczony jest w pewnym obranym *a priori* kontekście, jakim jest na przykład tradycyjnie patetyczna scena bohaterstwa. Oto przykład:

> major Appel, uniósłszy się w strzemionach, odwrócony w siodle ku zdążającym w ślad za nim w pełnym galopie ułanom sycylijskim otwiera szeroko usta, krzycząc coś, zapewne zachętę do boju. […] Wyszczerzone spod czarnych bez wyjątku wąsów, białe zęby zostały przez artystę znakomicie i we wszystkich szczegółach odtworzone. (s. 53)

Umieszczenie ustylizowanej naturalistycznie bojowej sceny, pochodzącej z doniosłej bitwy pod Montebello, w ramach patetycznego obrazu batalistycznego umniejsza i niejako bierze w cudzysłów bohaterski walor ukazanej sytuacji. Odmienna metoda kreacji pomniejszającej i w dużym stopniu ironicznej odnosi się zwłaszcza do partii poświęconych istotnej dla powieści tragicznej bitwie pod Solferino. Odpowiednia scena batalistyczna pokazana jest bowiem bynajmniej nie oddzielnie i z należytą rewerencją, lecz w ramach pułkowej galerii obejmującej między innymi kolekcję nieco groteskowych portretów dawnych władców Królestwa Obojga Sycylii. Ważne jest, iż obraz tej bitwy widzimy oczami Emila, jego rodzinnej tradycji, ale pośrednio również w kontekście zabawiających się beztrosko oficerów

11/ Porównaj określenie ironii w książce R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 107-108.

12/ Zob. R. Nycz *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie,* FNP, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 107-110.

13/ Na temat ironicznej wartości nadmiernego mnożenia informacji rozbijających tok opowieści – zob. W. Szturc *Osiem szkiców o ironii*, Universitas, Kraków 1994, s. 41, 91-95.

14/ Zob. U. Eco *Ironia intertekstualna i poziomy lektury*, przeł. J. Ugniewska, w: tegoż *O literaturze*, przeł. J. Ugniewska, A.Wasilewska, Muza, Warszawa 2003, s. 198-219.

XII pułku ułanów sycylijskich. Zwraca uwagę pełne ironii starcie różnych sposobów patrzenia na odtworzone czy wyimaginowane sceny wojenne. Jedynie epizod czarnego jeźdźca krążącego wśród trupów zalegających pole tej przegranej bitwy pozostaje kontrastowo poza zasięgiem ironii. Funkcje ironicznego akompaniamentu sceny zwiedzania pułkowej galerii pełnią ukazywane bezpośrednio po niej czynności obsługi oficerów (czyszczenie butów kawaleryjskich, przygotowywanie typowych dla kasyna posiłków). A także epizody wprawdzie imitujące ruchy militarne (gra w szachy, ćwiczenie tańców), ale niezmiernie dalekie od patosu tematycznego centrum, co staje się źródłem efektów groteskowych. Ironię intertekstualną obniżającą dramatyczny patos klęski militarnej najwyraźniej chyba akcentuje rola, jaką w powieści odgrywa wiązanie cmentarnej żałoby z barwą fioletu. Na sposób bowiem właśnie ironiczny redukuje znaczenie owego koloru żałoby na rzecz modnej w wiedeńskim „świecie" barwy sukien.

W tym punkcie sprawa barwy nabiera znamion nie tylko symbolu narodowego i militarnego, lecz wkracza, jako kolor sukni Lieschen, w krąg obsesyjnych myśli dręczących Emila. Ironia w *Królu* rozwija się bowiem w ramach nieustannego splatania się wątku erotycznego i kulturowo-militarnego. Konstrukcja powieści nie pozwala na rozdzielenie erotyki elity od erotyki nizin społecznych. W tej koniunkcji ważną rolę odgrywa historia zabójstwa Cyganki Maryki Huban. Zabójstwo to, które drogą psychoanalitycznych interpretacji łatwo łączyć z dziejami Emila, staje się, zgodnie z obyczajami powieści detektywistycznej, przedmiotem cyklicznie powracających śledczych dociekań. Funkcję pułkowego detektywa pełni tu żandarm, podkomisarz Bogatowić, wykonujący z ironicznie potraktowaną pedanterią swe śledcze powinności. Równolegle zaś grupa oficerów – oczywiście z arystokratycznym reprezentantem elity, podporucznikiem Kottfussem – rozpoczyna dociekania na własną rękę. Szkicując tło tej akcji, narrator daje charakterystyczny dla Kuśniewicza wyraz upodobaniom do specyficznej atmosfery południa Monarchii, przypominającego krajobraz podolskiego stepu. Gdy Bogatowić wertuje istotne dokumenty, oficerowie niezbyt poważnie, jakby przygodowo traktujący swą eskapadę, wdzierają się w gąszcze, „rozchylając gałązki akacji, na ścieżce wiodącej do miejsca zbrodni i posuwają się przez pola, gdzie ostatnie słoneczniki czernieją na horyzoncie za cegielnią na otwartych polach, ciągnących się w stronę Dunaju" (s. 120). W momencie tym stykają się istotne trzy formy stosunku do popełnianego przestępstwa. Postępowanie Bogatowicia to działanie oparte na racjonalnych i analitycznych przesłankach; poczynania oficerów ograniczają się do ironicznych, a zarazem estetyzujących gestów; natomiast zachowanie pozostającego w cieniu i niezabierającego głosu Emila odpowiada egzystencjalistycznemu sposobowi myślenia, w którym byt umyka niejako próbom ujęć intelektualnych. W sumie, takie trzy aspekty myślenia wzajemnie się redukują i wytwarzają atmosferę typową dla ujęć ironizujących, wolnych wszakże od groteskowej jaskrawości.

Ogólnie rzecz biorąc, warunkiem efektywności ironii Kuśniewiczowskiej jest wirtualne istnienie obserwatora panującego swobodnie nad wiedzą o poszczególnych warstwach powieści. W *Królu* owym obserwatorem jest podmiot dysponujący

dość szeroko rozpowszechnionymi i w miarę kompetentnymi sposobami widzenia pewnej rzeczywistości. Byłby on zarazem zdolny do dostrzeżenia, jak dalece sposoby te są aż do śmieszności eksponowane. Chodzi tu o schematy wizji psychoanalitycznej czy o szczegółowe i niedyskretne wnikanie we wszelkie tajniki życia elity, a zwłaszcza w dziedziny zjawisk zastrzeżonych dla dostojnego kręgu woskowych przywódców.

4.

Wydaje się, że w tym punkcie przejść można do analizy odmiennej płaszczyzny ironizowania. Uwzględnić bowiem wypada pewne wyraźne, wyrażone bezpośrednio założenia filozoficzne, dotyczące całościowej struktury wszelkich zdarzeń powieściowych. Znajdujemy mianowicie już niemal na wstępie następujące zdania:

> Wszystkie te fakty o różnym znaczeniu obiektywnym, niemniej wszystkie ważne subiektywnie, a zatem jednakiej wagi istotnej, tworzą n i e r o z ł ą c z n ą całość, z której nie sposób wyłączyć niczego, gdyż każdy jej składnik jest jednako ważny […] Gdyby wyrwać jeden bodaj składnik, jedną figurę zdjąć z szachownicy, okazałoby się, iż cały obraz w ruchu nieustannym zatrzymałby się i zastygł. Oglądalibyśmy jak gdyby film, w którym zamarło życie… (podkr. moje – K.B, s. 14-15)

Tezy takie uznać wypada za przeciwstawne rozpatrywaniu wypowiedzi jako szeregu cząstek autonomicznych oraz traktowaniu ich jako systemów czy struktur. Zawierają natomiast te autorskie zdania postulat traktowania każdej wypowiedzi jako spójnej całości o niewymienialnych składnikach, co w dość swobodnej terminologii nazwać można holizmem[15] interpretacyjnym, przeciwstawionym swoistemu systemizmowi. Ważną właściwością wielu całościowych układów jest podług holistycznej teorii autora równoczesność ich elementów, często odległych w przestrzeni[16]. Oto przykład: gdyby „rotmistrz Malaterna wraz z kolegami nie otworzył drzwi winiarni *Zum goldenen Love*, Emil zaś nie spojrzałby w okno […] Marika Huban odjęłaby palce lewej dłoni od naszyjnika zmajstrowanego przed dwoma dniami z koralików ukradzionych na straganie" (s. 20). Tekst ten zestawia zdarzenia na zasadzie równoczesności, czyniąc to w sposób nieobojętny dla fabuły. Całościowość jest bowiem cechą tradycyjnie przyznawaną układom fabularnym. Przykładem wziętym z *Króla* może być całość utworzona z kilku elementów wchodzących w skład opisu morskiej wycieczki Emila i Lieschen w pobliżu półwyspu Istria: zwrócenie przez Lieschen uwagi na atrakcyjnych marynarzy floty wojennej, myśl

15/ Termin ten (w sensie ontologicznym) wiążę z pojęciem całości lub jedności złożonej w sposób konieczny, a nie tylko faktyczny. Nawiązuję tu do: R. Ingarden *Spór o istnienie świata*, wyd. III, przeł. częściowo D. Gierulanka, t. 2, część 1: *Ontologia formalna: forma i istota*, PWN, Warszawa 1987 s. 42-44. Co do pojęcia systemu i systemizmu – por. L. von Bertalanffy *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania,* przeł. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa 1984.

16/ Zob. S. Wysłouch *Problematyka symultanizmu*, s. 54-56.

o „tragicznym duchu cesarzowej Elżbiety" jakby błogosławiącej przepływającą parę, skonstatowanie samotności Emila i Lieschen w pobliżu cypla skalnego (s. 89-91).

Gdyby na całość powieści składały się w dużym stopniu fragmenty skomponowane w podobny sposób można by holistyczną tezę ontologiczną uważać za wskazówkę dotyczącą interpretacji *Króla*. Faktem jest jednak, iż jakkolwiek niemało jest w powieści fragmentów, w których podkreślona została współczesność pewnych zdarzeń, to całościowy sens ich czasowego związku często nie jest ujawniony ani uchwytny. Skłania to do poniechania tej drogi interpretacji. Odrzuceniu holistycznej tezy sugerowanej na wstępie utworu sprzyja oczywiście obfitość narratorskich wątpliwości w stylu pytań, czy „dwaj oficerowie rezerwy […] piją kawę i popijają śliwowicą, czy może jest to koniak" (s. 60), lub wahań, czy to gałązka akacji – a może miłorząb? – wydaje monotonny szelest. Służy tej powściągliwości również relatywność konstrukcji całości utworu ujawniana przez bardzo ograniczoną obecność stabilizującego wydarzenie *praeteritum*. Ten sam cel spełnia częste używanie trybu warunkowego i podważanie realności przedstawianych zdarzeń przez stosowanie czasu przyszłego, akcentującego niepewność ukazywanego świata. Warto tu też wymienić osobliwy zabieg relatywizujący, jakim jest czterokrotne formułowanie zdań rozpoczynających i kończących opowieść – chodzi tu o incipit: „Można by zacząć tak: Były raz dwie siostry" (s. 5, podobnie na s. 17, 72 i 270) – jako czynnik umowności czy dowolności sposobu ujęcia przedstawionej historii. Wszystkie te zabiegi świadczą o narratorskiej zasadzie: „było tak lub inaczej" – wyraźnie sprzecznej z tezą o niezastępowalności elementów opowieści[17].

Jeszcze radykalniej, i to w sposób odwołujący się do ogólnych zasad budowy form narracyjnych, kwestionuje całościowość budowy *Króla* specyficzny charakter jego fabularności. Trudno wprawdzie zaprzeczyć tezie, że powieść ta odpowiada Arystotelesowskiemu kryterium posiadania początku, środka i końca, ale strukturze jej odpowiada raczej nie tyle fabularność, ile swoista cykliczność[18]. Na ogół zdarzeń powieściowych składają się tu bowiem w sumie cztery cykle wzajemnie się przeplatające i także wewnętrznie zdechronologizowane. Pierwszym z nich jest odrębny cykl, który zatytułować można „lata chłopięce Emila R.", drugi obejmowałby okres jego młodości do chwili zaciągnięcia się do armii, trzeci – krótki okres służby w garnizonie, zakończony prawdopodobną śmiercią, czwarty wreszcie – różne sytuacje składające się na ostatnie lata życia i pośmiertne losy Cyganki Mariki

17/ Na temat hipotetyzmu lub relatytwizmu w *Królu* – zob.: T. Cieślikowska *Sugestia jako…*, s. 51; S. Wysłouch *Problematyka symultanizmu*, s. 112-113; M. Dąbrowski *Historia albo mity powszednie: Król Obojga Sycylii Andrzeja Kuśniewicza*, w: *Czytane na nowo. Polska proza XX wieku a współczesne orientacje w badaniach literackich*, red. M. Dąbrowski i H. Gosk, wstęp M. Dąbrowski, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 179.

18/ Termin ten stosuję nawiązując do pracy B. Owczarek *Dwa porządki opowiadania*, w: *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*, red. Z. Mitosek, Universitas, Kraków 2004.

Huban. Tego typu kompozycja wymaga sztucznego nieraz wiązania elementów z różnych cyklów, a więc warunkuje powstawanie wstawek metapowieściowych, które z natury rzeczy akcentują – podobnie jak operowanie nader różnorodnymi fragmentami czysto informacyjnymi – luźność struktury. Zanim więc dokona się w powieści przejście od wątku intymnych doznań Emila do wątku śledztwa dotyczącego śmierci Cyganki, pojawi się w tekście marginalny fragment afery Alfreda Riedla, a przede wszystkim metafabularna wypowiedź narratora: „Należy się spieszyć, gromadząc szczegóły, godziny bowiem są policzone" (s. 173).

Z powyższych rozważań na temat narracyjnej budowy *Króla*, wyrażającej się w dominacji fakultatywności i relatywności obrazu zdarzeń oraz cyklicznej kompozycji całości, wynikać się zdaje zaprzeczenie sformułowanym u progu utworu teoriom holistycznym. Uwzględniając wszystkie wymienione argumenty, wolno zatem sądzić, że stawiająca interpretacji świata radykalne wymagania holistyczna teza po to została zaproponowana, aby tym dobitniej podważyć i poddać ironii przejrzyste, upraszczające i jakby nazbyt pewne swej racji aprioryczne próby opisu różnych warstw świata powieściowego. Tego rodzaju krytycyzm uznać można – w trybie uogólnienia – za wyraz stosunku Kuśniewicza do wszelkich wyrazistych syntez i ocen konstytuujących myślenie historiozoficzne. Jest on przecież, co tkwi w zakulisowej wiedzy o źródłach powieści, reprezentantem arystokratycznej warstwy społecznej, której sposób patrzenia na małą czy dużą historię uważany bywa za ironiczny. Polegać by to miało na traktowaniu procederu kreowania sensów i ocen dotyczących zjawisk historycznych jako czynności raczej wątpliwej i śmiesznej[19]. Ten swobodny stosunek do historycznej interpretacji nie stanowi wszakże powodu do odmawiania *Królowi* właściwości powieści historycznej – jakkolwiek nader osobliwego typu – a może nawet metahistorycznej w duchu postmodernizmu[20].

Obok holistycznych zasad interpretacji powieści narrator wysuwa jednak nieco później inny, mniej radykalny projekt ich rozumienia, Punktem wyjścia jest tu jednak nadal, tylko nieco inaczej ujęta, teza holistyczna:

> Zdarzenia, które przez swą zbieżność w czasie tworzą nierozerwalną jedność, czy to przez zbieg okoliczności, czy przez nieprzeniknione fatum, można zaliczyć do dwu stref w sensie ściśle fizycznym. I tak istnienie i losy rodzeństwa R. […] należałoby, jak się zdaje, wpisać w koła, jakie tworzy woda wyciekająca z wanny po otwarciu kanału odpływowego. (s. 16-17)

Przyjęcie takiego założenia otwierać ma dwie możliwości interpretacji losów owego rodzeństwa. Albo należałoby wpisać ich dzieje we wzmiankowane koła: wów-

19/ Zob. B. Kazimierczyk *Wskrzeszanie…*, s. 130; M. Delaperrière *Polifonie i fugi…*, s. 154.

20/ Zob. M. Dąbrowski *Nierzeczywista rzeczywistość*, s. 173-178; L. Hutcheon *Historiograficzna metapowieść: parodia i intertekstualność historii*, przeł. J. Margański, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 1997.

czas „w ostatnim stadium tego coraz szybszego odpływu, tego opróżniania wanny usłyszymy mlaśnięcie, niby przedśmiertne westchnienie i lejek zniknie" (s. 17). Albo porównać do efektu rzutu kamienia powodującego „kręgi rozszerzające się szeroko, coraz szerzej, aż gdzieś tam zanikną" (s. 17).

Jeśli przyjąć, że ten metaforyczny obraz stanowi interpretację treści *Króla*, trzeba zapewne uznać, że możliwość pierwsza, podkreślająca jakby śmiertelny kres biegu strumienia wody, odnosi się do tragicznych losów Emila, druga zaś zdaje się ujmować losy pary protagonistów powieści w sposób równie nieokreślony, co i pozbawiony barwy tragizmu. Odpowiadałoby to niejasności losu Lieschen zanikającej jakby w toku powieści i optymistycznego ujęcia dalszej historii Emila, wychodzącego cało z próby samobójstwa. Na te ogólnikowe propozycje warto spojrzeć wszakże ponad pierwotną wersją interpretacyjną zmierzającą do określenia procesów powieściowych w sposób wymagający szczegółowego rozpatrzenia spoistości poszczególnych sytuacji. Przyjmując taki punkt widzenia, dopatrzyć się można w drugiej wersji interpretacyjnej jakby rozwiązania zawiłości fabuły w sposób sumaryczny i nieliczący się z drobiazgowymi zainteresowaniami odbiorców. Łatwo dostrzec w tego typu interpretacji postawę ironisty, operującego spojrzeniem dalekim od solennej powagi i z uśmiechem odcinającego się od propozycji analiz poważnych i pełnych dramatyzmu.

Niezależnie od kontrowersji, które budzić może pojmowanie powieści Kuśniewicza jako tekstu zabarwionego ironią, nasuwa się przypuszczenie, że powieść ta zalicza się w jakiś sposób do literatury sensacyjno-detektywistycznej, jako że w dużej mierze skoncentrowana jest wokół pytania o dwa wypadki śmiertelne. Jest to oczywiście niepoważna hipoteza, a przeczy jej obok roli omawianych kilku warstw powieści sam charakter owego genologicznego pytania. Aby na pytanie to dać głębszą odpowiedź, odsunąć wypada na dalszy plan rozważania nad poszczególnymi warstwami powieści, skupić się zaś na uniezależnionej od poprzednich rozważań analizie historii protagonisty.

5.

Refleksje takie są utrudnione inwersyjną strukturą powieści w pewien sposób deformującą kształt owej intymnej biografii. Przy takim zastrzeżeniu założyć można, że historia Emila już w bardzo wczesnej, dziecięcej fazie życia przybiera formę wplątania się w bolesną sytuację „obojnakości", określoną później formułą *nous sommes maudits tous les deux*, odnoszącą się również do jego siostry. Trudno wszakże określić, czy stan ten wynika z poczucia przekroczenia tabu związanego z etyką chrześcijańską (a więc z utraty prawa do kontaktu z transcendencją), czy raczej z egzystencjalnej sytuacji nierozwiązywalności stosunku do siostry, czyli z tabu zakazującego realizacji prawa do naturalnego uczucia miłości. Podłożem takiego stanu rzeczy zdaje się być w świadomości Emila zapoznanie się z Nietzscheańską teorią ludzkiego zła jako „kłębowiska wężów" (s. 139). Być może wtedy już rodzi się myśl o śmierci, jaką Emil mógłby zadać Lieschen, lub o podwójnym samobójstwie. Całokształt tego procesu wewnętrznego stabilizuje się jeszcze przed wstąpieniem do XII pułku ułanów sycylijskich. W tej fazie życia Emil zaczyna odczuwać własne „obojnactwo" – moralne lub seksualne. Zjawisko to traktuje jako analogiczne do pewnych groteskowych właściwości związanych z pretensjonalnym i nieuzasadnionym historycznie mianem swego pułku, a nawet z istotą całej Monarchii. Wcześniej czy później jednak powstać może w myśli Emila idea własnej absurdalnej sprzeczności i krystalizuje się z dawna żywiony zamiar jakiejś formy ucieczki czy nawet czynu przestępczego, co miałoby potwierdzać absurdalność jego egzystencji. Biorąc pod uwagę taką sytuację, zrezygnować tu wypada z traktowania postaci protagonisty na sposób ironizujący i ujmować go raczej trzeba jako sprawcę czynu fundamentalnego dla jego absurdalnej egzystencji. Czynu zresztą przedstawionego w powieści w sposób niedookreślony, gdyż w tekście dopiero nawiązująca do *Zbrodni i kary* myśl o „hotelu „Adrianopol" (s. 121-123) sygnalizuje czytelnikowi fakt dokonanego zabójstwa.

Taka egzystencjalna interpretacja zbrodni Emila może być uważana za komplementarną wobec przedstawionej wcześniej wykładni psychoanalitycznej. Zgodnie z interpretacją rozwiniętą poprzednio, w postać Emila wpisany był bowiem, trudny do ujęcia zespół cech, z których każda (używając sformułowania autora) jest niezbędna do budowy jego egzystencji jako całości, a żadna nie może zostać pominięta. Byłaby to zatem, mimo charakterystycznej „obojnakości", jedyna w powieści postać realizująca ontologiczną zasadę holizmu. Przeciwieństwo zachodzące pomiędzy interpretacją holistyczną i zarysowaną poprzednio egzystencjalistyczną jest źródłem wyraźnej dwoistości powieści Kuśniewicza. Rozwinięta uprzednio analiza, przynosić by miała podbudowany jakby daną apriorycznie wiedzą, ale zabarwiony ironią obraz społecznej elity, związany z dekadencką kulturą przełomu wieków. Na tym tle rysowała się równie ironicznie rozumiana intymna biografia protagonisty. Teraz jednak, w nowym ujęciu, postać jego wykracza poza horyzont wizji ironicznej i sprawia, że drugim i może decydującym w powieści Kuśniewicza staje się dyskurs poświęcony analizie egzystencji.

Pojawia się oczywiste pytanie o to, w jakim stopniu analiza ta wiąże się z pewnymi założeniami i literackimi realizacjami europejskiego egzystencjalizmu. Jak się zdaje, stan życia intymnego Emila określić można, odwołując się zarówno do Heideggerowskich, jak i Sartrowskich kategorii pojęciowych. Przy takim założeniu użyć można Sartrowskiego terminu „sytuacja". Istotną jej cechą jest poczucie uzależnienia od Innego[21] i wejścia w określoną rolę lub nawet podleganie urzeczowieniu spowodowanemu nierozwiązalnymi problemami moralnymi. „Teraz już wiem, już wiem" (s. 69), zawoła Emil, po raz pierwszy uświadamiając sobie swoją

21/ Zob. R. Lubas-Bartoszyńska *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Śląsk, Katowice 2003, s. 15. Do problemu tego zastosować można też rozważania o „chiazmie" zawarte w pracy: M. Merleau-Ponty *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, opr. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

sytuację (mówiąc językiem Heideggera) „upadania" (*Verfallen*) czy też „rzucenia w świat" (*Geworfenheit*). W stanie tym, w świadomości narastającej pustki i bezsensu istnienia, pojawia się pragnienie ucieczki drogą „skądś do dokądś", przy czym jest „obojętny cel tej drogi, byle iść" (s. 45), lecz jest to ucieczka od obcego Emilowi świata innych ludzi, od wrogiego mu „się" otaczającej rzeczywistości. Obcość wobec światowego „się" kojarzy Emil z „własną swoją odrębnością i osobnością wyrastającą niby smukła łodyga trującego storczyka bagiennego" (s. 69), wyznaczającą absurdalność własnego istnienia. Odkrycie owego absurdu popycha Emila najpierw – śladem bohatera Camusa – do dokonania absurdalnego zabójstwa, które skądinąd można było tłumaczyć jako kompensację własnej sytuacji niedojrzałości erotycznej. Stąd wiedzie zaś wiodąca do czynu samobójczego droga bohatera *Biesów* Dostojewskiego (Kiryły).

Umieszczenie bohatera powieści Kuśniewicza w egzystencjalistycznym kontekście kontynuować można – idąc tropem myślicieli akcentujących odejście sztuki współczesnej od realizmu – nawet w rozumieniu Platońskim. W takim ujęciu Emil stałby się postacią prekursorską. Jeśli bowiem przyjmie się założenie zależności tożsamości podmiotu od wewnętrznej narracji, ukazującej świadomość ciągłości i spójności swego życia[22], Emil – podkreślający swoją obcość wobec otoczenia i swoją „obojnakość" seksualną i polityczną (jako obojętność wobec swego kraju i nadchodzącej wojny) – stałby się przykładem tożsamości w sensie indywidualnym, ale też jej kryzysu w sensie społecznej komunikacji[23].

Mimo tych wielostronnych filozoficznych uzależnień i propozycji, niepodobna zapomnieć, że *Król* nie stanowi wyłącznie egzemplifikacji pewnych poglądów prowadzących do redukcji żywej materii świata, lecz nosi zarazem cechy epickiego, epatującego często humorem bogactwa. Postawę interpretatora tej powieści wyznacza zatem nie tylko potrzeba odsłonięcia jej podstawowych sensów, ale i nieodparta chęć rozszyfrowania środków warunkujących niewątpliwą fascynację, jaką przynosi jej lektura. Tu jednak wypadałoby wkroczyć na teren nader subtelnych rozważań nad szeroko rozumianym językiem powieści, rozważań, jakich dotychczas nie przeprowadzono.

Analiza powieści nie zwalnia jednak od próby najbardziej choćby szkicowego usytuowania jej w ramach polskiej tradycji literackiej. Z tego punktu widzenia jest to niewątpliwie utwór osobliwy. Nie tylko dlatego, że akcja jego rozgrywa się w obszarze dalekim polskości rozumianej jako swoista dziedzina krajobrazu i obyczajów, ale dlatego zwłaszcza, że jak starano się wykazać[24], cechuje go obcy raczej polskim kryteriom wartości relatywizm i, być może, kosmopolityzm. Wydaje się

22/ Zob. P. Ricoeur *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, opr. i wstęp M. Kowalska, PWN, Warszawa 2005; R. Lubas-Bartoszyńska *Pisanie autobiograficzne*…, s. 10.

23/ Zob. J. Hudzik, *Niepewność realnego ponowoczesnego życia w świecie iluzji*, w: *Estetyka wirtualności*, red. M. Ostrowicki, Universitas, Kraków 2005.

24/ Zob. M. Delaperrière *Polifonie i fugi*, s. 154.

wszakże, że taki sposób stawiania kwestii grzeszy swoistym tradycjonalizmem. To prawda niewątpliwie, że bohater powieści wybiera śmierć samobójczą na miejsce pójścia w ślady swych przodków, broniących wartości, jaką było dla nich istnienie potężnej monarchii. Prawda też, że odczucie klęski, jaką poniosła Monarchia w plastycznie ukazanej bitwie, odbiega daleko od obyczajów zakodowanych w polskiej tradycji. Jest też prawdą, że obraz tła powieści wpisuje się w krąg dzieł przyczyniających się do powstania mitu monarchii Habsburskiej[25], a nawet w Polsce – mitu Galicji. Ważne jest wszakże, że mit ów – zresztą nieobcy pewnym pokoleniom Polaków – w jego obyczajowym i militarnym wymiarze – poddany został w powieści zabiegom dyskretnej ironii, a zwłaszcza że protagonista utworu włącza się w krąg postaci tragicznych, charakterystycznych dla przełomu wieków oraz dla czasów sukcesów dwudziestowiecznego egzystencjalizmu. A przecież bez postaci takich trudno wyobrazić sobie współczesne i nieco wcześniejsze literatury europejskie. Z tych chociażby względów warto jest spojrzeć na *Króla Obojga Sycylii* z pominięciem narodowych idiosynkrazji i ujrzeć w nim dzieło, które nie tylko fascynuje wyrafinowaniem formy literackiej, ale też skłania do poważnych refleksji filozoficznych[26].

25/ Zob. S. Pital *Andrzeja Kuśniewicza requiem dla Habsburgów*, przeł. D. Rycerz, „Twórczość" 1988 nr 12, s. 74.

26/ W niniejszej analizie rezygnuję z zestawień *Króla* z *Lekcją martwego języka* Kuśniewicza, pragnąc skupić się wyłącznie na pierwszym utworze i licząc się z pozorną tylko analogią przebiegającą pomiędzy obu tekstami. Zob. T. Cieślikowska *Sugestia jako*…, s. 60-81.

Podróże

Dorota KOZICKA

Podróżny horyzont rozumienia

I.

Podróż może być rozpatrywana w wielu różnorodnych aspektach: od egzystencjalnego doświadczenia poruszania się w przestrzeni, poprzez symbolikę przekraczania granic; wybiegania w przeszłość lub w przyszłość, po refleksyjną, filozoficzną wędrówkę człowieka w głąb samego siebie.

Motyw podróży jako element refleksji o kondycji ludzkiego życia, jako analogia bycia w świecie, znany jest od zarania ludzkiej myśli. W pismach wielu filozofów podróż pojawia się niejednokrotnie jako metafora określająca poszukiwanie wiedzy i sensu życia, błądzenie i wędrówkę po drogach poznania, krytyczne myślenie przekraczające różnorodne granice. O metaforze podróży jako swoistym toposie filozoficznym pisała między innymi Anna Wieczorkiewicz[1], zwracając uwagę na to, że ogromna semantyczna pojemność tej metafory pozwala na jej wykorzystywanie nawet przez radykalnie odmienne filozoficzne szkoły. Powoływała się przy tym na rozważania Van Den Abbeele'a, który w swojej książce *Travel as Metaphor* przedstawia podobny zestaw skojarzeń związanych z podróżowaniem u takich filozofów francuskich XVI i XVII wieku, jak Montaigne, Kartezjusz, Monteskiusz i Rousseau. Autor książki poświęconej metaforze podróży jako tropowi krytycznemu przekonująco pokazuje, że chociaż każdy z przywołanych przez niego myślicieli uprawia inny typ refleksji filozoficznej, to jednak wszyscy stosują podobną metaforykę, poprzez którą filozofowanie, „krytyczne myślenie", jawi się jako nieustannie podejmowany trud podróży[2].

1/ Por. A. Wieczorkiewicz *Podróż do kresu metafory*, „Res Publica Nowa" 1995 nr 7-8.

2/ We wstępie do swojej książki Van Den Abbeele pisze: „Faktycznie, kwestionować istniejący porządek (czy to poznawczy, czy estetyczny czy też polityczny) poprzez sytuowanie się «poza» tym porządkiem, poprzez «krytyczny dystans» względem niego, to przywoływać metaforę myślenia jako podróżowania" (*Travel as Metaphor from Montaigne to Rousseau,* University of Minnesota Press, Minneapolis 1992, s. XIII).

Przemierzanie skomplikowanych dróg ludzkiej myśli, znaków kultury i rzeczywistości to metafora często wykorzystywana również przez filozofów współczesnych. W pismach Nietzschego podróż jawi się jako przygoda myśli uwolnionej po śmierci Boga, eksploracja nieznanych obszarów, oderwanie się od stałego, pewnego gruntu[3]. Dla Paula Ricoeura rozumienie siebie jest możliwe jedynie wówczas gdy odbywa się „dookolną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury"[4].

U Heideggera, Jaspersa, Blocha i Sartre'a (gdzie wątek podróży nie pojawia się bezpośrednio jako motyw, ale zdaniem Pino Menzio – autora *Il Viaggio dei Filosofi* – ukryty jest głębiej i wymaga hermeneutycznego wydobycia[5]) w kategoriach podróżowania ujmowany jest ruch do przodu, napięcie ku przyszłości, transgresja, wykraczanie przez człowieka poza własną kondycję, związane z kategoriami projektu (jako pro-iectu, od łac. *pro iacere* – „rzucać przed siebie"), rzucenia, wolności, pustki. Tak rozumiana podróż opisuje doświadczenie egzystencjalne, teoretyczne i artystyczne człowieka, który w swej życiowej „podróży" pozbawiony już został tradycyjnego przewodnictwa „gwiazdy polarnej" i zagubiony w pozbawionym centrum świecie wielości i różnorodności. Porównywany do podróżnika artysta to ktoś, kto wyrusza przed siebie w celu rozpoznania i interpretacji świata, ale nie świata, który jest dany, poznany, określony i jako taki może być przedstawiony, imitowany, lecz świata zawsze nieznanego, takiego, który trzeba dopiero rozpoznać, czy wręcz „wynaleźć". Jest symbolem człowieka wychylonego w przód w nieustannym wysiłku poznania i interpretacji rzeczywistości, w poszukiwaniu nowych punktów orientacyjnych, szkicowania nowych map ludzkiego doświadczenia.

W tych znaczeniach metafora podróży byłaby bliska filozofii postmetafizycznej, która „usuwa" pewny grunt, trwały fundament ludzkiego bytu.

Podobne rozumienie metafory podróżowania można odnaleźć również u Paula Virilio, który opisuje współczesne „podróże dla podróżowania", odbywane w szalonym pędzie, bez celu i ze strachu przed życiem samym. W jego koncepcji podporządkowane coraz większym prędkościom podróżowanie staje się filmem, a podróżujący – kinomanem, bo w podobny jak on sposób (czyli zza szyby) odbiera mi-

3/ Por. np. *Tako rzecze Zaratustra* oraz *Wiedza radosna*, aforyzm nr 279, 289, 380.

4/ P. Ricoeur *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. IV, cz. 1: *Badania strukturalno-semiotyczne (uzupełnienie). Problemy recepcji i interpretacji*, oprac. H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 166.

5/ P. Menzio *Il Viaggio dei Filosofi. La metafora del viaggio nella letteratura filosofica moderna*, Dimensioni del Viaggio. IV, 1994.

gające szybko obrazy i dopełnia je własną fantazją. I w filmie, i w podróży zaciera się granica między realnym a nierealnym, oba światy są zapośredniczone i funkcjonują na tym samym poziomie świadomości odbiorcy. Teoria Virilio wydaje się interesująca ze względu na stale podkreślane znaczenie prędkości współczesnego życia, a przede wszystkim – ze względu na uwypuklenie paradoksu, iż im szybciej się poruszamy, tym szybciej „przemijamy", im więcej obrazów, informacji, fragmentów rzeczywistości pojawia się w naszym życiu, tym – paradoksalnie – więcej ich znika[6].

Niezależnie od poszczególnych przykładów znamienny wydaje się zasadniczy kierunek współczesnej refleksji, podkreślającej nomadyczny (a nawet „neonomadyczny") charakter natury ludzkiej[7]. W związku z tym, z jednej strony metafora podróży wciąż pozostaje ważnym sposobem ujmowania kondycji człowieka i prób rozumienia świata, z drugiej natomiast – praktyki podróżnicze stanowią dla socjologów i antropologów interesujące i wiele mówiące odzwierciedlenie przemian cywilizacyjnych i światopoglądowych. Ujmowana w ten sposób podróż staje się znakomitym polem porównań tradycyjnego i nowoczesnego (ponowoczesnego) modelu życia i percepcji świata[8].

Jednym z przykładów takiej refleksji są rozważania dotyczące pielgrzymowania i zakorzenionego w tradycji pojmowania życia jako pielgrzymki oraz płynące z nich wnioski, które pokazują, że niemożliwe jest już dzisiaj znamienne dla takiego ujęcia myślenie w kategoriach teleologicznych, ponieważ zabrakło trwałego, jasno wytyczonego celu, do którego człowiek mógłby dążyć; stabilność i przywiązanie do jakiejś idei uchodzą za nierozsądne i niepraktyczne; obowiązuje przygodność, czas teraźniejszy i momentalność[9]. Spektakularnym przykładem są też

6/ Por. P. Virilio *Fahren, fahren, fahren,* Berlin 1978. O podobieństwie między turystyką a filmem pisał też Edgar Morin, wskazując na wspólną dla obu tych doświadczeń szybę (autokaru lub ekranu telewizyjnego) oddzielającą człowieka od świata (por. *Duch czasu*, przeł. A. Frybesowa, Biblioteka „Więzi", Warszawa 1965).

7/ Por. m.in. H. Mamzer *Peregrynacje – miejsce i pamięć a tożsamość*, w: tejże *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002.

8/ Z szeroko pojętej perspektywy socjologicznej najważniejsze teoretyczne ujęcia podróży wyczerpująco opisuje Krzysztof Podemski (*Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004). Z perspektywy antropologicznej – por. m.in. W. Burszta *Kilka tez z zakresu iterologii*, „Borussia" 2001 nr 24-25. Znamienny jest przy tym fakt, iż w obu ujęciach pola zainteresowań zagadnieniem podróży wyraźnie (choć oczywiście niecałkowicie) na siebie zachodzą – obaj wymienieni badacze przywołują tych samych autorów i te same teorie.

9/ Choć warto też pamiętać o takich teoretycznych ujęciach, w których pielgrzym jawi się jako prototyp turysty. Por. np. D. MacCannell *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Muza, Warszawa 2002. W książce tej, z 1976 roku, autor po raz pierwszy używa figury *turysty* jako metafory współczesnego człowieka.

metafory Zygmunta Baumana określające ponowoczesne wzory osobowe. Bauman posłużył się (jak wiadomo) kategoriami „podróżniczymi": „spacerowicza", „włóczęgi" i „turysty" (oraz specyficznie pojmowanego „gracza") i uznał (opartą na wolności wyboru) opozycję pomiędzy „turystą" a „włóczęgą" za „najgłębszy i najbardziej doniosły podział współczesnego społeczeństwa"[10]. Te służące do zobrazowania charakterystycznych modeli współczesnego życia metafory, opierają się na socjologicznej i antropologicznej obserwacji, a choć sformułowane są szeroko (właśnie: metaforycznie), szczegółowo oddają też specyfikę określonych – w tym przypadku: podróżniczych – zachowań.

Najbardziej znamienne cechy dwóch głównych przywoływanych przez Baumana wzorów: „turysty" i „włóczęgi" to prowadzenie życia „przygodnego", brak „twardej" tożsamości, brak przynależności do jakiegoś miejsca, brak jakichkolwiek obciążeń (na czele z bagażem), ruchliwość, powierzchowne i pobieżne kontakty z ludźmi, niechęć do podejmowania jakichkolwiek zobowiązań. Obydwie te postawy łączy sposób percepcji i sposób kontaktu ze światem zewnętrznym. Niezależnie od emocji, które on niesie – od odczuwania jego atrakcyjności (w przypadku „turysty") czy niegościnności (w przypadku „włóczęgi") – formuła podróżowania, stałego przemieszczania się, kalejdoskopowej zmiany otoczenia i powierzchowności, kontaktów i wrażeń, pozostają podobne. Radykalnie różni je natomiast stosunek do świata i świadomość pozycji, jaką się w nim zajmuje: znamiennemu dla „turysty" poczuciu wolności wyboru i panowania nad sytuacją[11]odpowiada dręczący „włóczęgę" przymus wędrowania.

Z przyjętej tu przeze mnie (dużo węższej) perspektywy badawczej te różnice jawią się jednak jako bardzo istotne ze względu na to, że znacząco wpływają na sposób percepcji i kontaktu ze światem. I nawet jeśli można mówić (za Baumanem), o wspólnym dla obu wzorów zachowań „zamknięciu" na rzeczywistość, w której się przebywa, to czym innym jest „zamknięcie", z którego nie zdaje sobie sprawy pozornie otwarty, wolny i nieświadomy sztuczności pokazywanego mu świata „turysta", a czym innym poczucie odrzucenia, ucieczka przed wrogim światem w głąb samego siebie, zewnętrzny przymus bycia w drodze charakterystyczne dla „włóczęgi". Zarówno punkt wyjścia (wolna wola w pierwszym przypadku, przy-

10/ Z. Bauman *O turystach i włóczęgach, czyli o bohaterach i ofiarach ponowoczesności*, w: tegoż *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000; s. 151. Por. też tegoż *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994. Zjawisko masowej turystyki i figura turysty zajmują istotne miejsce we współczesnej refleksji socjologicznej i antropologicznej. Niektórzy badacze (D. MacCannel, E. Cohen) widzą w tym zjawisku kontynuację dawnego pielgrzymowania, inni (L. Turner i J. Ash) – kolonializmu, jeszcze inni (Urry) – nowy typ wizualnej konsumpcji (por. K. Podemski *Socjologia podróży*).

11/ Bauman porównuje to do kontroli nad telewizyjnym pilotem– turysta podobnie jak telewidz wybiera i ogląda tak długo jak chce. Por. Z. Bauman *Ponowoczesność…*, s. 144-146; P. Kowalski *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Atla 2, Wrocław 2002.

mus w drugim), jak i mapy mentalne tych dwóch modelowych postaci są, jak się wydaje, zupełnie inne[12].

Interesująco rysuje się natomiast taki rodzaj „podróżnego zachowania" czy artystycznego działania, który stanowi (mniej lub bardziej świadome) połączenie tych dwóch modeli percepcji świata, ale do tej kwestii chciałabym powrócić w ostatniej części moich rozważań.

2.

W niniejszym tekście interesować mnie będzie jednak nie tyle metafora, lecz doświadczenie podróży jako doświadczenie prowadzące do rozumienia, do uzyskania głębszej samoświadomości. Oczywiście, każda podróż ujmowana jako doświadczenie przemieszczania się w przestrzeni, zmiany i zetknięcia się z szeroko pojmowaną innością powinna łączyć się w jakiś sposób z poznaniem i z próbą zrozumienia świata i samego siebie, z koniecznością redefinicji własnej tożsamości, ale też – co oczywiste – nie wszystkie podróże do takiego rozumienia prowadzą. Dopowiedzenia wymaga jeszcze fakt, że w polu moich rozważań leży nie tylko samo doświadczenie podróży, lecz także autentystyczna relacja – opowieść o podróży, i że (zgodnie z przyjętą przeze mnie historycznoliteracką perspektywą) zajmować mnie tu będą „podróże intelektualne"[13]. Takie ujęcie jest konsekwencją przekonania, iż po pierwsze, podobne kategorie (np. konstrukcji narracyjnej) możemy zastosować zarówno do interpretacji podróży jako doświadczenia, jak i do interpretacji tekstu, a po drugie, że „relacja z podróży" to zarówno tekst, który poddajemy interpretacji, jak i zapis określonego doświadczenia interpretacji świata jako tekstu[14].

12/ Zasadniczą różnicę między tymi dwoma modelami zachowań (turysty i włóczęgi) eksponuje Podemski, pisząc o opuszczaniu domu jako jednym z koniecznych elementów podróży. W takim ujęciu włóczęga (który nie ma domu) w ogóle nie mieści się w definicji podróży, a turystyka jest traktowana jako jedna z form podróżowania (*Socjologia podróży*, s. 8-10).

13/ Szczegółowe wyjaśnienia na temat „podróży intelektualnych" zamieściłam w mojej książce: *Wędrowcy światów prawdziwych. Dwudziestowieczne relacje z podróży*, Universitas, Kraków 2003.

14/ Ze względu na rozmiary niniejszego tekstu na boku pozostawiam rozległy obszar zagadnień związanych z językowym przekazem doświadczenia i wynikającymi z niego ważkimi konsekwencjami. Na temat sygnalizowanych zagadnień por. m.in: A. Wieczorkiewicz *Podróż do kresu…*, przyp. 82; Van Den Abbeele *Travel…* Z innej perspektywy mówić można podobieństwach między czytaniem a wędrowaniem, rozumianymi jak podążanie wytyczonym szlakiem (np. kolejnych rozdziałów czy drogi wyznaczonej przez ukształtowanie terenu), zbaczanie z tego szlaku, podążanie własną drogą itp. Por. np. N. Howe *Miejsca odczytane*, „Res Publica Nowa" 1995 nr 7-8. Znamiennym literackim przykładem połączenia lekturowego i fizycznego aspektu podróży są *Podróże z Herodotem* Ryszarda Kapuścińskiego, o czym więcej poniżej.

Sądzę też, że niezależnie od powszechności masowej turystyki, wbrew podróżom wirtualnym i hiperrealnym, wbrew turystyce zorganizowanej czy urlopowej, a także wbrew pośpiechowi i kolekcjonowaniu atrakcji, wyznaczających charakter naszego współczesnego życia, nadal przemierzają świat wędrowcy wyruszający w indywidualną, prawdziwą podróż, której celem jest doświadczenie czegoś nowego, właśnie jako nowego[15]. Niejednokrotnie efektem tego typu wędrówek są relacje, które czytać można jak próby uczynienia bardziej zrozumiałym tego, co nieznane bądź nie do końca znane; próby przekazania własnego doświadczenia – zapisu bezpośredniego zetknięcia z czymś nowym, interesującym, inspirującym, wartym poznania.

Waga tego typu tekstów nie polega na ich właściwościach informacyjnych (bo wyczerpujące i ciekawe informacje o konkretnych miejscach, zabytkach, wydarzeniach dostarczają nam różne media, w tym również turystyczne przewodniki), lecz na wyraźnym „indywidualnym geście", na osobistym, autorskim odczytaniu i przeżyciu podróżnych doświadczeń, na zapisie spotkania np. z dziełem sztuki, z „innym", a w konsekwencji – również z samym sobą. U podłoża takich zapisów tkwi, jak się wydaje, przekonanie, że warto i można poznać świat oraz – co więcej – że opisanie tego doświadczenia jest po pierwsze możliwe, a po drugie – ważne[16].

W tym znaczeniu „podróże intelektualne" stają się hermeneutyką rzeczywistości – przeprowadzaną oczywiście w różny sposób i w zależności od intelektualnej predyspozycji podróżującego i zapisującego te doświadczenia podmiotu. W tym znaczeniu można traktować je jako próbę czy nawet formę rozumienia.

Powyższa teza nie powinna budzić większych zastrzeżeń, jeśli weźmiemy pod uwagę te relacje z podróży, które świadomie nawiązują do tradycyjnego modelu podróżnika-wędrowcy. Znakomitym przykładem mogą być w tym kontekście „podróże intelektualne" Zbigniewa Herberta czy też – z pozoru radykalnie odmienne – opisy Ryszarda Kapuścińskiego.

Zbigniew Herbert – autor *Barbarzyńcy w ogrodzie*, *Martwej natury z wędzidłem* i *Labiryntu nad morzem*[17] – pojmuje swoją rolę w tradycyjnie hermeneutyczny sposób jako „pośrednika" czy posłannika, który poznaje, próbuje zrozumieć, objaś-

15/ Por. L. Kołakowski *Mini wykłady o maxi sprawach*, cz. 1, Znak, Kraków 1997. Istotny w podróży wydaje się również – podkreślany przez Kołakowskiego – aspekt „odkrywania" czegoś, ale takiego odkrywania, w którym niekoniecznie chodzi o wiedzę, której jeszcze nikt nie posiadł, lecz na przykład o doświadczenie nowości.

16/ Na ten aspekt podróżowania zwraca uwagę m.in. Leszek Kołakowski, pisząc iż stojący u źródeł podróżowania instynkt ciekawości i fascynacji tym, co nieznane jest odbiciem/wyrazem filozoficznego przekonania, iż świat naszego doświadczenia jest czegoś wart (tamże).

17/ Z. Herbert *Barbarzyńca w ogrodzie*, MŁ i AB, Warszawa 1990, cytaty lokalizuję w tekście po skrócie BO; *Martwa natura z* wędzidłem, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1993, *Labirynt nad morzem*, Fundacja „Zeszytów Literackich", Warszawa 2000.

nia sobie i innym „teksty kultury", ujawnia to, co ukryte, czyniąc to z głębokim przekonaniem o istnieniu ponadczasowych wartości, wyznaczających miarę ludzkiego życia. Właśnie z przekonania, że to dzięki tekstom kultury możliwy jest dialog między pokoleniami i epokami, a ludzkość może się rozpoznawać jako całość i jedność[18], rodzi się pełen euforii komentarz eseisty po wyjściu z grot w Lascaux: „Nigdy jeszcze nie utwierdziłem się mocniej w kojącej pewności: jestem obywatelem Ziemi, dziedzicem nie tylko Greków i Rzymian, ale prawie nieskończoności" (BO, s. 21).

Herbert-podróżnik ma również pełną świadomość, że podróżuje po świecie Kultury i że to, co poznaje, nosi już na sobie ślady wielu spojrzeń, odczytań, interpretacji. Nie łudzi się (i nie zwodzi czytelnika), że odkrywa „nowe lądy", lecz prowadzi otwarty dialog zarówno z samym dziełem sztuki, jak i z różnorodnymi głosami na jego temat, z naukowymi rozprawami, z potocznymi oczekiwaniami, z turystycznymi przewodnikami. Jak prawdziwy hermeneuta staje przed tekstami kultury, jest uważny wobec każdego szczegółu, a jednocześnie przywołuje szerokie historyczne konteksty, musi też dotknąć, obejść i „zanurzyć się w określoną przestrzeń", osadzić dzieło, do którego przybywa, w rzeczywistym krajobrazie, zapachu, barwie: „…przybliżyć twarz do kamieni, zbadać ich zapach, przesunąć ręką po rowkach kolumny" (BO, s. 26). Wielokrotnie pisze też o potrzebie naoczności: w *Barbarzyńcy w ogrodzie* manifestuje swój entuzjazm wywołany tym, że może na własne oczy zobaczyć i dotknąć tego, co znał do tej pory tylko z reprodukcji.

Podróż jest dla niego – z jednej strony – niezbędnym dla rozważań o historii i sztuce doświadczeniem, a z drugiej – świadomie wybraną tradycję literacką.

Tekstowe zapisy obcowania z dziełami sztuki mają charakter procesualny: poeta opisuje fragment po fragmencie, rejestruje czynność poznawania (spotkania z dziełem) dodając stopniowo coraz więcej szczegółów związanych zarówno z samym dziełem, jak i z okolicznościami, w których on, Zbigniew Herbert, z nim obcuje. Dla porównania warto w tym miejscu przywołać Gadamera, który pisał o indywidualnym, narzucającym się odbiorcy czasie każdego dzieła sztuki, mając na uwadze nie tylko dzieła ulotne, jak muzyka, taniec i mowa, ale też malarstwo i architekturę, określane przez niego również jako „pasaże czasu". Niemiecki filozof przekonywał, że odbiór obrazów polega na ich aktywnym czytaniu, że „architekturę poznajemy chodząc i wędrując", i dodawał:

> Jedno z wielkich zafałszowań, które pojawiło się w wyniku kunsztu reprodukcji, jaki osiągnięto w naszych czasach, polega na tym, że kiedy oglądamy po raz pierwszy wielkie budowle kultury ludzkiej w oryginale, doznajemy często pewnego rozczarowania. Wcale nie są tak malownicze, jak to przywykliśmy sądzić z ich wyglądu na znanych nam fotograficznych reprodukcjach. To rozczarowanie oznacza w istocie, że w ogóle nie wyszliśmy poza malarsko-widokową jakość budowli i nie dotarliśmy do niej jako do architektury, do sztuki. Trzeba tam podejść i wejść. Trzeba stamtąd wyjść i budowle obejść dokoła, trzeba stopniowo „wychodzić" i w ten sposób osiągnąć to, co ów twór architektury obiecuje naszemu własnemu odczuwaniu życia i jego spotęgowaniu.[19]

Modelowy przykład takiego spotkania z dziełem sztuki stanowi Herbertowska relacja z podróży do Paestum[20], w której początkowe rozczarowanie rozmiarami świątyń doryckich (poeta musi uwolnić się od wiedzy książkowej i nabytych pod wpływem ilustracji wyobrażeń), ustępuje podczas uważnego zwiedzania. Opis aktualnego wyglądu greckich budowli, dokonywany (również w tekstowym zapisie) niejako w trakcie zwiedzania – ujęty został w dynamicznej perspektywie, w odpowiedniej kolejności od planu ogólnego do coraz dokładniejszych szczegółów: najpierw z oddali pojawia się zarys świątyń leżących na równinie; następnie bazylika pośród innych budowli; i dalej – jej masywne kolumny, trzy schody „po których trzeba się wspiąć"; i wnętrze, opisywane w splocie szczegółów historycznych, architektonicznych, anegdotycznych oraz poetyckich zmysłowych doznań.

Rekonstrukcja – próba zrozumienia dzieła sztuki – odbywa się równolegle z jego bezpośrednim odkrywaniem, z fizycznym i intelektualnym trudem wtapiania się w jego dosłowną i symboliczną przestrzeń. Taka podróż staje się doświadczeniem umożliwiającym zrozumienie, a relacja z podróży – zapisem tego doświadczenia.

Inne są źródła i motywacje podróżnych relacji Ryszarda Kapuścińskiego – dziennikarza, autora licznych reportaży podróżniczych. Ewolucja tego pisarstwa od wczesnych reportaży poprzez *Cesarza* po *Imperium* i *Heban* odzwierciedla – jak się wydaje – nie tylko dojrzewanie pisarskiego kunsztu, ale i zmianę w samym rozumieniu podróży[21]. Charakterystyczne dla pierwszych relacji nastawienie reporterskie: przekonanie, że dzięki naoczności i bezpośredniości przekazu możliwe jest opisanie rzeczywistości i ukazanie obiektywnej prawdy, ustępuje stopniowo doświadczeniu złożoności i wielowymiarowości świata, poszukiwaniu głębszych sensów i przekonaniu o tym, że do rozumienia dochodzi się poprzez stawianie najbardziej elementarnych pytań.

W opublikowanych w 2004 roku *Podróżach z Herodotem* odsłania autor istotne aspekty tej przemiany: liczne podróże – od pierwszej, niespodziewanej wyprawy do Indii, poprzez pobyt w Chinach po wędrówki po Afryce – ukazane są jako kolejne, splecione z uprawianymi równolegle lekturami, nawarstwiające się doświadczenia, dzięki którym Kapuściński przeobraża się z dziennikarza w reportera i podróżnika. Początkowe młodzieńcze pragnienie „przekraczania granic" własnego

18/ Por. M. Janion *Hermeneutyka*, w: tejże *Humanistyka: poznanie i terapia*, PIW, Warszawa 1982.

19/ H.G. Gadamer *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

20/ Rozdział *U Dorów,* w: *Barbarzyńca w ogrodzie*.

21/ Por. tenże, np.: *Kirgiz schodzi z konia* 1968; *Gdyby cała Afryka* 1969; *Cesarz*, Czytelnik, Warszawa 1978; *Imperium* Czytelnik, Warszawa 1993; *Heban* Czytelnik, Warszawa 1998; *Podróże z Herodotem*, Znak, Kraków 2004. Cytaty z *Podróży z Herodotem* lokalizuję w tekście po skrócie PH.

kraju, przemieszczania się dokądkolwiek przechodzi stopniowo w potrzebę poznania i reporterskiego opisania innego świata, a następnie – w pragnienie zrozumienia tego, co odmienne i tego, co kryje się pod powierzchnią zdarzeń:

> Zastanawiałem się, co się przeżywa przechodząc granicę. Co się czuje? Co myśli? Musi to być moment wielkiej emocji, poruszenia, napięcia. Po tamtej stronie-jak jest? Na pewno-inaczej. Ale co to znaczy inaczej? […] Ale, w gruncie rzeczy największe moje pragnienie, które nie dawało mi spokoju, nęciło mnie i dręczyło, było nawet skromne, bo mianowicie chodziło mi o jedno tylko o sam moment, sam akt, najprostszą czynność p r z e k r o c z e n i a g r a n i c y. (PH, s. 13, podkreślenia autora)

> To [Herodot] rasowy reporter: wędruje, patrzy, rozmawia, słucha, żeby później zanotować to, czego się dowiedział, lub żeby po prostu rzecz zapamiętać. (PH, s.101)

> Czego wyrazem są te pełne krzyku i krwi, sceny zagłady? Jakie podskórne i niewidoczne a potężne i niepowstrzymane siły doprowadziły do nich? […] I kto je będzie śledził? My, korespondenci i reporterzy – nie. Ledwie bowiem w miejscu wydarzeń pochowają zabitych, uprzątną wraki spalonych samochodów i zmiotą z ulic rozsypane szkło, a już spakujemy nasze torby i ruszymy dalej […]. Czy nie można przebić się przez ten stereotyp, wyjść poza ten ciąg obrazów, próbować sięgnąć w głąb? […] Zacząłem szukać tła i sprężyn zamachu, ustalać, co się za nim kryje i co on znaczy, czyli rozmawiać, przyglądać się ludziom miejscu, a także czytać, słowem – próbować coś zrozumieć. (PH, s. 214 -215)

Z jednej strony wędrowanie Kapuścińskiego to realizacja pragnienia „bycia tam" – poznawania i przeżywania świata, próba jego rozumienia poprzez bezpośrednie doświadczenie, poprzez trudy podróży i kontakt z innymi ludźmi. Z drugiej – jego czytanie Herodota to wnikliwa hermeneutyka tekstu, lekcja przyswajania wiedzy i rozumienia sposobu, w jaki można i trzeba poznawać świat, by coś z niego rozumieć. W związku z tym napisze Kapuściński o Herodocie, że „jest pierwszym, który odkrywa wielokulturową naturę świata. Pierwszym, który przekonuje, że każda kultura wymaga akceptacji i zrozumienia. I aby ją pojąć, należy ją najpierw poznać" (PH, s. 81)[22].

Dzięki prowadzonej równolegle podróży po świecie i podróży-lekturze tekstu opisującego świat dochodzi do znakomitego połączenia teraźniejszości znamiennej dla doświadczenia podróży i przeszłości znamiennej dla doświadczenia lektury. Kapuściński jest świadomy tego podwójnego wymiaru: lektura uczy go wędrować i patrzeć na świat, a wiedza i doświadczenie płynące z wędrówek pozwalają lepiej czytać. Połączenie obu „podróży" to połączenie (i przekraczanie!) wielu przestrzeni, czasów i kultur prowadzące autora do przekonania, że trzeba wychodzić poza przypisany sobie czas, by zrozumieć, iż „przeszłość i teraźniejszość tworzą

22/ O Herodocie jako pierwszym reportażyście i jako mistrzu, od którego uczy się poznawania i opisywania świata, pisze Kapuściński wielokrotnie, analizuje jego relacje z ludźmi, sposób zbierania materiałów i ich zapisywania, odautorskie uwagi w tekście, a także postać samego Herodota „wyłaniającą się" spoza dzieła. Por. np. s. 169-174, 203, 243-245.

nieprzerwany strumień historii" (PH, s. 256), i poza własną przestrzeń – by zobaczyć, że „jest wiele światów. I że każdy jest inny" (PH, s. 250); że należy przeglądać się w innych, by lepiej zrozumieć siebie, i że podróż to wielki wspaniały wysiłek „poznania wszystkiego – życia, świata, siebie" (PH, s. 253). Dlatego kiedy już dotrze do miejsca, w którym urodził się Herodot, i stanie w miejscowym muzeum przed przedmiotami wydobytymi z morskiego dna, by popatrzeć na „świat, który znał Herodot" napisze w poetyckim skrócie: „Stoimy w ciemności, otoczeni światłem" (PH, s. 259).

A potem wyruszy w kolejną podróż.

3.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę współczesne sposoby podróżowania i doświadczania świata oraz zapisy wpisanych w te doświadczenia podróży, to pojawią się nieuniknione pytania o to, w jakim stopniu te relacje oscylują pomiędzy tradycyjną „podróżą" a ponowoczesną „turystyką" oraz czy taki ponowoczesny sposób podróżowania (i zapisywania tychże podróży) można jeszcze traktować jako formę czy sposób rozumienia świata[23].

Odpowiedź na te pytania nie jest dla mnie ani oczywista, ani prosta, spróbuję więc tylko nakreślić możliwy horyzont odpowiedzi.

Zacznijmy od tego, że standardowe zachowania turystyczne prowadzą do zatracenia podstawowego sensu podróży, jakim jest przeżycie autentyczności. Fizyczna obecność turystów w Naturze czy Kulturze nie oznacza ich obecności prawdziwej – zbierają oni raczej wrażenia niż doświadczenia i nie są w żaden, twórczy czy odtwórczy sposób, związani z przestrzenią, którą konsumują. Przybywają „zamknięci" w świecie własnych wyobrażeń, postrzegają „widoki" (widoczki, na które zostali wcześniej „przygotowani"), a nie konkretne krajobrazy, zapośredniczają swoje przeżycia przy pomocy przewodników czy aparatów fotograficznych; nawiązują tylko pobieżne i powierzchowne kontakty.

Nie w tym jednak rzecz, że turysta wie, co będzie oglądał, a podróżnik wyrusza w nieznane – tak bowiem nie jest, bo również podróżnika „obciążają" (lub „pociągają" – jak już chociażby Kolumba, który wyruszył w podróż zainspirowany *Odkrywaniem świata Marco Polo*) wcześniejsze wyobrażenia. Rzecz natomiast w tym, że dla prawdziwego wędrowcy ważne jest nie tylko oglądanie, ale też doświadczanie świata, podejmowanie wysiłku jego zrozumienia, nabywanie mądrości. Nie traktuje on świata jako czegoś oczywistego, „danego", lecz raczej jako coś „zadanego". Taki podróżny nie tylko ma wiedzę (przedsądy), ale też świadomość własnej wiedzy na dany temat. Ma przy tym również potrzebę „spotkania" – konfron-

23/ Jeśli wziąć pod uwagę antropologiczne czy socjologiczne analizy ponowoczesnych podróży to nasuwa się oczywisty wniosek, że ze względu na leżące u ich podstaw zafałszowania i zapośredniczenia nie prowadzą one ani do poznania, ani do rozumienia. Por. P. Kowalski *Odyseje nasze*…

tacji tej wiedzy z samym miejscem, przestrzenią, przedmiotem; wie, że dopiero w tym spotkaniu, w bezpośrednim doświadczeniu łączącym „wiedziane" z „widzianym" można zrozumieć świat. I towarzyszy temu nierzadko optymistyczne przekonanie, że „spotkanie", „poznanie", „zrozumienie" jest możliwe, albo też, że istotna wartość tkwi w samej (nawet z góry skazanej na niepowodzenie) próbie podjęcia takiej aktywności.

Kolejna kwestia. Bezpieczeństwo, wygoda, „standaryzacja usług" jako podstawowa zasada turystyki[24] oraz szybkość i łatwość podróżowania łagodzą czy niwelują różne trudy i problemy zawiązane z przemieszczaniem się, ale też głęboko zmieniają charakter doświadczeń podróżującego: ani czas, ani przestrzeń, ani fizyczne zmęczenie nie stanowią już problemu; świat „nie stawia oporu", ale też nie wymaga od turysty aktywności, zaangażowania w kontakt z inną przestrzenią. W wielu współczesnych „podróżach intelektualnych" znaleźć można obawę przed taką łatwością podróżowania, która niweluje poczucie obcości, trudu przeżywania i poznawania[25]. Szybkości i zabieganiu turystycznych objazdów przeciwstawia wędrowiec powolność pieszej (najczęściej) wędrówki[26], która pozwala na znamienne doświadczenie bycia „pomiędzy"; pomiędzy swojską, ale oddalającą się przestrzenią domu, a obcym, coraz bardziej zbliżającym się światem/miejscem, do którego się podąża. Podróżny znajduje się na styku dwóch światów: tego nowego, do którego przybywa, i tego, z którego przybywa. A takie usytuowanie przypomina Gadamerowskie uprzywilejowane miejsce „pomiędzy" obcością i swojskością, dowolnością i zniewoleniem[27].

Również w dzisiejszych indywidualnych „podróżach" znaleźć można wiele prób odnalezienia czy przywrócenia tego wymiaru „pomiędzy". Jedną z takich prób jest „czasowa włóczęga", okresowe „pozostawanie w podróży", w „wyłączonej" czaso-

24/ Por. K. Podemski *Socjologia podróży*.

25/ Przykładowo: Jerzy Stempowski, wykorzystujący środki komunikacji tylko do przemieszczenia się w miejsce, z którego rozpoczyna pieszą uważną wędrówkę, porównuje zbiorowe wycieczki autokarowe do „podróży Jonasza, który w brzuchu wieloryba jeździł daleko ale widział niewiele" (J. Stempowski *Nowy dziennik podróży do* Niemiec, w: tegoż Od *Berdyczowa do Lafitów*, wyb., opr. i przedm. A.S. Kowalczyk, Czarne, Wołowiec 2001, s.197. Zbigniew Herbert, komentując *Voyage en Italie* Montaigne'a, zazdrości mu długiej, męczącej podróży, umożliwiającej stopienie się z „konkretną innością mijanych krajobrazów ludzi i zjawisk" (*Pana Montaigne'a podróż do Italii* w: tegoż *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948-1998*, Biblioteka „Więzi', Warszawa 2001, s. 43.

26/ Innym ulubionym przez współczesnych wędrowców sposobem podróżowania są pociągi osobowe, które dają możliwość współuczestnictwa w życiu tubylców, nawiązywania kontaktów albo przynajmniej obserwacji. Por. J. Stempowski *Nowy dziennik…*; A. Stasiuk *Jadąc do Babadag*, Czarne, Wołowiec 2004. Cytaty z tej książki Stasiuka lokalizuję w tekście po skrócie JB.

27/ Por. E. Kobylińska *Hermeneutyczne ujęcie kultury jako komunikacji* w: *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, red. K. Zamiara, PWN, Warszawa 1985.

przestrzeni, połączenie – jeśli wrócić do ponowoczesnego modelu Baumana – dojmującego fizycznego doświadczenia włóczęgi z „turystycznym" poczuciem wolności. Tego typu doznania odnaleźć można między innymi w relacjach podróżnych Andrzeja Stasiuka. Podróżujący po Polsce autostopem pisarz tak opisuje swoje doświadczenia:

> Niebo, drzewa, domy, ziemia – to wszystko mogło znajdować się gdziekolwiek indziej. Poruszałem się w przestrzeni, która nie miała żadnej historii, żadnych dziejów, żadnych wartych wspomnienia dokonań […] ten ciąg obrazów to nie był żaden kraj, to był pretekst. Bardzo możliwe, że człowiek odczuwa swoje istnienie dopiero wtedy, gdy czuje na skórze dotyk bezimiennej przestrzeni, która łączy nas z najdawniejszym czasem […] gdy umysł dopiero oddzielał się od świata i jeszcze nie zdawał sobie sprawy ze swojego sieroctwa. (JB, s. 11)

Problem jednak w tym, czy przebywanie w takiej przestrzeni „pomiędzy" staje się swoistym rodzajem wyobcowania, czy też impulsem do poznawania, porównywania, podejmowania wysiłku rozumienia.

Kolejny problem wynika z tego, że istotne aspekty prawdziwego, tradycyjnego podróżowania to uważność i namysł, służące poznaniu, pozwalające na dostrzeżenie różnych wymiarów i kontekstów rzeczywistości, na interpretację i rozumienie. Konkretność i namacalność opisywanej rzeczywistości: koleiny na drogach, starte przez pielgrzymów stopnie katedry, pojedyncze gesty, detale… – stają się dla takiego wędrowcy niezbędnym warunkiem poznania i rozumienia. „Nie będąc uduchowionym ponad miarę, poszukiwałem zawsze materialnych śladów, aby nawiązać porozumienie i przymierze" – wyznaje Herbert w *Labiryncie nad morzem*[28]. A Ryszard Kapuściński przyznaje, że nakłania swoich studentów do codziennego zapisywania faktów i podróżnych wrażeń, ponieważ ten zwyczaj zmusza „do koncentracji i aktywnego patrzenia" oraz sprawia, że podróżowanie nie jest tylko „mechanicznym przemieszczaniem się, zaliczaniem kilometrów, miast, krajów", lecz staje się „formą zbliżenia i zrozumienia świata, innych ludzi, innych kultur"[29].

Po stronie turystyki zamiast uważności na świat mamy kolekcjonowanie jak największych ilości wrażeń, zamiast zgłębiania i namysłu – szybkie prześlizgiwanie się po powierzchni. Prędkość, o której pisze Virilio, wymusza postrzeganie rzeczywistości jako migawkowego zbioru widoków, ale też wymusza na rzeczywistości, na świecie, konieczność bycia atrakcyjnym, zauważalnym, gotowym do spełnienia turystycznych oczekiwań. Tak rodzi się podwójne zafałszowanie: turysta postrzega to, co zostaje mu zaanonsowane, podane do zobaczenia – świat natomiast pokazuje to, czego oczekują od niego turyści. Podróżujący w ten sposób nie poznają niczego nowego, nie doświadczają niczego innego poza tym, czego wcześniej oczekiwali. Jeśli zaś za istotne w doświadczeniu podróży uznamy samopozna-

28/ Z. Herbert *Labirynt…*, s. 29.

29/ R. Kapuściński *Pochwała wędrowania*, „Nowe Książki" 2002 nr 7/8, s. 9.

nie w zetknięciu z nowym, innym światem, jeśli uznamy, że podróżnik dzięki wędrówce „wraca do siebie" wzbogacony o nowe doświadczenia, to na przeciwstawnym biegunie postrzegać musimy turystę, który w swoich eskapadach poszukuje przede wszystkim atrakcji czy odmiennego od codziennego wizerunku samego siebie. W tym wypadku trudno mówić o próbach rozumienia świata czy samego siebie.

Ale i w tym doświadczeniu – ujmowanym nie tyle jako obyczaj masowej zorganizowanej turystyki, lecz raczej jako wyrosłe na gruncie ponowoczesnych sposobów podróżowania doświadczenie indywidualne, szybki i niezaangażowany sposób oglądania świata – tkwią istotne dla współczesnej świadomości aspekty. Interpretować je można jako ponowoczesną hermeneutykę, której celem jest nie z g ł ę b i a n i e, w y j a ś n i a n i e, lecz z d e r z a n i e różnych sensów. A nieuważna, chaotyczna, prześlizgująca się po powierzchni percepcja wyrywająca rzeczy z ich naturalnego i symbolicznego kontekstu, przypomina myśl słabą, Vattimowskie *percezione distratta* (rozbiegany wzrok, rozproszona percepcja)[30]. Ślady takiej percepcji odnaleźć można w przywoływanej już przeze mnie relacji Stasiuka:

> Każde miejsce było dobre, ponieważ mogłem je opuścić bez żalu. Nie musiało nawet w ogóle się nazywać. Nieustanny wydatek, nieustanna strata, rozrzutność, jakiej świat nie widział, karnawał, rozkurz, trwonienie i ani śladu akumulacji. Rano Wybrzeże, wieczorem lasy nad Sanem, faceci nad kuflami, jak zjawy w wiejskiej knajpie, jak fantomy zastygłe na mój widok w ćwierć gestu. (JB, s. 11-12)

Kim jest więc ten podróżny, który w przestrzeni ponowoczesnych obyczajów udaje się w podróż – z pozoru szybką, nieuważną, chaotyczną, a jednak niepozbawioną „zatrzymania", refleksji doświadczenia „inności"? Nowoczesnym wędrowcem, który ma świadomość zarówno sztuczności turystycznego świata, ograniczeń własnej percepcji, jak i niezbędności (konieczności) podróżnych doświadczeń, wyzwalających inne poczucie czasoprzestrzeni, zmieniających usytuowanie Ja w świecie?

Takie przykłady, jak relacje z podróży Andrzeja Stasiuka, pokazują, że o wartości decyduje nie tyle czas i sposób podróżowania, ile wrażliwość i intelektualna kondycja podmiotu. W relacji ze swych młodzieńczych podróży autor *Jadąc do Babadag* świadomie wpisuje się w ponowoczesny rytm szybkiej zmiany przestrzeni, natłoku obrazów i elementów rzeczywistości, podejmując jednocześnie próbę samopoznania poprzez takie „przyśpieszenie", które unicestwia właściwie i czas, i przestrzeń, dając możliwość powrotu do pytań pierwszych, naiwnych, najważniejszych.

Jego późniejsze podróże podejmowane są ostentacyjnie przeciw obowiązującym turystycznym modom i sposobom podróżowania, choć niejednokrotnie z przewodnikiem w ręce. Oprócz wyboru trasy i sposobu podróżowania (dalekie od znanych turystycznych tras błądzenie na Wschód i Południe Europy, podróżowanie szlakiem „najtańszych wyrobów tytoniowych", poruszanie się starym autem, autostopem bądź też osobowym pociągiem) świadczą o tym pojawiające się ciągle w tekście odautorskie przypomnienia, że podróżuje „inaczej", że interesują go sprawy i rzeczy „inne". Wybierający włóczęgę Stasiuk poświęca swoją uwagę obserwowaniu codziennego życia, domów, ludzi, krajobrazów:

> W Gónc zatrzymał się przed Domem Husyckim, ale nas nie interesowały zabytki. Chcieliśmy oglądać stare kobiety siedzące przed domami na głównej ulicy. (JB, s.69)

> Poszedłem z nimi, ale nic a nic nie obchodził mnie dostojny zabytek. Patrzyłem na małych Cyganów. (JB, s. 95)

Jeśli czasem próbuje się „wpisać" w obowiązujące współcześnie podróżnicze obyczaje i „poczuć się jak turysta", czuje się „jak szpieg skazany na powierzchowność" (JB, s. 110).

Wydaje się jednak, że mimo, a może raczej: na skutek tego ostentacyjnego gestu Stasiuk w swoich „podróżach" nie „wyzwala się" ani od tego, co niesie postindustrialna rzeczywistość, ani od ponowoczesnego sposobu percepcji. Z jednej strony realizuje bowiem karnawałowy schemat „odwrócenia świata", pokazuje rzeczywistość współczesnej Europy nie od strony zachodniej fasady, lecz od strony wschodniego podwórka, sugerując przy tym, że to właśnie owa fasada jest antyświatem. Z drugiej – wybierając rolę kontestatora i włóczęgi, manifestacyjnie odcinając się od turystycznego szablonu – popada w inny, antyturystyczny i też nie próbuje poznać czy zrozumieć rzeczywistości, do której przybywa. Wybiera tylko te miejsca, sytuacje, obrazki i motywy, które są radykalnie odmienne od tej pierwszej, „fasadowej", turystycznej wizji.

Dlatego też deklaruje swoje „zamiłowanie do rozpadu" i „żałosną skłonność do wszystkiego, co nie wygląda tak, jak powinno", dlatego szuka tylko tego, co chce zobaczyć, odrzuca wszystko, co uporządkowane, uładzone, stabilne, co nie pasuje do jego wyobrażeń o tej rzeczywistości: „musiałem porzucić ten widok ponieważ był zbyt nierzeczywisty" (JB, s. 100); „nie mogłem się pogodzić z przestrzenią uformowaną w tak nieodwołalny sposób" (JB, s. 107). Wygląda na to, że pisarz nie chce się wyzwolić z „ograniczeń" własnych oczekiwań i wyobraźni, nie zamierza zobaczyć niczego poza tym, czego szuka; nie chce niczego „rozumieć" ani poznawać, nie chce wnikać w życie tubylców, ani nawiązywać jakiś bliższych kontaktów (poza przygodnymi spotkaniami potęgującymi wrażenie mentalnej bliskości). Szuka miejsc, w których czuje się, „jakby nigdy nie wyjeżdżał", ale pozostaje w tych miejscach „obserwatorem". Chce oglądać takie „obrazki", które są dla niego „rewersem" postindustrialnej, uporządkowanej rzeczywistości, które są „kpiną ze wszystkich pokus ładu i dostatku" (JB, s. 214-215). Konkretność opisywanych zjawisk, szczegóły, detale, pojedyncze postacie nie służą w jego relacji rozumieniu opisywanego świata, lecz raczej udokumentowaniu przekonań wędrow-

30/ G. Vattimo *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, s. 6. Cytowany już przeze mnie autor *Il Viaggio dei Filosofi* pisze, że dzisiejsza moda na turystykę to zbanalizowany, „osłabiony" wariant „mocnego" doświadczenia podróży jako przeżycia autentyczności (P. Menzio *Il Viaggio*…).

cy[31], a kolejne doświadczenia nawarstwiają się w niekończący się kalejdoskop różnych fragmentów, okruchów, śladów wyzwalających wyobraźnię autora relacji z podróży. To właśnie wyobraźnia na równi z pragnieniem „bycia w ruchu" (a nie rzeczywistość, oglądane miejsca, krajobrazy, ludzie, zdarzenia) prowadzą Stasiuka-wędrowca i Stasiuka-pisarza. Dlatego podróżując odrzuca on te miejsca i krajobrazy, gdzie nie może „znaleźć żadnych pęknięć, w które mogłaby się wślizgnąć wyobraźnia" (JB, s. 106). Dlatego relacjonując swoją wędrówkę może napisać: „…nic właściwie nie pamiętam z tej podróży, więc muszę wszystko wymyślać na nowo" (JB, s. 50). I właśnie dlatego kolejne podróże są tylko powtarzaniem tych wyobrażonych, a nieoczywistość odwiedzanych krain powoduje, że zawierają w sobie więcej przestrzeni, niż wskazuje geografia, że otwierają przed nim „nieskończoną dal domysłów, uciekający horyzont wyobrażeń i fatamorganę słodkich przesądów, którym nigdy nie sprosta rzeczywistość" (JB, s. 219). Zgodnie z tym przekonaniem podróż jest dla Stasiuka „po prostu stosunkowo zdrowym rodzajem narkotyku" (JB, s. 75), pożądanym (chwilowym) wyzwoleniem, powrotem do dzieciństwa i błogiego poczucia wolności, wytchnieniem od rzeczywistości[32]. Jest niezbędną pożywką dla wyobraźni, ale też indywidualną próbą ocalenia w pamięci tego, co znika z horyzontu, „chwytania teraźniejszości". Jedną z form ocalenia takich chwil są pamiątki: banknoty, monety, bilety, rachunki i inne świstki. O nich napisze Stasiuk: „Trzymam te wszystkie zdarzenia w tekturowym pudełku po butach. Czasami wyciągam jedno albo drugie…" (JB, s. 236).

Z tych podróżnych pamiątek wysnuwać można kolejne opowieści, takie, które dotyczą pamięci i przestrzeni, więc „zaczynają się w dowolnym miejscu i nigdy nie kończą" (JB, s. 236). Co jednak najciekawsze z przyjętej tu przeze mnie perspektywy, to znamienna dla Stasiuka świadomość, czym jest podróżowanie i przemieszczanie się we współczesnym świecie[33] oraz wyraźnie eksponowane przekonanie, że ciągle podejmowane podróże, „nagromadzone" doświadczenia, ślady, pamiątki, wspomnienia nie prowadzą do jakiegoś istotnego poznania, nie budują żadnej całości, nie układają się w wyższe sensy i porządki. Pisarz wielokrotnie podkreśla, że „wraca tak samo głupi, jak ciemny wyjeżdżał", że po powrocie z podróży „nic się nie zmieniło", by w końcu napisać:

> Wszystko więc wskazuje na to, że nic nie zostaje, że Ubla, Heviz, Lendava, Babadag, Leskovik i co tam jeszcze nie pozostawiają śladów na tyle wyraźnych, by uwierzyć, że ilość w końcu przejdzie w jakość, że jedno się zazębi z drugim i niczym cudowna maszyneria zacznie wytwarzać coś w rodzaju sensu. (JB, s. 261)

Relacje z podróży Andrzeja Stasiuka są jak jego ulubione miejsca, „jak peryferie bez centrum jak przedmieścia po horyzont bez kulminacji miasta", dziejące się w „czasie teraźniejszym nieustannie się dokonującym", „wyczerpujące w akcie samego istnienia" (JB, s. 249) Dlatego też o swoich opowieściach pisze Stasiuk, podobnie jak o podróżach, że nie potrafi za ich pomocą stworzyć sensownej historii i dochodzi do wniosku, że „świat jest teraźniejszością i ma gdzieś opowieść"[34].

Tego typu „podróżowanie" służy bowiem poznawaniu nie tyle rzeczywistości, ile reprezentacji rzeczywistości. Nie służy również rozumieniu świata i kierujących nim zasad, poszukiwaniu istotnych sensów, głębszych mechanizmów, wyższych porządków, ponadczasowego czy ponadlokalnego zakorzenienia (tak jak w przypadku relacji Herberta albo Kapuścińskiego), lecz raczej kolekcjonowaniu wrażeń i obrazków, krążeniu po świecie[35] z nadzieją, że w obliczu „porażki" historii, która nie potrafi nadać sensu ludzkiemu życiu, geografia może pozwolić na „ogarnięcie świata" i wyzwolenie od rozmyślań nad przypadkowym, tymczasowym istnieniem.

31/ Właśnie nędza, odrzucenie, kalectwo, ruina, okruchy przeszłości są dla Stasiuka jedynym uchwytnym (i jak się wydaje, nieustannie poszukiwanym) konkretem przeciwstawionym nieuchwytnym ideom bogactwa postindustrialnego świata. Świat nie posiada przy tym wyraźnego „oblicza", któremu można by się przeciwstawić, bo – jak pisze Stasiuk w wyobrażonym dialogu z Jakubem Szelą – nawet jeśli się spróbuje, to „świat rozstąpi się jak zjawa i w rękach zostanie pustka" (JB, s. 56). Stąd zapewne samo oglądanie, „zbieranie", kolekcjonowanie jest dla Stasiuka najważniejszym owocem podróży.

32/ Por. m.in: „…już w okolicach Zborowa zaczyna zwisać człowiekowi jego tożsamość. Z każdym kilometrem robi się jej coraz mniej i tak jak w dalekim dzieciństwie opuszcza nas w końcu własne istnienie, jako coś różnego od reszty świata" (JB, s. 221).

33/ Por. np.: „…mam swoją granicę do uprawiania transgresji, i to jest w porządku i jak znalazł w czasach, gdy istnienie poznaje się po ruchu, po przemieszczeniu, po kinetyce, po tym, że wyruszając z punktu A, wcale nie musimy dotrzeć do punktu B – ba, nie musimy nigdzie docierać i wystarczy, że zataczamy kręgi". *Dziennik okrętowy*, w: J. Andruchowycz, A. Stasiuk *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej środkową,* Czarne, Wołowiec 2000, s. 140.

34/ Por. kolejno JB, s. 216 i 227. O podobieństwie między podróżą a opowieścią pisze Stasiuk również w *Dzienniku okrętowym,* podkreślając wielokrotnie, że zarówno w podróży, jak i w opowieści nie przemieszcza się linearnie, lecz musi wciąż kluczyć i błąkać się. W końcu przyznaje: „Pisanie jest wymienianiem nazw. Tak samo jest z podróżą, gdy koraliki geografii nawlekają się na nitkę życia. Ani z lektury, ani z drogi nie wracamy wiele mądrzejsi. Granice jak rozdziały, kraje jak gatunki literackie, epika tras, liryka odpoczynków, czerń asfaltu nocą w światłach auta przywodzą na myśl monotonną i hipnotyczną linię druku, która przecina rzeczywistość, wiodąc nas wprost do urojonego celu. Nie ma nic na końcu książki, a każda przyzwoita podróż zawsze przypomina mniej lub bardziej poplątaną pętlę (s. 99-100, por. też s. 138).

35/ Jednak podróżom Stasiuka towarzyszy zawsze świadomość posiadania domu, do którego zawsze można wrócić, co w istotny sposób wpływa na charakter tych wędrówek i co uznać można za znamienny rys podróży turystycznej. Kolejnym, „turystycznym" rysem Stasiuka-włóczęgi byłoby właśnie „kolekcjonowanie wrażeń" oraz fakt, że wędrujący pisarz nigdy nie podaje w wątpliwość własnej tożsamości.

Wojciech TOMASIK

Kolej i nowoczesna tożsamość. Trzy mikroanalizy

> The modern world began with the coming of the railways.
> They turned the known universe upside down.
> (N. Faith, *The World the Railways Made,* New York 1991)

Diagram Becka

Kolej wymyślono po to, by uformować tożsamość człowieka epoki nowoczesnej. A zupełnie poważnie: kolej wymyślono do przewozu węgla i innych towarów masowych. Nowoczesna tożsamość zaczęła się kształtować w momencie, w którym do prymitywnych węglarek wsiedli ludzie, i kiedy pierwsi pasażerowie zdecydowali się – w zamian za szybkość – znosić kolejowe niewygody i upokorzenia. John Ruskin ubolewał nad losem tych, którzy skazani byli korzystać z usług nowego wynalazku. Pisał:

> Cały system komunikacji kolejowej obsługuje ludzi będących w pośpiechu, a z tej racji – przejściowo choćby – nieszczęśliwych. Nikt, kogo okoliczności do tego nie zmuszają, nie podróżowałby w ten sposób, wolałby wędrować spacerowym krokiem poprzez wzgórza i pomiędzy żywopłotami zamiast jechać poprzez tunele i pomiędzy nasypami.

A dalej –

> Kolej przemienia podróżnego w żywą przesyłkę pocztową. Na czas podróży człowiek zrzuca z siebie szlachetniejsze cechy ludzkiej natury dla dostosowania się do tego ziemskiego środka lokomocji.[1]

1/ J. Ruskin *Siedem blasków architektury*, w: tegoż *Sztuka. Społeczeństwo. Wychowanie. Wybór pism,* przeł. Z. Doroszowa i M. Treter-Horowitzowa, wstęp i kom. I. Wojnar, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977, s. 102-103.

Sądy, jakie przytoczyłem, wypowiada Ruskin w kontekście rozważań nad architekturą dworca, a dokładniej – argumentując swój sprzeciw wobec praktyki ozdabiania budynków, które zasługują na miano „świątyń niewygody", i które obsługują system komunikacyjny, będący dla wiktoriańskiej Anglii „złem koniecznym". Warto zapamiętać charakterystykę podróżnego, jaką daje filozof. Warto przechować w pamięci obraz człowieka-paczki, człowieka, który – wskutek specyficznych warunków podróżowania – zmuszony jest wyrzec się lepszej części swojego Ja. Z obrazem tym łączy się ściśle inny, też godny utrwalenia. Chodzi o dworzec kolejowy jako miejsce nieprzyjazne, nieludzkie, nowoczesne *loci horridi.*

Uwagi, jakie nastąpią, dotyczyć będą kilku świadectw, w których znaleźć można – jak sądzę – potwierdzenie diagnoz stawianych przez Ruskina. Będą to świadectwa niejednorodne, czytelnie wszakże odbijające procesy cywilizacyjne, które formowały nowoczesną tożsamość. Wśród rozpatrywanych tekstów znajdą się oczywiście utwory literackie. Ale wraz z nimi (i na równi z nimi) analizie poddane zostaną wypowiedzi zrealizowane w kodach od językowego bardzo odległych: plastycznym (graficznym) i architektonicznym. Wybór materiału przykładowego to zawsze sprawa umowna. Aby analizowanemu zespołowi wypowiedzi nadać pewne ramy, zdecydowałem się na świadectwa pochodzące z tego samego czasu, tj. z początku lat 30. ubiegłego stulecia. Zacznę od mapy sieci londyńskiej kolei podziemnej, jaką zaprojektował Harry Beck. Przejdę następnie do założeń architektonicznych, które patronowały wzniesieniu nowego gmachu Dworca Głównego w Warszawie. Na koniec zaś – i na dłużej – zatrzymam się na dwóch literackich portretach warszawskiego dworca: opowiadaniu Heleny Boguszewskiej i wierszu Józefa Czechowicza. We wszystkich wymienionych tekstach szukać będę odpowiedzi na pytanie, jak zmienia się tożsamość człowieka żyjącego w epoce nowoczesności.

Tożsamość epoki nowoczesności kształtowana była przez zespół różnorodnych czynników, spośród których wybitną rolę przypisuje się procesom standaryzacyjnym i specjalizacyjnym, jakie uruchomiła rewolucja przemysłowa, i jakie wzmogła dynamicznie rozwijająca się gospodarka rynkowa. Procesy te nie byłyby możliwe bez kolei, a dokładniej – bez sprawnego i masowego transportu, który mógł integrować działania produkcyjne realizowane w różnych miejscach. Kolej pozwoliła rozciągnąć produkcję w przestrzeni i zaangażować do niej wielkie zbiorowości. Jeśli symbolem specjalizacji w produkcji fabrycznej jest ruchoma taśma, to pociąg wyrażałby specjalizację dokonującą się na wyższym piętrze organizacji życia społecznego. Chodzi mi o oddzielenie miejsc, gdzie się mieszka i pracuje, odpoczywa i sprzedaje swą pracę. Specjalizacja w fabryce to pochodna podziału, jaki oddalił przestrzenie pracy i odpoczynku. Kolej zrewolucjonizowała świat. Także w tym sensie, że narzuciła i ugruntowała specjalizację przestrzeni. Pociąg umożliwił szybki i sprawny transport nie tylko towarów (półproduktów), ale też – siły roboczej. Dom i fabryka znalazły się za sprawą kolei w odrębnych strefach zagospodarowania przestrzeni społecznej. Pociąg – jak taśma produkcyjna – łączył miejsca, w których przestrzeń wymaga od każdej jednostki czegoś innego, anga-

żuje inną część ludzkiej osobowości. Za sprawą transportu kolejowego człowiek w różnych miejscach stawał się inny.

W doskonale nawet zorganizowanej produkcji musi być wszakże luka, swoista dziura, „międzyprzestrzeń", dystans, gdzie między dwoma sąsiednimi stanowiskami nic się nie dzieje. Dokładniej: miejsce, gdzie nic nie może się dziać, bo wytwarzany („obrabiany") przedmiot znajduje się w ruchu, w czasie między dwoma kolejnymi manipulacjami. Taką „międzyprzestrzenią" (i „międzyczasem") staje się w końcówce XIX wieku podróż kolejowa, a zwłaszcza – codzienny dojazd do pracy. To, co przedstawia wartość (dom i fabryka), lokuje się na obu krańcach kolejowej linii. Samo zaś przemieszczanie się wzdłuż tej linii to stan tymczasowości, zawieszenia, trwania „między". To czas, który najlepiej w jakikolwiek sposób „zabić": snem, grą w karty, bezmyślnym wpatrywaniem się we współpasażerów, lekturą wagonowego romansu.

Rewolucyjność diagramu Becka bierze się stąd, że obraz Londynu pokrytego siecią podziemnej kolei nie jest tu przestrzenią geograficzną[2]. Nie odwzorowuje bowiem fizycznych cech angielskiej stolicy, lecz dokumentuje jej ekonomiczną fizjonomię. Pokazuje szlaki, po których krąży kapitał. Tłumacząc istotę pomysłu, Beck kładł nacisk na to, że jego mapa służy nie lokalizowaniu, lecz robieniu biznesu. Ważne są na niej nie poszczególne miejsca, lecz „połączenia" między nimi. Na diagramie Becka stacje i przystanki rozmieszczone zostały w mniej więcej równych odstępach, wzdłuż linii, które biegną bądź równolegle do siebie, bądź tworzą ze sobą kąty 45 i 90 stopni. Aranżacja taka pomija rzeczywiste odległości oraz faktyczny czas, jaki potrzebny jest do ich przebycia. Chodzi bowiem o czas szczególny, wyłączony z codziennego rachunku ekonomicznego. To czas, który nie służy ani pracy, ani wypoczynkowi. Okres swoistego zawieszenia. Bycia w ekonomicznej próżni. To „czas bez wartości"[3]. Mapa Becka jest idealnym obrazem nowoczesnego doświadczania czasu i przestrzeni. Dwóch kategorii, które cechuje elastyczność i użyteczność.

Co mapa Becka powiada wszakże o podróżnych? Beck zaprojektował swój diagram, wzorując się na schemacie instalacji elektrycznej. Od takiego wzoru niedaleko do innych modeli, które równie chętnie (lub jeszcze chętniej) wykorzystywane były w mówieniu o kolei. Myślę o układzie krwionośnym i siatce włókien nerwowych[4]. W przypadku londyńskiej kolei podziemnej trzeba przywołać jeszcze jedną ważną analogię: sieć wodociągową. Podziemne tunele wraz z pędzącymi przez nie „potokami" pasażerów nasuwały krytykom całego przedsięwzięcia skojarzenia

2/ Mapa Becka poszczycić się dziś może sporą literaturą przedmiotową. W swoich uwagach wykorzystuję przede wszystkim inspirujący szkic: J. Hadlaw *The London Underground Map: Imaging Modern Time and Space*, „Design Issues" 2003 nr 1.

3/ Tamże, s. 34.

4/ Zob. R. Harrington *Biological metaphor and railway systems: nineteenth-century perceptions of the railway*; artykuł dostępny na stronie internetowej: www.ralphharrington.com/papers/biolog.html

z rurami, za pomocą których do domów i fabryk tłoczona jest woda. Jedno z ironicznych przezwisk londyńskiej kolei miejskiej brzmiało: *the sewer railway*.

We wszystkich przywołanych metaforach sieci kolejowej (obwód elektryczny, wodociągi, krwiobieg, system nerwowy) do głosu dochodzi idea podporządkowania jednostki na rzecz organizmu (względnie – maszyny), któremu ta jednostka służy. Podróżujący to swoista drobina w strumieniu niosącym energię. To ładunek elektryczny przemieszczający się po obwodzie, krwinka czerwona z tlenem, tłoczona przez tętnice i spływająca żyłami. Dyskurs biologii do dziś żyje u socjologów, którzy charakteryzują fizjonomie wielkich miast. Richard Sennett tak przedstawia przeobrażony Londyn:

> Chociaż za sprawą metra – systemu tętnic i żył – miasto teraz było przemieszane, owa mieszanka miała ścisłe granice w czasie. Za dnia krwinki płynęły pod ziemią do serca; wieczorem podziemne tunele przekształcały się w żyły i opróżniały centrum. Masowy transport takiego typu ukształtował „czasoprzestrzeń" współczesnego śródmieścia: tłocznego i zróżnicowanego za dnia, nocą opustoszałego i jednorodnego. Co więcej, przemieszanie wcale nie zadzierzgnęło silniejszych więzi między klasami. Ludzie pracowali, robili zakupy, a później wracali do domu.[5]

Jeśli ruch oznacza tu użyteczność, to – przeciwnie – bezruch, opadanie na dno staje się znakiem zmian, które zagrażać mogą całości układu. Gdy na ścianach rur gromadzić się zaczyna rdza lub kamień, gdy na ściankach naczyń krwionośnych osadzać się zaczyna cholesterol, zmniejsza się światło, co w następstwie zwiększa opór ruchu. Bezużyteczne cząstki zaczynają utrudniać normalną cyrkulację. Stacja kolejowa z zasady nie ma stałych mieszkańców, ludzi na stałe z nią związanych. Jeśli się tacy pojawiają, to są jak przeszkody, które spowalniają cyrkulację. Na londyńskich stacjach kolei podziemnej koczują ludzie z „marginesu". Tacy, którzy wypadli z obiegu. I którym mapa Becka do niczego nie służy.

Warszawa funkcjonalna

Dworzec Główny, wznoszony w miejscu Dworca Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej, miał być częścią wielkiego projektu architektoniczno-urbanistycznego, którego istotę streszczał tytuł pracy Jana Chmielewskiego i Szymona Syrkusa: *Warszawa funkcjonalna*[6]. Odzyskanie przez Polskę niepodległości zrodziło palącą potrzebę integracji terenów, które wcześniej wchodziły w skład państw zaborczych,

5/ R. Sennett *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przeł. M. Konikowska, Marabut, Gdańsk 1996, s. 266-267.

6/ Zob. J. Chmielewski, Sz. Syrkus *Warszawa funkcjonalna*, „Biuletyn Urbanistyczny" 1935 nr 1. Istotę projektu oddaje następujący *passus*: „Dla okresu całkowitej urbanizacji [Warszawy maksymalnej] należałoby obecnie wytyczyć na zasadzie analizy potrzeb i możliwości elastyczny schemat kierunkowy, kierujący każdą z funkcji miasta w odpowiednie łożysko. Schemat ten miałby na celu zapobieganie tworzeniu się anarchicznego rozlewiska" (s. 32). Ważną częścią takiego schematu

i których sieci komunikacyjne kształtowały się niezależnie, w obrębie trzech różnych systemów społeczno-ekonomicznych. Sytuacja Warszawy była jeszcze bardziej skomplikowana. Miasto, rozwijające się przez długi czas na obrzeżach imperium rosyjskiego, pełniło od połowy XIX wieku rolę pomostu łączącego Wschód i Zachód. Znakiem takiego położenia i spełnianej funkcji były dwie szerokości torów, docierających do położonych na obrzeżach centrum dworców. Od wschodu doprowadzone były do Warszawy tory o rozstawie szerokim. Takimi samymi można było podróżować dalej, przesiadając się na pociągi Kolei Łódzko-Kaliskiej. Skomunikowanie z Europą zapewniała również Kolej Warszawsko-Wiedeńska, o normalnym (klasycznym) prześwicie. Rozwój stołecznej aglomeracji hamowała u progu niepodległości niedrożność jej infrastruktury kolejowej. Sprawą pierwszorzędną stała się przeto standaryzacja, tj. ujednolicenie rozstawów szyn i budowa wspólnego dworca, który służyłby wszystkim liniom, jakie promieniście wybiegały z Warszawy. Linia średnicowa i budynek Dworca Głównego to dwie inwestycje, które śmiało nazwać można emblematami procesów modernizacyjnych, jakie przeobraziły fizjonomię międzywojennej Warszawy. W obu przedsięwzięciach – na równi ze standaryzacją – ujawniał się jeszcze inny komponent nowoczesności, ten, o którym mowa była w związku z diagramem Becka. Chodzi o pogłębiającą się specjalizację we wszystkich dziedzinach aktywności i – konsekwentnie – w czasoprzestrzennych koordynatach tej aktywności.

Linia średnicowa, spajająca dworce Wschodni i Zachodni, miała usprawnić ruch pasażerski wzdłuż newralgicznej dla miasta osi równoleżnikowej[7]. W rejonie projektowanego Dworca Głównego następowałoby bezkolizyjne przecięcie szlaku kolejowego z drogową arterią, jaką zamierzano wytyczyć, by udrożnić w stolicy ruch z centrum ku północy i południu. Tu także, w samym sercu miasta, linia kolejowa stykać się miała ze stołeczną kolejką miejską (metrem). Miała ona łączyć północ z południem i biec równolegle do drogowej arterii. Linia średnicowa od początku przeznaczona była do podwójnej roli: obsługi ruchu dalekobieżnego i podmiejskiego. W latach 30. następuje więc formalne usankcjonowanie specjalizacji, jaka zaznacza się w przewozach kolejowych. Osobną parą torów przecinać miały Warszawę pociągi z pasażerami odbywającymi podróż daleką i nieczęstą, osobną zaś te, które służyć miały do codziennych (i na ogół krótkich) dojazdów do pracy, z dzielnic peryferyjnych i podstołecznych miejscowości. To rozdzielenie podróży

miały być „tory komunikacyjne" – poprowadzone tak, „ażeby wyeliminować kolizję punktów węzłowych i w ten sposób przy zapewnieniu maksimum szybkości przeprowadzić konsekwentnie zaczerpniętą z wielkiego przemysłu zasadę jednokierunkowości ruchu w funkcjonalizmie planu miasta" (Sz. Syrkus *Tempo architektury,* „Praesens" 1930 nr 2, s. 9). W mówieniu o nowoczesnym mieście, dokumentowanym przez plany Syrkusa, uczestniczy – jak widać – para analogii: miasto – żywy organizm, miasto – maszyna.

7/ Uwagi, jakie następują, najwięcej zawdzięczają książce: M. Krajewski *Dzieje głównego dworca kolejowego w Warszawie,* Warszawa 1971.

ze względu na dystans i charakter utrzymane zostaje w projektach wnętrz Dworca Głównego. Architekci dbali bowiem o to, by potoki pasażerskie, kanalizowane przez pociągi dalekobieżne i lokalne, nie mieszały się ze sobą, by w przestrzeni dworcowej nie dochodziło do kolizji, zwłaszcza wtedy, gdy musiała nastąpić zmiana kanałów ruchu (z dalekobieżnego na lokalny lub odwrotnie).

Specjalizacja przestrzeni Dworca realizowała się jeszcze inaczej. Pasażerowie przyjeżdżający i odjeżdżający mieli mieć do pokonania we wnętrzu inną drogę. Jedni i drudzy korzystali z łatwego dostępu do środków komunikacji miejskiej i taksówek. Przed wejściem do hali odjazdów zaplanowano dodatkowy typ dywersyfikacji ruchu. Tu pasażer, mający skorzystać z linii dalekobieżnej, rozstawał się ze swymi bagażami, które – przez system wind i taśmociągów – wędrowały do wagonu bagażowego. Bez dokuczliwego ciężaru walizek i kufrów łatwiej można było docenić uroki dworcowej gastronomii.

Projekt warszawskiego Dworca Głównego każe widzieć w zamierzonym budynku rodzaj urządzenia sortującego, które z maksymalną sprawnością dokonywać miało formowania i rozdzielania potoków pasażerskich. W tym sensie miała to być gigantyczna maszyna lub – by zostać przy metaforyce technologicznej – wielka przepompownia (stacja transformatorowa), służąca potrzebom wielkiego miasta. Nowoczesna stacja kolejowa to newralgiczny element systemu „łożysk", z których składać się musi funkcjonalna metropolia. Szymon Syrkus pisał o architekcie, że „przez rozplanowanie miast, regulację ruchu i komunikacji […] stwarza pewne łożyska i zmusza żyjących w nich ludzi do trybu życia, wynikającego z kierunku tych łożysk"; a dalej –

> Jeżeli w fabryce obowiązuje zasada jednokierunkowego ruchu, jeśli hasłem wszelkiego przemysłu jest: kolejny przebieg wszystkich procesów pracy w jednym tylko kierunku przy możliwie najmniejszej ilości ruchów zbędnych, przeprowadzenie tej samej zasady w racjonalnie zaprojektowanym mieście odda nieobliczalne usługi.[8]

W latach 30. ubiegłego wieku dokonał się w architekturze dworcowej istotny przełom. Jest to moment, w którym dojrzałość osiągnął konkurent kolei – samochód. Począwszy od lat 30. dworzec kolejowy staje się węzłem komunikacyjnym, gdzie krzyżują się rozmaite linie, i gdzie ruch setek tysięcy pasażerów poddawany jest skomplikowanej i precyzyjnej obróbce. Sieć komunikacyjna nowoczesnej metropolii odznacza się znaczną różnorodnością: tkają ją tramwaje, autobusy, metro, pociągi dalekobieżne i lokalne, a od niedawna jeszcze – samoloty. Wizualizacja takiej sieci doczekała się swoistej konwencji. Jest nią pionowy przekrój przez budynek dworca (stacji węzłowej), odsłaniający różne poziomy i kierunki, którymi płyną „fale publiczności"[9]. Niekiedy przekroje, o jakich mowa, pokazują też inne podziemne instalacje: rury wodociągowe, linie telefoniczne, kable energe-

8/ Syrkus *Tempo,* s. 5, 10.

9/ Tamże, s. 32.

tyczne, kanały poczty pneumatycznej. W takich przypadkach trudno oprzeć się wrażeniu, że w wielkomiejskiej maszynie człowiek traci coś istotnego ze swej natury. Staje się przedmiotem, poddawanym regulacji, sterowaniu i wnikliwej kontroli.

Na dworcu i pod dworcem…

Kiedy ukazało się drukiem opowiadanie Boguszewskiej (1934) i później – kiedy pojawił się wiersz Czechowicza (1936)[10], warszawski Dworzec Główny był stale jeszcze budowany. Trudno więc mówić o jakimś „dokumentaryzmie" obu utworów. Sensowniejsze wydaje się inne wytłumaczenie ich niekwestionowanych podobieństw, takie mianowicie, w którym oba teksty traktować się będzie jako równoległe literackie utrwalenia zmian cywilizacyjnych, wymuszających m.in. modernizację warszawskiego węzła kolejowego. Linia średnicowa i Dworzec Główny stanowiłyby w takiej interpretacji inną parę tekstów, w których ten sam proces pozostawił ślad nie w tworzywie słownym, lecz w projektach i rozwiązaniach architektoniczno-urbanistycznych. Spoiwem utworów o Dworcu Głównym jest nowoczesność, pojmowana jako konfiguracja różnych tendencji, z których dwie – z tej racji, że bezpośrednio określają kondycję człowieka – wysuwają się wyraźnie przed szereg. Myślę o standaryzacji i specjalizacji („tayloryzacji").

Opowiadanie Boguszewskiej motyw standaryzacji wprowadza już w pierwszym akapicie. Otwierają go charakterystyczne zdania: „Wieczorem przychodzą dalekobieżne pociągi jeden po drugim. Łódź, Katowice, Kraków, Gdańsk" (s. 71). Z perspektywy rozkładu jazdy, określającego rytm życia warszawskiego Dworca, przestrzeń zewnętrzna jawi się jako doskonale jednorodna, złożona z punktów regularnie komunikujących się ze stolicą. Protokolarne wyliczenie czterech miast zaciera ich odrębność. Nasuwa się tu skojarzenie z diagramem Becka. Nazwy służą nie do identyfikacji miast, lecz do rozróżnienia przyjeżdżających pociągów; kolejność wyliczenia nie ma nic wspólnego z geografią, odzwierciedla za to ekonomiczną mapę Polski. Kraków jest więc obok Gdańska, bo oba miasta spajają pociągi niemal równocześnie przybywające do Warszawy. Podobnie: Łódź i Katowice leżą obok siebie w porządku, jaki narzucił im kolejowy rozkład jazdy. Ekonomiczna mapa Polski, którą obrazuje fikcyjny rozkład, ma oczywiście również swoje „białe plamy". Miejscowości, skąd pociągi do Warszawy nie docierają, nie mają znaczenia w ekonomicznym rachunku stolicy. W pewnym sensie – nie istnieją.

Zauważmy jeszcze, że pociągi, o jakich mowa w opowiadaniu Boguszewskiej, „przychodzą", zupełnie inaczej więc niż ich pasażerowie, którzy „wpływają", „przepływają morzem". Z każdym pociągiem tłoczona jest na Dworzec „nowa fala ludzi" (s. 76), dworcowy hol pozwala śledzić „ze wszystkich we wszystkie strony świata płynące ludzkie rzeki" (s. 74). Ta dobitnie zaznaczona akwatyczność kolejowego ruchu przenosi się na przestrzeń. Można nawet powiedzieć, że „fale publiczności" (określenie Syrkusa) desubstancjalizują przestrzeń Dworca. Obraz otwierający wiersz Czechowicza wygląda jak martwa natura: w oknie dworcowej restauracji widzimy kwiatowe dekoracje i dobrze wyeksponowane, wykwintne potrawy. Jakby za sprawą ludzkich fal, tłoczonych na Dworzec bez ustanku, przedmioty za oknem rozpuszczają się. Czytamy zatem: „z okien bryzgało blaskiem", „biły […] fontanny kwiatów", „firanki płyną". Dworzec ożywia przedmioty (pociągi „przychodzą"!), ale w zamian za to reifikuje ludzi, odbiera im jednostkowość, pozbawia własnej biografii, upodabnia wzajemnie do siebie: „wszystkie twarze są jednakowe i wszystkie płaszcze i wszystkie walizki" (s. 71). Jeśli twarze są jednakowe, to nie wiadomo, do kogo należą. Jednostkowe rysy na Dworcu mieszają się, wymieniają, multiplikują. U Czechowicza twarze to „biedne księżyce", gdzie indziej mowa zaś o tym, że są „wielookie". Granica między Ja a zbiorowością znika. Podmiot, który z zazdrością patrzy w okno dworcowej restauracji, to jakieś zdeformowane, dręczone głodem „my".

W opowiadaniu Boguszewskiej, poza jednym wyjątkiem (o którym za chwilę), bohaterowie pozbawieni zostali imion i nazwisk. Nazwa osobowa stoi na straży tożsamości. Imię chroni przed zmianami, jakimi ulegać musi noszący je osobnik. Jest gwarantem bycia tym samym, pozostawiania wciąż sobą, na przekór biografii, w której na wiele sposobów zaznaczać się mogą kataklizmy zerwań. Sprawdzanie tożsamości to elementarny zabieg kontrolny, upewniający, że ma się do czynienia z kimś zarejestrowanym, zinwentaryzowanym, policzonym, włączonym w ogólny spis danych osobowych, jakimi może manipulować nowoczesne państwo. Bohaterowie Boguszewskiej identyfikowani są w opowiadaniu w sposób odbiegający od standardów nowoczesności. Narrator posługuje się nie „twardymi" danymi, utrwalonymi w dowodach osobistych, metryczkach czy paszportach, lecz sięga po charakterystykę przygodną, bazującą na cechach czasowych, związanych z „tu" i „teraz". Zamiast więc nazwisk, które z noszącymi je osobami złączone są na stałe i utrwalone zostały w dowodach, narrator wyodrębnia z tłumu osoby za pomocą nazw miejsc, gdzie zaczęła się podróż lub takich, które tę podróż mają zakończyć. Niekiedy postać charakteryzowana jest podwójnie: jako ktoś wyruszający „z" i jadący „do". Warszawski Dworzec Główny stanowi w takich charakterystykach miejsce neutralne. Dla postaci będących w drodze jest to wspólna „międzyprzestrzeń", punkt, gdzie „zlewają się" różne biografie. W dworcowym holu obserwujemy prawie wyłącznie kobiety. Jedna przyjechała z Pomiechówka, druga wybiera się do Bydgoszczy. W chórze głosów, jakie padają w obecności „pani z biało-żółtą opaską", nie ma i nie może być harmonii: „– Chciałabym na Targową, tam pracuje moja siostra. Na Dworzec Wileński… na Wronią… na Ciepłą… na Gocławek…" (s. 72).

W tłumie, jaki przebywa na Dworcu, wyróżnia się małżeństwo Machajów. I tylko ich nazwisko pada w utworze. To para bezrobotnych, wyeksmitowanych z miesz-

10/ Zob. H. Boguszewska *Na dworcu*, w: tejże *Przedmieście*, Warszawa 1934 (cytaty według wydania: *Antologia noweli polskiej 1918-1978*, wyb. i wstęp J. Kajtoch i E. Sabelanka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982); J. Czechowicz *pod dworcem głównym w warszawie*, „Prosto z Mostu" 1936 nr 46 (cytuję według: J. Czechowicz, *Wybór poezji*, opracował T. Kłak, wyd. 2, uzupełnione, Zakład Narodowy im. Ossolińskich,Wrocław 1985).

kania na Ochocie, teraz kręcąca się wśród podróżnych i żyjąca z drobnych kradzieży. Ich los staje się dominantą ideową opowiadania i w największym stopniu rzutuje na jego wymowę. Warszawski Dworzec Główny określają biografie tych, którzy znaleźć się na nim nie powinni, bo nigdzie nie jadą i znikąd nie przyjechali. Machajowie nie są jedynym zakłóceniem w funkcjonowaniu Dworca: „wprawne oko odróżni tych, którzy czekają na otwarcie kasy, od tych, którzy żadnego biletu nie potrzebują, tylko zwyczajnie pieniędzy na życie" (s. 74). W przeciwieństwie do podróżnych z klarownym planem podróży stali bywalcy Dworca dokuczliwie „kręcą się" (s. 74).

W mikrokosmosie Dworca podział społeczny dokonuje się wzdłuż linii praca – bezrobocie, który jest wariantem dystynkcji bardziej pierwotnej: jedzenie – głód. W systemie, którego częścią jest kolej, przemieszczanie się oznacza zarobkowanie, podróż ma ułatwiać sprzedawanie siły roboczej, jest przeto składową wielkiego rynku pracy. Można powiedzieć, że za sprawą kolei rynek ten rozszerzył się, ale też – udramatyzował swe kontury. Pogłębił przepaść między sytymi i głodnymi. U Boguszewskiej los wszystkich prawie bohaterów podporządkowany został społecznemu podziałowi pracy. U Czechowicza nie ma ludzi, jest tylko „wielooki" i „zarosły" głód, oddzielony szybą od sytości dworcowej restauracji. Jeśli synonimem nowoczesności jest człowiek sprowadzony do jednej społecznej roli, to bohaterami u Czechowicza są ci, dla których roli zabrakło, ludzie wyrzuceni na margines, odarci z człowieczeństwa, zdegradowani do poziomu biologicznych potrzeb. U Boguszewskiej bezdomni „kręcą się", w wierszu Czechowicza „żywy głód się wałęsa". W obu wypadkach mówi się o ruchu bezcelowym, chaotycznym, niekontrolowanym. Biegunowo innym niż ten, któremu służy kolej[11].

Kolej nie powstała z myślą o ludziach. Drogi żelazne miały zrazu uzupełniać sieć kanałów, które w XVIII wieku budowano w Anglii głównie z myślą o transporcie węgla, drewna, rudy i innych towarów masowych. Pierwsze stacje były w istocie placami wyładunkowymi, dlatego we wczesnym nazewnictwie kolejowym – obok *station* – znajdziemy określenia wzięte ze słownika żeglugi. W Anglii można było spotkać słowo *wharf,* we Francji – *embarcadère,* w Polsce – francuską kopię: „debarkader". Słowo *station* znaczyło pierwotnie w angielszczyźnie jakiekolwiek miejsce postoju, w tym – miejsce zatrzymywania się statków: *naval station*. Od połowy XIX wieku *station* łączy się na trwałe z koleją i zaczyna obrastać takimi konotacjami, jak: dyscyplina, porządek, organizacja. Wpływ na to miał nie tylko dynamiczny rozwój transportu kolejowego. Równie istotne były tu przemiany, jakim ulega nowoczesne państwo. Synonimem nowoczesności – na równi z *railway station* – stają się bowiem *police station* i *military station*[12].

11/ Sz. Syrkus pisał w stylistyce manifestu (*Tempo,* s. 32): „Nie bezmyślne kręcenie się w kółko, ale świadome, celowe przezwyciężanie czasu i przestrzeni. Wszystko, co stałe, niezmienne, sztywne, nieruchome, jest martwe i nie interesuje nas".

12/ Zob. J. Richards, J.M. MacKanzie *The Railway Station. A Social History,* Oxford 1986, s. 14.

Słowo *station,* warto na końcu dodać, ma w angielszczyźnie jeszcze jedno znaczenie. Oznacza mianowicie pozycję społeczną, status, poziom życia. Wyrażenie: *getting above your station* – to tyle, co przekraczać społeczną barierę, próbować zakłócić utrwalone *status quo*. Socjalne użycie słowa *station,* jak łatwo zauważyć, pozostaje w języku angielskim w jaskrawej sprzeczności z użyciem kolejowym. Pierwsze bowiem aprobuje trwanie, drugie – pozytywnie waloryzuje ruch. Można zatem powiedzieć, że *station* funkcjonuje w systemie, gdzie premiuje się ruchliwość przestrzenną, związaną z podziałem pracy i cyrkulacją kapitału, odrzuca zaś (kwestionuje) mobilność społeczną, na osi: góra – dół. Gdzie, innymi słowy, ruch poziomy (dokonujący się w przestrzeni fizycznej) ma blokować ruch jednostek ku społecznym wyżynom. Jeśli weźmiemy pod uwagę semantyczne zmiany, jakim uległo słowo *station,* i jeśli zgodzimy się, że zmiany te pozostają w korelacji z procesami, które przetoczyły się nie tylko przez Anglię, to łatwiej przyjdzie nam zrozumieć ostatni wers z wiersza Czechowicza, w którym pada znamienne określenie Dworca Głównego: „twierdze Jerycha".

W obu analizowanych utworach kolejowe akcesoria są wykorzystywane w retoryce buntu. Dworzec Główny jest i u Boguszewskiej, i u Czechowicza symbolem społecznej krzywdy, emblematem niesprawiedliwości i poniżenia. Czechowicz w przywołanej formule powiada o „twierdzach", nie zaś – jak można byłoby oczekiwać – o „murach". Dworzec Główny nabiera wskutek takiego zabiegu dodatkowych nacechowań. Przypomina biblijne miasto, ale nade wszystko – Bastylię epoki nowoczesnej.

Justyna TABASZEWSKA

Podróżnicy i kolonizatorzy. Współczesne strategie opisu Afryki

> Podróż jako źródło inspiracji, jako temat i jako twórczość. Marco Polo, Humboldt, Goethe, Twain, tysiące innych. Trzeba dojrzeć do podróżowania – podróż to coś więcej niż przemieszczanie się z miejsca na miejsce, niż turystyka […]. Podróż to owocne przeżywanie świata, zgłębianie jego tajemnic i prawd, szukanie odpowiedzi na pytania, które on stawia. Tak pojmowane podróżowanie jest refleksją, jest filozofowaniem.[1]

Sytuacja podróży niemal zawsze nasuwa pytanie o jej przedmiot. Czasem można mieć wrażenie, że wędrówka jest celem samym w sobie, nie wymaga dodatkowego usprawiedliwienia. Wtedy jednak rodzi się pytanie o jej przyczyny. Miejsce, które podróżnik stara się poznać, nie zostaje wybrane przypadkowo, nawet kiedy sam akt wyboru nie jest do końca uświadomiony[2]. Kwestia ta staje się jeszcze ważniejsza wtedy, kiedy poznawana przestrzeń staje się przedmiotem opisu, bowiem przyczyna wyboru tego konkretnego terenu bezpośrednio oddziałuje na jego postrzeganie. Powód odbywania konkretnej wędrówki jest szczególnie interesujący, gdy owocuje opisem roszczącym sobie prawo do przekazywania zobiektywizowanych postrzeżeń – a taką formą literacką jest reportaż.

Chciałabym poświęcić nieco uwagi trzem opisom podróży do Afryki. Pierwszym z nich jest cykl reportaży Olgi Stanisławskiej *Rondo de Gaulle'a*, będący zapisem rocznej podróży od Casablanki, uznanej przez autorkę za etap przejściowy

1/ R. Kapuściński *Lapidarium*, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 165.

2/ G. Green *Podróż bez map*, przeł. H. Olędzka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 22: „Przyczyna tej czy innej podróży zasługuje na trochę uwagi. Niezupełnie świadomie wybiera się Afrykę Zachodnią, a nie, powiedzmy, Szwajcarię […]".

między kulturą europejską a Afryką, do Kinszasy. Kolejnymi zaś książki Ryszarda Kapuścińskiego, który w swej twórczości przekazuje nam swoje wieloletnie afrykańskie doswiadczenie. Było ono również udziałem Wojciecha Albińskiego, owocującym dwoma cyklami opowiadań. Odmienne powody, które sprowadziły tych autorów do Afryki, sposoby opisu całkowicie specyficzne dla każdego z nich, zbiegają się w jednym punkcie, w odpowiedzi na pytanie, czemu akurat to miejsce jest godne zainteresowania. Dlaczego Czarny Ląd niezmiennie fascynuje i przyciąga podróżników, dlaczego poznanie go jest doświadczeniem tak cennym, że godnym zaryzykowania zdrowia i życia? Skąd się bierze „czar Afryki", wyrażony w reportażach Stanisławskiej i Kapuścińskiego, a który równie mocno działa na osoby spędzające tam znaczną część życia?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba się zastanowić, jaki obraz tej ziemi przyciąga pisarzy i czy przypadkiem nie jest on wyzwaniem prowokującym do udowodnienia jego stereotypicznego charakteru. Zachowanie takie jest szczególnie zrozumiałe w przypadku reportażu, który nie może posługiwać się fikcją, chyba że wyimaginowana sytuacja ma służyć wyrażeniu prawdy generalnej, czy też jest konieczna, by włączyć jakiś (autentyczny) dokument historyczny[3]. Obraz Afryki został ukształtowany w oparciu o kontakty dwojakiego rodzaju – kontynent ten był interesujący zarówno dla podróżników pragnących odkrywać odmienną kulturę, jak i dla kolonizatorów, których zainteresowanie powodowane było chęcią korzyści. Fenomenem Afryki do dziś pozostaje jej obcość, na którą niewątpliwy wpływ wywarła nieudana próba jej „cywilizowania". Nieprzyjazne warunki klimatyczne i opór ludności sprawiły, że zmiany dokonujące się na przestrzeni wieków nigdy nie objęły swym zasięgiem całego terytorium, były powierzchowne i czasowe (Kapuściński pisze wręcz o „wiecznym trwaniu" Afryki).

Tak pojęta obcość jest cechą specyficzną Afryki, mimo wieków dominacji kultura europejska nie zdołała jej przekształcić. Klęska ta jest tym większa, że jej efektem jest obecna wrogość względem białego człowieka mieszkańców tych terenów, które ulegały najbrutalniejszej kolonizacji. Jej skutki ponoszą nie tylko podbijane narody, dzisiejsze postrzeganie Afryki nie jest w stanie uwolnić się od obciążającego niemalże każdego obserwatora kompleksu kolonisty. Likwidacja tego kompleksu wydaje się niemożliwa w sytuacji, kiedy zaciągnięty latami czerpania korzyści z ziem Afryki dług pozostaje niespłacony – albo raczej, kiedy spłacić się go nie da, bowiem i tak niewystarczające próby pomocy materialnej nie są w stanie zmazać hańby kolonizacji. Jej piętno sprawia, że nawet akcje humanitarne są niejednokrotnie traktowane jako kolejna próba upokorzenia mieszkańców i potwierdzenia własnej przewagi.

Na problem ten zwracał uwagę już Conrad w *Jądrze* ciemności. Marlow wybrał się w górę rzeki Kongo gnany chłopięcym marzeniem wypełnienia „białych plam", poznania i w pewien sposób zdobycia nieodkrytych jeszcze terenów. Jednak bar-

3/ Por. M. Wańkowicz *O poszerzeniu konwencji reportażu*, w: *Reportaż. Wybór tekstów z teorii gatunku*, Rzeszów 1992.

dzo szybko przekonał się, że powodem eksploracji Czarnego Lądu nie jest bynajmniej ciekawość czy chęć niesienia zdobyczy cywilizacyjnych, lecz wizja korzyści materialnych i utrwalenia dominacji nad tubylcami[4].

Kolejnym problemem, jaki nastręcza opis Afryki, jest podkreślany przez Kapuścińskiego w *Hebanie* „mozaikowy" charakter przestrzeni, niemożność ujęcia kontynentu w jakieś jasno określone ramy. Jego Afryka to nie tylko wieczne trwanie, to także ciągły ruch, mobilność wszak jest cechą, której ludność zawdzięcza przeżycie w tak niesprzyjających warunkach. Być może ta jej właściwość jest przyczyną zainteresowania reportażystów, gdyż uprawiana przez nich forma literacka poprzez swą złożoność najlepiej oddaje cząstkowy charakter poznania Afryki.

Jest to zarazem powód, dla którego analiza tej formy literackiej jest trudna, zwłaszcza że gatunek ten znajduje się na peryferiach krytycznoliterackich zainteresowań. Zwracał na to uwagę Ryszard Kapuściński niemalże dwadzieścia lat temu w swych *Lapidariach*:

> Skąd się bierze słaba pozycja reportażu literackiego? Pewnie m.in. stąd, że gatunek ten uprawia bardzo mało piszących […]. Dlaczego mało ludzi uprawia reportaż? Choćby dlatego, że zbieranie materiału wymaga w tym wypadku fizycznego wysiłku, zdrowia, a często grozi śmiercią […].[5]

Szczególnie problematyczna w próbach interpretowania reportażu literackiego jest pozycja narratora. Dla przyjmowanej przezeń strategii opisu nie bez znaczenia jest sposób zbierania materiałów. Olga Stanisławska w swej książce nie pragnie być kimś wyjątkowym, wierząc, że w ten sposób zapewni sobie najmniej obciążone stereotypami postrzeganie rzeczywistości. Jednak całkowita likwidacja ich wpływu jest niemożliwa nawet wtedy, kiedy celem narratora jest rewidowanie wcześniejszych wyobrażeń. Reporter musi brać pod uwagę nie tylko swoją wiedzę i doświadczenie, ale także świadomość czytelników, których wiadomości znacznie różnią się od jego[6].

Właśnie odpowiedzialność środków przekazu za kształtowanie wizerunku poszczególnych miejsc sprawia, że często celem reporterów jest takie wykorzystanie stereotypów, by poprzez ich uświadomienie można było je zlikwidować. Nie można pomijać stereotypów, gdyż (nawet jeśli owo wykluczenie dotyczy tylko i wyłącznie osoby narratora) znacznie lepsze efekty poznawcze przynosi uznanie bi-

4/ Por. I. Watt *Conrad w wieku dziewiętnastym*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 266.

5/ R. Kapuściński *Lapidarium*, s. 178-179.

6/ Problem wyobrażeń został scharakteryzowany przez Ewę Rewers w książce *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005 s. 10: „Wyobrażenia określone jako publiczne odnoszą się do najbardziej podstawowych cech środowiska naturalnego i antropogenicznego. Natomiast wyobrażenia określone jako stereotypowe to obraz uproszczony i selektywny, bardzo często ukształtowany przez media".

narności nazw używanych na określenie przestrzeni i podkreślenie różnicy między konkretnymi miejscami, a tym, co przywykliśmy z nimi kojarzyć[7].

Czynnikiem obciążającym poznanie jest już sam wybór, konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie, czemu podróż odbywa się na tym konkretnym obszarze. Specyficzna sytuacja, w jakiej znajduje się autorka *Ronda de Gaulle'a* zmusza ją do odpowiedzi nie wprost – jej funkcję pełnią ciągle przywoływane obrazy Afryki z dzieł Conrada i Karen Blixen, a także Greene'a i Forsytha. Ten kontekst literacki pokazuje, z jakim wizerunkiem Afryki Stanisławska próbuje się zmierzyć, z jakimi konwencjami wdaje się w dyskusję. Jej spotkania z mieszkańcami Czarnego Lądu są ciągłą próbą zwalczenia zarówno stereotypów, jak i próbą udowodnienia, że jako reporter sama im nie uległa.

Zupełnie inną drogą podążał Ryszard Kapuściński, otwarcie przyznając, że jego twórczość nie jest jedynie zapisem przeżyć, ale ich pewną rekonstrukcją:

> Nie wymyśla opowieści, ale relacjonuje w pewien sposób zdarzenia, które miały miejsce. Jednak mówi o nich nie zawsze jako bezpośredni uczestnik (świadek), co oznacza, że dokonuje się rekonstrukcji albo z własnej pamięci, albo zbiera się dokumentarne wspomnienia i zapiski innych osób, jak też włącza cudze narracje wzięte z literatury faktu i literatury fikcjonalnej.[8]

Takie stanowisko jest całkowicie zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę ogromną różnicę między opisami Stanisławskiej a Kapuścińskiego – jego teksty powstawały po wieloletnim obserwowaniu Afryki. Dlatego w *Hebanie* nie brakuje uwag, które wymagają wiedzy znacznie wykraczającej poza opisywane sytuacje. Podobne różnice dają się zauważyć w konstrukcji utworu – przedstawione zdarzenia połączone są jedynie poprzez dwa czynniki: Afrykę i osobę narratora. Strategia ich opisu jest całkowicie odmienna niż u Stanisławskiej, której cykl reportaży, mimo że ułożonych achronologiczne, połączony został sytuacją podróży, z racji swego charakteru wymagającą ciągłości. Kapuściński natomiast opisuje Afrykę jako mozaikę ludzi i wydarzeń, ciągle zmieniającą się całość, która mimo swej różnorodności posiada pewne niezmienne cechy. Jako jedną z nich wymienia choćby brak historii – przekazywana ustnie, nieustannie modyfikowana przez poszczególne pokolenia w końcu zmieniła się w mit.

7/ Por. A. Schaff *Stereotypy a działanie ludzkie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 144: „Główny zabieg terapeutyczny (również profilaktyczny) polega moim zdaniem przede wszystkim na tym, by uświadomić ludziom stereotypowy charakter odpowiednich ich poglądów i postaw, uświadomić im różnicę między aktualizowaną w ich świadomości przez ten sam w swym kształcie dźwiękowym (czy też graficznym) bodziec słowny wiedzą pojęciową a stanem emocjonalno-wolicjonalnym, związanym ze stereotypem".

8/ E. Dąbrowska *Od rzeczywistości do języka i tekstu*, w: *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*, red. P. Kowalski, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 97.

Jednak postrzeganie Afryki nie zawsze musi wydobywać z niej to, co specyficzne. Wojciech Albiński w swoich opowiadaniach zaznajamia nas z zupełnie inaczej widzianym kontynentem. Uniwersalny charakter jego twórczości nie stoi w sprzeczności z nieco egzotyczną scenerią. Efekt ten jest wywoływany głównie przez częste odwoływanie się do opisu więzi rodzinnych – jak choćby w tytułowym *Kalahari*[9], uwieczniającym podróż ojca poprzez surową pustynię do chorego na malarię mózgową syna. Sytuacja choroby tak specyficznej dla tego klimatu, owocująca poznaniem cudzych obyczajów (w tym tak dla nas odległych, jak magia) jest zrozumiała nawet dla czytelnika nieposiadającego żadnej wiedzy na temat afrykańskich realiów.

W swych opowiadaniach Albiński przedstawia nam Afrykę, którą poznał przez lata pracy dla rządu w Botswanie, polegającej na wytyczaniu gruntów na drogi, osady i kopalnie. Elementy biograficzne przenikają do niemal każdego opowiadania. Z narratorem często łączy autora typ wykonywanej pracy[10]. Przedstawiane przez niego wydarzenia nie próbują tworzyć jednego obrazu Afryki, prezentują raczej jej swoisty charakter. Sytuacja poszukiwania kata (w Europie, w większości nastawionej abolicjonistycznie, niemalże nie do pomyślenia, zwłaszcza gdy wybór jest dokonywany metodą niemalże *castingu*) z *Królestwo potrzebuje kata* wprowadza czytelnika w zupełnie inny świat, gdzie wiara w obciążanie ludzi złą energią jest tak silna, iż prowadzi do wydalenia z państwa gości z innych krajów (co prowadzi do konfliktu dyplomatycznego) i wymuszonych przez mieszkańców (a całkowicie zaakceptowanych przez państwo) praktyk szamańskich. Po raz kolejny trudno jest oprzeć się wrażeniu, że „mozaikowy", zmienny charakter Czarnego Lądu najlepiej oddają krótkie formy literackie, pozwalające na wycofanie się narratora, przedstawienie konkretnej sytuacji, zaobserwowanej i opisanej w najdrobniejszych szczegółach, ale nieroszczącej sobie prawa do bardziej ogólnych wniosków.

Współuczestnictwo jako strategia poznania

Szczególny charakter reportaży wywoływany jest przez skomplikowany status narratora, który z jednej strony zobowiązany jest do zachowania maksymalnego obiektywizmu (nie ma prawa posługiwać się fikcją), a zarazem musi mieć świadomość, że jego dzieło ma wyjaśniać, czemu wybrał taki a nie inny przedmiot opisu. Pierwotny wybór Afryki jako celu podróży i przedmiotu poznania wpływa na dalszą strategię opisu przestrzeni – przestrzeni subiektywizowanej podwójnie, bo nie tylko poprzez uprzednie wyobrażenia narratora, ale i swoistą przypadkowość, wynikającą z sytuacji podróży, zmuszającej do opisu z wielu pozycji: przechodnia, podróżnego czy obserwatora.

W przypadku opisu kultur całkowicie odmiennych od tej, jaką narrator reprezentuje, uniknięcie wpływu wyobrażeń jest praktycznie niemożliwe. Stanisławska

9/ W. Albiński *Kalahari*, Twój Styl, Warszawa 2003.

10/ W. Albiński *Mina* w: tamże.

stara się przezwyciężyć ich wpływ poprzez uczestnictwo w opisywanych wydarzeniach, wyrzeknięcie własnej podmiotowości. Jej rola w poznawanym kręgu kultury chroni ją zarówno przed samotnością, jak i przed przypisaniem się do określonej grupy społecznej, co uniemożliwiłoby jej kontakt z każdą napotkaną osobą: „To był przywilej – nie mieścić się do końca w żadnej z ról, nie być mężczyzną ani kobietą tylko. Dopuszczona do jednego i drugiego świata siedzieć z żołnierzami w pustyni i z młodą matką w połogu"[11]. Z tego powodu można mówić o wyjątkowej sile oddziaływania reportażu literackiego – jest on zapisem doświadczenia, którego prawdziwość gwarantuje narrator: uczestnik i obserwator zdarzeń. Taki sposób poznania nie jest jednak wcale obiektywny – współuczestnictwo jest metodą całkowicie angażującą konkretną osobę, metodą, której efekty noszą znamię subiektywności nie do końca uświadamianej przez narratora[12].

Stanisławska zdaje sobie sprawę, że jej przeżywanie nie może być wyrażone słowem, a w każdym razie bardzo wiele na tym straci. Świadczy o tym już tytuł jej książki – rondo de Gaulle'a nie leży we Francji, nie jest też rondem. Jest to płaski kawał pustyni między wielkimi wydmami. Miejsce, jakich w Afryce jest pewnie wiele. Jednak nawet ono ma pewną cechę wyróżniającą: „Nikt z nas nie rozpoznałby nazajutrz tego miejsca, bo nic, w naszych oczach, nie różni go od pejzażu, który ciągnie się wszędzie wokół. Tutaj jednak krzyżują się szlaki"[13]. Owo miejsce, do którego pewnie trudno jest trafić bez kompasu, okazuje się kluczowym punktem każdej wyprawy – pozwala odpocząć, chroni przed zbłądzeniem. Słowa jedynie komplikują poznanie, są balastem, który zniekształca rzeczywistość, ale którego nie można odrzucić: „Przyglądam się białym połaciom żółci na mojej mapie, upstrzonym gdzieniegdzie czarnymi ściegami liter. Beznadziejna jest utopia map, absurdalna nieprzystawalność słów i rzeczy"[14].

Zdolność porozumiewania się jest konieczna podczas prób poznania odmiennych zwyczajów, dlatego też Stanisławska poświęca wiele uwagi mowie – właśnie poprzez rozmowę charakteryzuje nie tylko konkretne osoby, ale pewien typ kultury, określanej właśnie jako kultura rozmowy, otwarcia na napotkanego człowieka. Nieprzystawalność słów staje się problemem dopiero w relacji między Stanisławską a czytelnikiem, taka przeszkoda nie jest przez nią odczuwana podczas rozmów z ludźmi spotkanymi w Afryce. Język, jakim posługuje się w swej książce,

11/ O. Stanisławska *Rondo de Gaulle'a*, Twój Styl, Warszawa 2001, s. 114.

12/ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 112: „Jeśli coś zostanie nazwane przeżyciem lub ocenione jako przeżycie, to jest ono już przez swoje znaczenie włączone w jedność pewnej całości sensu. […] O tyle też jest to w pełni zrozumiałe, że słowo to występuje w literaturze biograficznej i wywodzi się ostatecznie z języka autobiograficznego. To, co można nazwać przeżyciem, konstytuuje się w przypomnieniu".

13/ O. Stanisławska *Rondo…*, s. 115.

14/ Tamże.

zmienia się zależnie od sytuacji, akcentuje ich charakter, niejako „dopowiada" to, czego sama autorka nie chciała wyrazić *explicite*. Sam staje się przedmiotem opisu, a zarazem kolejnym czynnikiem uwierzytelniającym poznanie.

Sytuacja podróży a postrzeganie rzeczywistości

Jednak nie tylko język warunkuje poznanie – sama sytuacja podróży wpływa na sposób postrzegania rzeczywistości, gdyż obca przestrzeń jest natychmiast uwewnętrzniana i oceniana[15]. Stąd biorą się podstawowe różnice między strategią opisu Stanisławskiej a Kapuścińskiego – ona znajduje się w nieustannym ruchu, jej reportaże są zapisem wędrówki, więc napotkani ludzie i miejsca są poznawani tylko cząstkowo, fragmentarycznie. Nie można o nich powiedzieć nic poza relacją ze spotkania, gdyż w przeciwnym razie bardzo łatwo jest zagubić sens podróży, która pozwala jedynie „otrzeć się" o cudzą kulturę, a nie – dogłębnie ją poznać. Kapuściński natomiast przedstawia nam miejsca, które miał możliwość obserwować długi czas, notować zachodzące zmiany, tworzenie się nowych porządków prawnych, których działanie obecnie komentuje. Nie dziwi więc znacznie większa ilość komentarzy – Kapuściński jest obserwatorem „wiecznego trwania" Afryki, jej ciągle zmieniającej się historii. Odmienna jest sytuacja Albińskiego, u którego kategorie czasu i przestrzeni nie są zazwyczaj ściśle określone – nie chce on odwracać uwagi czytelnika od przedstawianych zdarzeń, znaczenie których w żaden sposób nie zależy od tych kategorii.

Zdefiniowanie Afryki jako miejsca jest więc kolejnym problemem uniemożliwiającym obiektywny opis. Przestrzeń ta nie daje się ująć w klasycznej definicji, gdyż po odrzuceniu przekonania wyrażonego przez Einsteina, że miejsce to „mała część powierzchni ziemi rozpoznawana dzięki nazwie", a jego konkretyzacją jest „przedmiot materialny", stwierdzono, iż miejsce jest czymś więcej i czymś innym jednocześnie. Binarność pojęcia sama w sobie okazuje się problematyczna – nawet wtedy, kiedy jest dokładnie uświadomiona. Natomiast w przypadku reportażu literackiego jest on jeszcze bardziej skomplikowana – wydaje się, że nie jest możliwe oddzielenie od siebie elementów subiektywnych, pochodzących od narratora, od obiektywnych, kształtowanych bezpośrednio przez opisywaną przestrzeń[16].

15/ Por. J. Słodczyk *Percepcja przestrzeni w badaniach geograficznych*, w: *Wędrować, pielgrzymować…*, s. 17: „Wartościowanie poszczególnych miejsc w środowisku geograficznym zależne jest od wielu elementów, takich jak: wykształcenie, nabyte doświadczenia, aktualna sytuacja materialna, wiek, lokalizacja osoby dokonującej oceny. Na percepcję wpływa też środowisko społeczne, w którym znajduje się badana jednostka, jej pozycja i przynależność do określonego kręgu […]. Określone cechy środowiska są postrzegane i oceniane przez poszczególnych członków danej społeczności".

16/ E. Rewers *Post-polis*, s.167: „Podstawowe pytania dotyczą tu przejścia od uniwersalistycznego i obiektywistycznego ujmowania miejsca jako punktu w systemach kartograficzno–matematycznych do odkrywania miejsca jako fragmentu ludzkiego doświadczenia. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, chodzi tu o uchwycenie procesu nakładania się na siebie dwóch perspektyw: uniwersalno-obiektywnej oraz sytuacyjno-subiektywnej, wyznaczających przestrzeń ludzkiej aktywności".

Wartość podróży ma polegać na próbie poznania (a więc niejako „wzięcia w posiadanie") odmiennych kultur. Jest to jedyna szansa na uświadomienie sobie różnicy między naszym wyobrażeniem na temat jakiegoś miejsca a miejscem samym. Dlatego prawdopodobnie podróże do krajów całkowicie nam nieznanych, egzotycznych stają się doskonałym materiałem reportażowym – zarówno Stanisławska, jak i Kapuściński relacjonują swą wędrówkę jako „zderzenie" z innością: „Ludzie tutaj myślą, że nie można żyć inaczej, że jest tylko jedno życie. Ale ci, co podróżowali, wiedzą, że są dwa życia, może trzy, może cztery"[17].

Wyobcowanie a doświadczenie inności

Stanisławska nie waha się rezygnować ze swej europejskości, by zbliżyć się do Afryki. Nie odczuwa wyższości, a odmienność tego, co poznaje, budzi szacunek i podziw, a nie wyobcowanie. Jej własna inność także jest przyjmowana pozytywnie. Jednak świadomie przywoływane konteksty literackie pokazują, że problem ten może być pojmowany zupełnie inaczej. Joseph Conrad, uznawany przez nią za twórcę mitu Afryki-Apokalipsy, doświadczenie jedności z czarnym ludem Afryki uznaje za przerażające, odkrywa w niej pierwiastek, który być może sam nie tworzy zła, ale wywołuje je i pozwala mu zaistnieć. Zatopienie w Afryce, w prawach nią rządzących wydaje się nie tylko trudne, ale przede wszystkim niebezpieczne. Joseph Conrad widzi w Afryce nie tylko wielkie możliwości, widzi w niej początek wszystkiego:

> Ziemia wyglądała nieziemsko. Przywykliśmy do widoku pokonanego, spętanego potwora, lecz tam można było zobaczyć potwornego stwora na wolności. Był nieziemski, a ci ludzie… Nie, nie zatracili ludzkich cech. I to podejrzenie, że zachowali człowieczeństwo, było najgorsze ze wszystkiego […]. Przecież umysł ludzki potrafi wszystko, gdyż wszystko w sobie zawiera – zarówno całą przeszłość, jak i przyszłość. W końcu, co się kryło w dżungli? […] Na pewno zaś prawda, prawda odarta z przebrania czasu.[18]

Prawda, którą ma ukrywać dżungla, jest na tyle przerażająca, że porażony nią Kurtz „miał zwichniętą duszę. Samotna w środku dżungli, zajrzała w głąb siebie samej i – jak mi Bóg świadkiem – oszalała"[19]. Jej poznania obawia się Marlow, a skażony nią decyduje się nie mówić o tym nikomu. Dla Conrada spotkanie z Afryką jest grozą spotkania z samym sobą. Jednak nawet on nie uznaje, iż jądro ciemności jest nieuchronne, sugeruje raczej, że jest możliwością, zalążkiem tkwiącym w każ-

17/ O. Stanisławska *Rondo…*, s. 62.

18/ J. Conrad *Jądro ciemności*, przeł. I. Socha, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 41.

19/ Tamże, s. 75.

dym z nas, zalążkiem, który może opanować całą duszę, zniszczyć ją, kiedy jesteśmy zdani tylko na siebie, kiedy jedynymi drogowskazami jest to, co mamy w sobie, kiedy nie obowiązuje nas żadne prawo, żaden konwenans. Nie znaczy to jednak, że tylko korzyść jest czynnikiem determinującym nasze wybory – niektóre są przecież jej całkowitym zaprzeczeniem. Podobny problem porusza również Stanisławska, opisując młodych ludzi skażonych wojną i okrucieństwem (uczestników tuareskiej rewolucji), których system etyczny został całkowicie wypaczony.

Zupełnie inny jest sposób myślenia Karen Blixen. Przypomina ona jedną z kobiet, jakie opisuje Conrad – tworzącą swój własny świat, dostosowującą wszystko, co zobaczy, do idealnego wzorca. Cała powieść Blixen jest opowieścią o niej, o jej postrzeganiu Afryki (stąd Stanisławska określa ją jako twórczynię mitu Afryki-Genesis), rozpoczynającą się nieco bajkowym wstępem: „Miałam w Afryce farmę u stóp góry Ngong". Blixen wypowiada się o tubylcach z niekłamaną sympatią, ale z sympatią wyznaczaną i ograniczoną przez poczucie odrębności. Pierwsze słowa powieści wprowadzają nas w nastrój arkadii i ukazują zasadniczy przedmiot opowiadania – posiadanie. Albo raczej, jak pisze Stanisławska, niemożność posiadania. Element ten, jej zdaniem, jednoczy obie wielkie wizje Afryki, w pewnym momencie doświadczy go sama Stanisławska (niejako na własne życzenie, wyrywając się z pasma „dni takich samych", z przyjaznego domu Lili Makate).

Przełomowym momentem jej podróży jest chwila, kiedy jej specyficzny status sprawia, że zamiast zostać dopuszczona zarówno do kręgu mężczyzn, jak i kobiet, jest całkowicie sama:

> Na wielkim placu kołem porozsiadali się mężczyźni – usiadłam w mroku za nimi. W środku kobiety tańczyły w rzędach, równo, poruszając biodrami do przodu […]. Mężczyźni – nagle wstydziłam się do nich odezwać. Kobiety – wszystkie tańczyły. A więc zostałam tak, obca, nieistniejąca, pośród ludzi, tylko cień.[20]

Jej wyobcowanie nie jest bynajmniej wynikiem chwilowego odczucia. Opuszczając krąg, spotyka mężczyznę, który w pewnym momencie zwraca się do niej „madame"– od tej chwili traktuje jak „panią"– osobę, której należny jest szacunek i opieka, ale obie te cechy wypływają z jej odrębności. Owa mieszanka uczuć pojawia się zresztą nie pierwszy raz. Wcześniej już narratorka budzi zainteresowanie dziewcząt jako przybysz z innego świata, przy której mogą udawać kogoś innego. Już samo jej imię jest wyznacznikiem egzotyki, czegoś fascynującego, pociągającego, ale całkowicie obcego. Postawa taka najlepiej uwidacznia się w rozumowaniu wydawanej właśnie za mąż dziewczyny, która lituje się nad pisarką, gdyż ta podróżuje sama, bez opieki męża, ojca czy brata, bez osoby, która rozwiązywałaby za nią możliwe konflikty i dylematy.

Poczucie osamotnienia potęguje się wtedy, gdy rozmówcy próbują udowodnić Oldze Stanisławskiej, że znają jej kulturę, że jest ona ich zdaniem dobra i wartościowa, a polega na nocnych klubach, makijażu i muzyce. Budzić to w autorce opór,

20/ O. Stanisławska *Rondo…*, s. 89-90.

gdyż w pewnym sensie jej rozmówcy umniejszają znaczenie kręgu kulturowego, z którego sama się wywodzi[21], ale zarazem stanowią źródło wiedzy o mentalności, która ten stereotyp wytworzyła [22].

Jednak tak doznawana obcość wynika z odrębności kultur, nie zaś z niemożliwości zrozumienia czy z wrogości. Wrogość właśnie stanie się dla Olgi Stanisławskiej w pewnym momencie nie do zniesienia, sprawi, że podróż zostanie zakończona. Wyprawa rzeką Kongo okazuje się coraz trudniejsza, coraz bardziej złowrogo brzmią słowa Kurtza:

> Ludzie nie lubią tutaj obcych. Można by pomyśleć, że to puszcza odcisnęła na nich swoje piętno. A może raczej uczyniły ich takimi masakry i podboje, handel i błogosławieństwa? […]
>
> – Możesz mi wierzyć – dodał – Tutaj niełatwo być obcym.
>
> „Potworność! Potworność!"– tylko to ma w opowiadaniu Conrada do wyszeptania Kurtz, obcy, kiedy umiera w puszczy.[23]

Obcość nie atakuje tylko tych osób, dla których puszcza jest nowością, czymś innym i nieznanym, pokonała ona jednak nawet Kurtza – owego „człowieka z wizją", który przyszedł do niej jako do swojej własności i chciał nią władać. Nie zdołał tego osiągnąć. Chociaż rządził niepodzielnie całą swą bazą, ostatecznie poniósł klęskę, pozostając dla tubylców człowiekiem o ogromnym posłuchu, ale wciąż obcym.

Na problem wyobcowania w opisywanych tekstach można spojrzeć na dwa sposoby. Z jednej strony narrator jest postrzegany jako Inny, należący do odrębnej kultury, z drugiej zaś nie może się wyzbyć podobnego nastawienia względem tubylców. Wizerunek powielany przez obie strony jest wyrazem odczuć i obaw związanych z kimś radykalnie od nas innym[24]. Nawet obecnie Afrykę ciągle opisujemy z punktu widzenia „białego", i to „białego", który uznaje nie tylko swoją inność,

21/ Na problem ten zwraca uwagę E. Rewers: „Koncepcja wielokulturowości nie tylko zatem utrwala zastane granice, niechęci i niezrozumienia, lecz służy, świadomie lub nie, rozwijaniu ideologii opartych na kulturowym fundamentalizmie, separatyzmie, rasizmie wreszcie. Zgodzie na wielość kultur nie towarzyszy bowiem w sposób automatyczny tolerancja dla inności, ich akceptacja i prawdziwe zrozumienie" (*Post-polis*, s. 199).

22/ Por. Z. Benedyktowicz *Portrety obcego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 83: „stereotypy mówią nam niewiele o tych, których dotyczą, bardzo wiele natomiast, nawet jeśli nie w sposób bezpośredni, o tych, którzy je wytworzyli".

23/ Tamże, s. 159

24/ Tamże, s. 24-25: „Wizerunek ten nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości. Nie jest także emocjonalnie obojętnym usystematyzowaniem wyczerpującej wiedzy na temat psychologii i właściwości kulturalnych grup sąsiednich […]. W kształtowaniu tych wyobrażeń znacznie większą rolę odgrywa tradycja aniżeli indywidualne doświadczenia i sądy. Wizerunek taki to po prostu stereotyp".

ale i wyższość. Ryszard Kapuściński zdaje sobie sprawę, iż ta sytuacja zamyka możliwość poznania i kontaktu:

> Opisać proces przemiany białego w BIAŁEGO. Biały w Europie nie ma świadomości, że jest biały. Nie zastanawia się nad tym, nie żyje tą myślą. Natomiast biały w Trzecim Świecie staje się, w miarę upływu czasu, coraz bardziej biały. Jest ograniczony i izolowany przez to, że jest biały, a jednak sam będzie swoją białość umacniać, ponieważ dla niego białość – to wyższość (lub złudzenie wyższości).[25]

Albiński podobnie opisuje ciągle występujący podział rasowy – jednak czyni to z pozycji mieszkańców Afryki, przez co zdaje się podział ten osłabiać, niwelować odczuwane różnice: „– Biali?– zdziwił się Jean-Luis. – Przejrzyjcie się w lustrze… Afrykańskie słońce już was przyciemniło! Ty i twój przyjaciel Glen jesteście naszymi braćmi z południa!"[26] Jednak położenie Albińskiego jest szczególne – jego opisy nie są dokonywane ani z punktu widzenia podróżnika ani kolonisty. Czarny Ląd jest mu znacznie bliższy niż Stanisławskiej czy Kapuścińskiemu – i to wcale nie z powodu czasu, jaki tam spędził, ale dlatego, że Afryka była kontynentem, na którym pracował. Zdaniem Iana Watta właśnie praca miała być obroną przed barbarzyństwem, brutalnie krzewioną cywilizacją i wyrzutami sumienia. To dzięki niej Marlow nie poddał się procesowi „stubylczenia", ona uchroniła go również od odrzucenia etyki, chociaż łączyła się z nieco sceptyczną biernością wobec innych ludzi. Była więc środkiem, który nie pozwalał ani na całkowite odrzucenie ideałów, ani też na ich bezwzględną akceptację – utrzymywała Marlowa w nieustannym napięciu. Podobne napięcie jest charakterystyczne również dla Albińskiego, niemogącego się wyrzec pewnej dozy wyższości wobec osób, które usiłują żyć w odmienny sposób.

Mit Afryki a problem utożsamiania się z Innym

Szczególna pozycja Afryki jako przedmiotu opisu wywodzi się z przeświadczenia, że spotkanie z nią nigdy nie służy jedynie zaspokojeniu ciekawości czy pragnienia egzotyki. Wybranie jej na miejsce wędrówki wywodzi się z przekonania, że poprzez poznanie kolebki cywilizacji możemy zrozumieć nie tylko własną teraźniejszość, ale także przyszłość. Stanowisko to wydaje się wspólne dla Stanisławskiej i Greene'a, podobne nastawienie jest zauważalne u Conrada – celem podróży Marlowa było spełnienie dziecięcych marzeń wypełnienia „białej plamy", poznania zaklętego, tajemniczego miejsca, które fascynowało go niczym hipnotyzujący wąż – prawdopodobnie dlatego całą wyprawę Marlow wspomina w kategoriach marzenia sennego i koszmaru[27].

25/ R. Kapuściński *Lapidarium*, s. 17-18.

26/ W. Albiński *Obawiamy się buntu żandarmów*, w: tegoż *Królestwo potrzebuje*…, s. 46.

27/ I. Watt *Conrad w wieku*…

Graham Greene uzasadniał swą podróż pragnieniem zrozumienia samego siebie – czy owym centrum miało być Conradowskie jądro ciemności, nie wiemy. Jednak w przeciwieństwie do Marlowa, wybrał się w podróż w pełni świadomy jej symbolicznego, metafizycznego charakteru. Wyprawa Marlowa została, podjęta by dostać się do miejsc, których nigdy nie widział biały człowiek, ale nie wolno zapominać, że posiadała też swój całkowicie pragmatyczny cel – dlatego być może nieustanny kontrast między wykonywaną pracą a oczekiwaniami wiązanymi z odkryciem niedostępnych terenów jest odczuwany tak głęboko.

Stanisławska stara się nie czynić żadnych założeń co do miejsc, które opisuje. Nie waha się przekroczyć granicy oddzielającej Afrykę „cywilizowaną" od „dzikiej". Nie ma w niej chęci oceniania ani klasyfikowania tego, co poznała. Jednak nawet ona w pewnym momencie ulega. Nie potrafi podążać dalej, kiedy orientuje się, że tym, co spotka, może być Conradowskie jądro ciemności. Z opóźnieniem działają na nią słowa napotkanego celnika, którego pytanie wraca do niej, gdy przygląda się ze zwątpieniem mapie, na której zaznaczono rzekę opisaną przez Conrada: „Pani lubi potworność". Tego zdania trudno nie powiązać ze „zgrozą", jaką w chwili śmierci ujrzał Kurtz. Natomiast Afryka Greene'a jest jednolita, wewnętrznie spójna, wszystko, co nie spełnia tych wymogów, jest jakimś wynaturzeniem, zaprzeczeniem jej cech. Nietrudno jest dojść do wniosku, że jednorodność jest efektem pierwotności – podział i zróżnicowanie dotyczy rzeczy już rozwiniętych.

Zupełnie inaczej postrzega Afrykę Karen Blixen. W książce Olgi Stanisławskiej stanowi to drugi biegun myślenia o tym kontynencie. Poglądy autorki *Pożegnania z Afryką* współczesna podróżniczka określa jako zwrot w stronę Genesis i archetypów Junga. Jednak w Afryce Blixen widziała dokładnie to, co chciała znaleźć – wolność od konwenansów, szczerość i bezinteresowne zainteresowanie – wszystkie te cechy przypisała tubylcom. Afryka miała być dla niej ucieczką i ochroną, powrotem do kraju niewinności.

Czarny Ląd jest postrzegany niezwykle subiektywnie, nie tylko zresztą przez Karen Blixen i Josepha Conrada, których sposób myślenia o Afryce zaważył na współczesnym jej odbieraniu, ale nawet reportażystów. Nie bez znaczenia dla oceny wpływu czynnika subiektywizacji w prozie reportażowej jest fakt, że właśnie dzięki niemu możemy mówić o specyficznym statusie reportażu literackiego. Bowiem jeśli uznamy za jego definicję „sprawozdanie dziennikarskie z prawdziwych wydarzeń, wzbogacone o dokładny opis środowiska, charakterystykę postaci, wrażenia samego reportera, dającego w pewnym sensie (niekoniecznie wprost) czytelnikom do zrozumienia, jaki jest jego stosunek do przedstawianej rzeczywistości"[28], to nie mamy prawa uznawać za wadę nawet całkowicie subiektywnego opisu sytuacji, o ile tylko reporter nas o tym uprzedza.

28/ K. Wolny-Zmorzyński *Reportaż*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, Universitas, Kraków 2004, s. 174.

Z tych względów przeżycia dziennikarzy wprowadzają do przedstawianych zdarzeń element autentyczności. Nie zwalnia to wcale reportera ze spełnienia podstawowego wymogu gatunku, jakim jest „dobrze udokumentowane sprawozdanie z rzeczywistych zdarzeń”[29]. Jednak w żaden sposób nie stoi to w sprzeczności z możliwością uczynienia z reportażu prozy artystycznej przez przybranie określonej konwencji narracyjnej czy częściowe skoncentrowanie się na samej postaci reportera, jego sposobach nawiązywania kontaktów z ludźmi i zbierania informacji[30].

Wydaje się, że Stanisławska poprzez skupienie się na właśnie tych czynnikach stara się zminimalizować wpływ stereotypów. Podróż, będąca próbą odnalezienia się w opisywanym świecie, trwa tak długo, jak długo odczuwa wspólnotę ze spotykanymi ludźmi. Warto się jednak zastanowić, czy aby na pewno odczuwana przez nią łączność jest pożądana przez innych, czy jej uczestnictwo nie jest przypadkiem próbą wdarcia się na teren, który na zawsze pozostanie jej obcy. Czy nie mamy tu do czynienia z „podglądaniem”?[31]

Autorka *Ronda de Gaulle'a* podjęła się wyjątkowo trudnego zadania, starając się subiektywnie opisać podróż, w taki sposób, by demaskować stereotypy, jakie istnieją w każdym z nas w stosunku do Afryki. Samej Stanisławskiej nie udało się jednak od nich uwolnić – nawet obalanie stereotypów świadczy o ich żywej obecności w procesie poznawczym. Trudno jest oprzeć się wrażeniu, że przeżywane wydarzenia uległy rekonstrukcji, by jeszcze dobitniej potwierdzać zdanie pisarki. Początkowy mit obcości i odrębności Czarnego Lądu jest zestawiany z doświadczeniami budującymi kolejny – mit całkowitego utożsamienia i zadomowienia się w odmiennej kulturze. Wydaje się, że pisarka jest ciągle na granicy „utożsamiania się afirmującego tożsamość” a próbami przywłaszczenia cudzego życia. Coś, co dla Stanisławskiej było dowodem jej asymilacji (możliwość uczestniczenia w sytuacjach zamkniętych dla konkretnych grup w obrębie danej społeczności) jest argumentem za jej obcością – nie należeć do konkretnej grupy w jakimś społeczeństwie, to znaczy nie należeć do żadnej, być ciągle gościem, obserwatorem, któremu jest pokazywane dokładnie tyle, ile się chce, aby zobaczył.

Podobnie skomplikowana była pozycja Kapuścińskiego: jako korespondent był od początku odgrodzony od poznawanej kultury nie tylko jako ktoś obcy, lecz tak-

29/ Tamże, s. 181.

30/ Z. Żabicki *Proza… proza…*, Warszawa 1966, s. 148.

31/ Por. E. Rewers *Post-polis*, s. 293-294: „Utożsamiać znaczy przede wszystkim utożsamiać się z Innym. Często strategia ta prowadzi aż do afiksacji, do pozornej śmierci podmiotu utożsamiającego się pozbawionego możliwości wyboru. […] Utożsamiać się może jednak znaczyć również: odpowiadać sobie na pytanie: «Z kim można się utożsamiać, aby afirmować swoją własną tożsamość?» […]. U podstaw przywłaszczenia, podobnie jak utożsamienia, znajduje się roszczenie do uznania. Różnica kryje się w pominięciu drugiej osoby, na gruncie danej kultury uprawnionej do potwierdzenia i nadania tożsamości, którą wszelkie strategie przywłaszczania usiłują usunąć”.

że oceniający. Stąd również jemu przysługiwały wyjątkowe prawa. Jednak rola reportera była w tym wypadku czynnikiem umożliwiającym obiektywizację przekazu (zwłaszcza przez rozdzielenie informacji od komentarza)[32].

Przezroczystość osoby obserwującej i uczestniczącej w wydarzeniach jest fikcją, zwłaszcza kiedy ona sama określa przeżywane doświadczenia jako coś wyjątkowego i niespotykanego. A tak przecież do kontaktu z Afryką odnoszą się wszyscy wspomniani wcześniej pisarze. Nie sposób jest uznać za wadę towarzyszącego im przekonania o unikalnej wartości możliwości obserwowania Afryki. Podobnie jasne się staje, dlaczego większość z nich uległa złudzeniu niezapośredniczonego poznania – wszak właśnie swoisty zachwyt i podziw kształtowały ich sposób patrzenia na opisywane zdarzenia. Uczucia takie sprzyjają co prawda subiektywizacji, ale nie jest ona wysoką ceną za otworzenie przed czytelnikiem możliwości kontaktu z czymś zupełnie mu obcym.

Szczególna pozycja reportażu literackiego sprawia, że opisywane zdarzenia, nie tracąc nic ze swojego rzeczywistego istnienia, stają się bliskie odbiorcom dzięki osobie narratora. Droga do zrozumienia fenomenu opisu Afryki jest dla osób nieposiadających z nią żywego kontaktu niemożliwa. Czynnikiem, który kształtował postrzeganie tego kontynentu w prozie reportażowej, była próba przełamania nie tyle stereotypów (co byłoby z góry skazane na niepowodzenie), co dystansu. Złudzenie niezapośredniczonego poznania zdaje się podtrzymywane zupełnie celowo, tylko tak można przybliżyć czytelnikowi obcą przestrzeń:

> W każdym razie nieprzypadkowo fenomen literatury stanowi punkt, w którym sztuka i nauka przechodzą w siebie nawzajem […]. Pismo i to, co ma w nim udział, literatura, to zrozumiałość ducha uzewnętrzniona w czymś najbardziej obcym. Nic nie jest równie czystym śladem ducha jak pismo, nic też jednak równie jak ono nie jest zdane na rozumiejącego ducha. Podczas odcyfrowywania i interpretowania pisma dokonuje się cud: przemiana czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość.[33]

32/ Por. W. Pisarek *Kodeks etyki dziennikarskiej* w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, s. 430.

33/ H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, s. 238.

Komentarze

Aleksandra CHOMIUK

„Nowy markiz de Custine" albo o pewnej manipulacji

Wydarzenia międzynarodowe, które zdynamizowały w ostatnich latach dzieje naszego kontynentu, łączą się z koniecznością postawienia na nowo pytań o to, co znaczy być na początku XXI wieku Polakiem czy Europejczykiem i jaka ma być Europa, której jesteśmy częścią. Sposoby odpowiedzi na owe pytania, jak to ujawniło choćby kilka pamiętnych tygodni polskiego wsparcia „pomarańczowej rewolucji" na Ukrainie, są ważne nie tylko dla mieszkańców ziem między Odrą a Bugiem, polskie wybory mogą także współtworzyć szerszą świadomość europejską.

Jedną z wypowiedzi, której autor z zewnątrz i w trybie naukowego dyskursu podejmuje się zadania rekonstrukcji polskiej samoświadomości, jest artykuł Maksima K. Waldsteina opublikowany w angielskim czasopiśmie „Social Identities" (2002, vol. 8, nr 3), a następnie przedrukowany w nieco zmienionej formie w jednym z najpoważniejszych rosyjskich periodyków literaturoznawczych[1]. Na wagę tej wypowiedzi w kontekście „wschodnio-zachodniego" rozchwiania polskiej tożsamości wskazywała już Maria Janion[2], przywołując za jej autorem „grzechy główne" polskiej samoidentyfikacji. Artykuł Waldsteina wart jest jednak uwagi nie tylko ze względu na zawarte w nim uogólnienia dotyczące Polaków, Polski i – szerzej – Europy Środkowej. Jest to ponadto tekst, który demaskując w cudzej wypowiedzi mechanizmy retorycznego „zawłaszczania" opisywanej rzeczywistości[3], sam również tym mechanizmom podlega.

Omawiane studium wpisuje się w bogaty nurt postkolonialnych analiz, badających „system teorii i praktyki", dzięki któremu ukształtowała się „idea europejskości jako czegoś wyższego w porównaniu z innymi ludami i innymi kulturami"[4]. Autor deklarujący się jako badacz „dróg rewizji rosyjskiego doświadczenia historycznego" (N, s. 125), nie zajmuje się jednak świadomością geopolityczną i kulturową Rosjan, lecz stawia sobie zadania „zaznajomienia się z punktem widzenia tych, którzy w różnych okresach byli poddanymi lub satelitami imperium" (N, s. 125), a następnie „oceną perspektywiczności" owych krytycznych ujęć (N, s. 125), co łączy się, jak wynika z całego artykułu, z demaskowaniem ich „osobliwości", pojawiających się sprzeczności i przekłamań.

Przedmiotem owej „demaskatorskiej" lektury staje się jeden z ważniejszych w polskiej literaturze ostatnich lat utworów poświęconych naszemu wschodniemu sąsiadowi, *Imperium* Ryszarda Kapuścińskiego[5]. Dzieło to interesuje badacza nie tylko w aspekcie „reprezentacji" rosyjskiej kultury w zachodniej literaturze podróżniczej (N, s. 125). Ujawniając rolę tych reprezentacji jako negatywnego punktu odniesienia dla tożsamości środkowoeuropejskiej („«orientalizacja» i «etnicyzacja» Rosji jest związana z narzuceniem jej takich atrybutów tradycyjnie i uporczywie […] przypisywanych Europie Środkowej, jak: nacjonalizm, fetyszyzm, ahistoryczność, zacofanie"; N, s. 140), Waldstein podaje jednocześnie w wątpliwość trwałość owej samoidentyfikacji mieszkańców Centralnej Europy jako stworzonej w obronie przed Wschodem[6]. Przecież w momencie, gdy – jak pisze z pew-

1/ М. Вальдштейн *Новый Маркиз де Кюстин, или Польский травелог о России в постколониальном прочтении*, „Новое Литературное Обозрение" 2003, N 60, с. 125-144. Artykuł dostępny też na stronie: www.nlo.magazine.ru/scientist/98.html). Wszystkie cytaty, podane w moim tłumaczeniu, pochodzą z rosyjskiej wersji pracy Waldsteina i są zaznaczane bezpośrednio w tekście głównym jako N z numerem strony.

2/ M. Janion *Polska między Wschodem a Zachodem,* „Teksty Drugie" 2003 nr 6, s. 131-149.

3/ Spośród polskich prac na temat zmitologizowanego i nacechowanego emocjonalnie zespołu obrazów, wyobrażeń i pojęć związanych z Rosją jako „innym" i „obcym" zob. m.in.: A. Kępiński *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa–Kraków 1990; W. Dzwonkowski *Rosja a Polska*, Warszawa 1991; A. Giza *Polaczkowie i Moskale: wzajemny ogląd w krzywym zwierciadle (1800-1917)*, Szczecin 1993; W. Karpiński *Polska a Rosja. Z dziejów słowiańskiego sporu*, Warszawa 1994; J. Maciejewski *Stereotyp Rosji i Rosjanina w polskiej literaturze i świadomości społecznej*, „Więź" 1998 nr 2, s. 183-197; E. Pogonowska *Dzikie biesy. Wizja Rosji sowieckiej w antybolszewickiej poezji polskiej lat 1917-1932*, Lublin 2002.

4/ E.W. Said *Orientalizm,* przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 30-31.

5/ Pierwsze wydanie pochodzi z roku 1993. W niniejszym artykule korzystam z wydania XII (Warszawa 2004). Wszystkie odwołania do *Imperium* oparte są na tym właśnie wydaniu i zaznaczane bezpośrednio w tekście głównym literą I oraz numerem strony.

6/ Oczywistym i przywołanym przez samego Waldsteina polemicznym kontekstem jego artykułu jest słynna deklaracja środkowoeuropejskiej, a zarazem zachodniej tożsamości, jaką na początku lat osiemdziesiątych stał się esej Milana Kundery o „dwóch Europach", wyrażający odmowę włączenia takich krajów, jak Czechosłowacja, Węgry czy Polska do Europy Wschodniej. Polska wersja tekstu Kundery ukazała się pod tytułem *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej* w „Zeszytach Literackich" 1984 z. 5, s. 14-31.

nym przekąsem – „Zachód gotów jest do przyjęcia wybranego tria: Polski, Czech i Węgier", jedyną liczącą się granicą pozostaje ta „między «obywatelskimi» społeczeństwami centrum Europy, a «nie w pełni europejskimi» […] narodami jej południa i wschodu" (N. s. 141-142). Tak czytany utwór polskiego pisarza staje się dla autora artykułu „symptomem włączenia «Europy Środkowej» i jej intelektualistów w obręb podstawowych zachodnich dyskursów i instytucji" (N, s. 142).

Interesujące studium Waldsteina, ujawniające mechanizmy „kulturowej translacji" w utworze Kapuścińskiego, obnażające niejednoznaczność relacji łączących podróżnika z opisywaną rzeczywistością, której narzuca perspektywę w jakiejś mierze „orientalizującą", zostało jednak skażone istotną wadą tendencyjności i zarzucenia zasad podstawowej lojalności wobec analizowanego tekstu. Konsekwencją przyjętego przez badacza założenia o ujawnianiu „stereotypowego obrazu Rosji" (N, s. 126) jest specyficzna lektura *Imperium*, wybiórcze streszczanie i cytowanie, pomijające nie tylko jego aspekt literacki i związaną z tym wieloznaczeniowość czy symboliczność[7], ale i niewygodne fragmenty. (Jedyną „docenioną" cechą utworu jest jego sugestywność, traktowana jednak jako element propagandowego oddziaływania tekstu).

Jak więc wygląda dokonana przez Waldsteina na użytek Zachodu i Rosjan próba wyręczenia polskiego pisarza w reprezentowaniu samego siebie (szczególnie znamienna w kontekście słów ubolewania, że Kapuścińskiego nie wydaje się w Rosji), czyniąca w gruncie rzeczy jego tekst zbędnym? Punktem wyjścia lektury staje się bezwyjątkowe (w każdym razie o wyjątkach się tu nie wspomina) założenie o nieuchronności „orientalizującego" punktu widzenia w europejskim podróżopisarstwie. Waldstein, łatwo utożsamiając autora *Cesarza* „z wieloma pokoleniami podróżników z panującej (imperialnej) Europy na podległy i kolonizowany Wschód" (N, s. 126), już na wstępie ocenia jego dzieło jako „tekst «orientalistyczny», nastawiony na samoidentyfikację przez zobrazowanie niepełnowartościowego, lecz groźnego Innego" (N, s. 126), narzucając mu tradycję przedstawiania „«ich» jako pewnej podporządkowanej, policzalnej, mierzalnej i przewidywalnej całości, by w ten sposób, pośrednio, wyodrębnić siebie" (N, s. 127). Z drugiej jednak strony badacz odbiera polskiemu pisarzowi jako mieszkańcowi Europy Wschodniej zdolność „skutecznego wypowiadania się o Rosji z perspektywy Zachód – Wschód", przyznaną „prawdziwym" Europejczykom (N, s. 129)[8].

7/ Traktowaną tu jednoznacznie jako „fetyszyzację" opisywanej rzeczywistości, jej mistyfikowanie na poziomie słów i znaków (por. N, s. 131).

8/ Poważnym problemem staje się więc dla badacza to, kto dokonuje owego „orientalizującego" opisu. Nie jest to np. Francuz czy jakiś inny przedstawiciel „prawdziwego" Zachodu, lecz Polak, a więc reprezentant narodu o niejasnej przynależności kulturowej. Jak pisze Waldstein: „Słowo Francuz w każdym praktycznie kontekście oznacza Europejczyka, ale ze słowem Polak rzecz się ma inaczej" (N, s. 139). A gdzie indziej dodaje: „tylko «cudzoziemiec» i «Europejczyk» ma prawo pisać o Rosji jako o imperium i odmiennej cywilizacji" (N, s. 141).

Zastanawiające jest to przyjęcie założeń dyskursu postkolonialnego, rozumianego jako badanie powiązań między wpisanym w tekst systemem idei objaśniających dany obiekt, a „strukturami władczej dominacji"[9] politycznej i/lub kulturowej, dla obrony przed „bezprawnym zawłaszczeniem" tej „orientalizującej" perspektywy przez polskiego pisarza. Owa „bezprawność" przyjętego przez Kapuścińskiego punktu widzenia wynika, zdaniem Waldsteina, z zaburzenia relacji komunikacyjnych między podmiotem imperialnego „orientalizującego" spojrzenia – mieszkańcem byłej kolonii (Polski) a jej przedmiotem – samym imperium (Rosją i Związkiem Sowieckim, por. N, s.126) oraz z niemożności jego usprawiedliwienia potrzebą dążeń odwetowych („W ostatnich dwóch stuleciach ani rosyjscy, ani sowieccy urzędnicy i intelektualiści nie tworzyli i nie usiłowali stworzyć „zorientalizowanego" obrazu Polski", por. N, s. 27; nigdy nie rysowali sobie obrazu „białych Murzynów", por. N, s.128). Ten wyidealizowany obraz stosunków z naszym wschodnim sąsiadem łączy się dodatkowo z zawoalowanymi wątpliwościami co do statusu Polski jako ofiary imperialnej agresji[10] oraz z podkreślaniem (niewyjaśnionych jednak w artykule) różnic między imperiami zachodnimi a rosyjskim, różnic które, jak się domyślamy, miałyby polegać głównie na mniejszej sprawności w realizowaniu przez Rosję zaborczej polityki. Takie sądy, upraszczając relacje rosyjsko-polskie i szerzej, między Rosją i Związkiem Sowieckim a anektowanymi przez nie ludami i narodami, nie tylko prowadzą do pomijania całego kręgu zagadnień związanych z faktem, że w wypadku przynajmniej części z tych narodów świadomość podległości politycznej była kompensowana poczuciem wyższości cywilizacyjnej i racji moralnych. Obnażają też niewiedzę bądź świadome przemilczenie badacza, pomijającego jeden z nurtów rosyjskiego, „orientalizującego" myślenia o Polsce[11], jasno ukazujący, że nie chodzi tu o jakieś odruchy zniecier-

9/ E.M. Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm,* przeł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. VI.

10/ „Rzeczowa krytyka nie może opierać się wyłącznie na proteście uciemiężonych (lub pretendujących do statusu takich)" (N, s. 143).

11/ Oto kilka przykładów wypowiedzi Rosjan ujawniających taką „orientalizującą" perspektywę:

„Polska jest nasza, myśmy ją zdobyli mieczem i takie jest do niej nasze prawo" (M. Karamzin, cyt. za: A. Giza *Polaczkowie i moskale*, s. 21).

„Wobec Polaków należy być łagodnym w obejściu i twardym w wykonaniu. […] Nie czyńcie im dobra w rzeczywistości, lecz wymownie przekonujcie o dobrodziejstwie. […] W domu możesz ich bić, tylko przy gościach bądź z nimi grzeczny" (*Z notatników i listów księcia Piotra Wiaziemskiego*, cyt. za: A. Giza, tamże, s. 16).

„Osiągnięcia intelektu, umiejętności sztuk pięknych – wszystkiego tego nie rodzi tutejsza gleba. Nie ma czego oglądać, niczego się człowiek nie nauczy. […] Oni nie umieją być szczęśliwi, ani wdzięczni – chełpią się tylko i entuzjazmują" (*Z notatników…*, cyt. za: tamże, s. 17).

pliwienia wiązane z naszą „nieumiejętnością rządzenia własnym krajem" (N, s. 128), a o konsekwentną imperialną strategię „waloryzujących interpretacji" Polaków jako „innych" i „gorszych"[12] w celu usprawiedliwienia militarnego zawłaszczania ich terytoriów[13].

Kolejnym elementem strategii Waldsteina jest deprecjonowanie wartości poznawczej *Imperium*. Zwróćmy tu uwagę na niejednoznaczną ocenę badacza referencyjności tego reportażowego tekstu:

> Obrazy i fakty u Kapuścińskiego w większości nie są bynajmniej fałszywe – przeciwnie, one w pełni prawdopodobne; jednak to prawdopodobieństwo jawi się jako produkt specyficznej „gry sił" między autorem, narratorem (podróżnikiem), przedmiotem opowieści i przewidywanymi odbiorcami. (N, s. 126)

Owo oparte na „grze sił" prawdopodobieństwo okazuje się następnie manipulacją pisarza, dotyczącą, jak chce tego dowieść Waldstein, zarówno tego, co przedstawione, jak i autokreacji narratora.

Za najbardziej efektywny instrument owej manipulacji uznaje autor artykułu sposoby obrazowania przyrody syberyjskiej związane z wspomnieniem podróży Kapuścińskiego koleją transsyberyjską w roku 1958. Pojawiają się zarzuty wobec polskiego pisarza o to, że śnieżny, pustynny krajobraz służy mu jedynie jako tło refleksji na temat „przerażających obrazów niewolnictwa i poniżenia" (N, s. 129), że zaciera związek między obrazem owej „dziewiczej i nieludzkiej przyrody" (N, s. 130) a swoimi uprzedzeniami, że wreszcie nie dostrzega związków między

„Oddani religii i mistyce Polacy nie lubią naszej umysłowości badawczej, analitycznej, pozytywnej, sceptycznej, pełnej gorzkiej ironii" (A. Hercen, cyt. za: A. Kępiński *Lach i Moskal*, s. 172).

Te opinie brzmią jak szczegółowe rozwinięcie sądu wygłoszonego w innym czasie i miejscu, też jednak dotyczącego ludów „niedojrzałych do wolności": „Jak widać, rasa semicka wydaje nam się pod każdym względem niedojrzała, a to za sprawą jej naiwności" (E. Renan, cyt. za: E. Said *Orientalizm*, s. 225). Różnica, jak się wydaje, polega głównie na tym, że orientaliści zachodni ekspansję polityczną i gospodarczą najczęściej pokrywali frazesami o misji cywilizacyjnej Europy uczącej ludy Wschodu chrześcijańskich wartości (por. tamże, s. 258), a w wypowiedziach Rosjan wprost pojawiały się sformułowania o prawie silniejszego do stosowania wszelkich możliwych środków poskromienia podbitego narodu.

12/ E. Thompson *Trubadurzy imperium*, s. 54.

13/ Dodajmy tu jednak, że w Rosji istnieje także inna silna tradycja myślenia o Polsce, jako o państwie imperialistycznym i zaborczym, wiązana przede wszystkim z dynastycznymi planami Zygmunta Wazy i polską interwencją w Moskwie w latach 1610-1612 oraz z wschodnią polityką Polski po I wojnie światowej. Traumatyczności pierwszego z wydarzeń dla Rosjan dowodzi choćby niedawne ustanowienie ich święta narodowego (Dnia Jedności) w rocznicę wyzwolenia Moskwy z rąk „polskich interwentów". W takim ujęciu te zdarzenia stawały się usprawiedliwieniem dla rosyjskich działań militarnych, takich jak rzeź Pragi przez Suworowa w roku 1794 czy sowiecka inwazja na Polskę 17 września 1939 roku.

stworzeniem warunków do „reprezentacji" owego świata a wcześniejszą działalnością cywilizacyjną tych, którzy budując kolej, ową reprezentację umożliwili. Zarzucając utożsamienie despotyzmu z Syberią, a Syberii z Rosją, ocenia ten system obrazów jako „klasycznie europocentryczny i orientalistyczny" (N, s. 130). Nie zaprzeczając oczywistemu faktowi, że obraz Syberii (i Rosji) jako więzienia to jeden z elementów „narodowej i kulturowej samoidentyfikacji" Rosjan (N, s. 141), Waldstein ma pretensje do polskiego pisarza o przyjmowanie „na wiarę «samoorientalizujacego» dyskursu swoich sowieckich informatorów" ze względu na jego przydatność dla własnych celów (N, s. 141). Oczywiście, możemy przyznać badaczowi rację w tym, że taki sposób oglądu Syberii znacznie częściej pojawiał się na zachód od Bugu, bowiem w samym imperium był on bądź objęty klauzulą tajności politycznej, bądź rugowany przez liczne działania twórców, mające utrwalić w rosyjskiej świadomości inny obraz tej krainy, jako np. „Rosyjskiego Nowego Świata", „przyszłości Rosji" czy „ziemi wolności" (N, s. 130)[14]. Znamienne jest jednak pominięcie w artykule innego obrazu Syberii, bliskiemu ostatniemu z haseł. W wysłuchanej przez reportera opowieści Sybiraczki jadącej na ślub syna, kraina ta jest przedstawiona jako „miejsce azylu" i „oaza wolności", pozwalająca przeżyć i za cara, i za bolszewików (I, s. 268). Analizie Waldsteina umyka również fakt, że kolej transsyberyjska nie jest po prostu „dziełem rąk ludzkich" (N, s.130) (w domyśle, niosących na Północ światło cywilizacji), a tworem powstałym w wyniku morderczego wysiłku, a najczęściej i życia niezliczonych istnień ludzkich, m.in. katorżników i więźniów sowieckich łagrów. Dwuznaczna nuta pobrzmiewa także w skierowanym wobec Kapuścińskiego oskarżeniu o „rasistowskie konkluzje" jego rozważań, mające polegać na demaskowaniu „«niby-białych» Rosjan jako w samej rzeczy «czarnych»" (N, s. 132). Wywód badacza przypisuje wzmiankowane przez Kapuścińskiego wierzenia ludów syberyjskich w symboliczny związek bieli ze śmiercią, obecnym „białym mieszkańcom Syberii" (Rosjanom). W ten sposób ci ostatni, jako „przywykli do śmierci" i „przebywający we władzy przyrody", „przekształcają się, podobnie do swoich «dzikich» poddanych", w «nie-białych»" (N, s. 132). Pytanie, gdzie Waldstein znalazł w *Imperium* stosowane w artykule określenie „dziki" (*дикий*, *дикар*), łączy się z refleksją nad łatwością, z jaką badacz oddziela owych „dawnych mieszkańców Syberii" (N, s. 132) od cywilizowanych Rosjan. Sam Kapuściński nie używa wyrażenia „dawni mieszkańcy" w stosunku do np. Buriatów czy Jakutów. Mieszkają oni w tej krainie przecież po dziś dzień mimo zdziesiątkowania w wyniku rosyjskiej kolonizacji, a i ich związek z tą ziemią opiera się na prawie odwiecznej własności, starszej niż jakiekolwiek uzurpacje zasiedlających ją od XVII wieku Rosjan (I, s. 194).

Atak na tekst Kapuścińskiego łączy się z negowaniem praw autora do reprezentowania Europy w kontaktach z Rosją. Oskarżając pisarza o projekcję własnych fetyszystycznych poglądów na Innego oraz wiarę w realną siłę symboli zaprzecza Waldstein „zachodniemu" racjonalizmowi Kapuścińskiego. Podkreślając, że jeśli

14/ Por. też E. Thompson *Trubadurzy imperium*, s. 201-231.

nawet to prawda, że „przeobfitość mowy" i brak dyscypliny myśli to specyfika Rosjan, nie może sobie odmówić uwagi o pokrewieństwie języka rosyjskiego z polskim, w domyśle również „przegadanego", a więc pozbawionego „kartezjańskiej" przejrzystości (N, s. 133).

Z drugiej jednak strony polski autor zostaje oskarżony o „typowo zachodnią" cechę myślenia, jaką jest niechęć do hybrydyczności i dychotomizacja świata na „nas" (Europejczyków) i „ich" (ludzi Wschodu). Stąd kolejna konstrukcja myślowa badacza odczytująca opowieść reportera o przekraczaniu granicy chińsko-radzieckiej jako „uświęcanie" i „fetyszyzację" wszelkich „kulturalnych i materialnych granic" (N, s. 133). Uważna lektura odpowiedniego fragmentu *Imperium* nie pozostawia wątpliwości, że taka jego interpretacja jest nieporozumieniem. Kapuściński tę obsesyjną dla ludzkości kwestię traktuje ze stosowną dozą ironii: „Cmentarze tych, którzy na świecie polegli w obronie granic, nie mają końca. Równie bezkresne są cmentarze śmiałków, którzy próbowali swoje granice poszerzyć" (I, s. 28). Zaś w przypisanych obrazom zasieków, drutu kolczastego i bezwzględnych strażników uogólnionym znaczeniom dostrzeżemy nie aprobatę dla narzucanych podziałów czy wyraz „przeświadczenia o bezpłodności, a nawet niebezpieczeństwie, kryjącym się za próbami ich przekraczania" (N, s. 133), lecz ostrzeżenie przed ich niewolącą funkcją.

Jeszcze raz o przypisanej Kapuścińskiemu obawie przed mieszaniem kultur czytamy w kontekście przywołanych w jego reportażu dwóch postaw więźniów stalinowskich łagrów, Austriaka Weislera (w *Imperium*: Weissberga) i Rosjanina Szałamowa. Czy ten rzeczywiście najciekawszy przykład ilustrujący różnice między kulturami: wschodnią i zachodnią, wsparty zresztą w polskim tekście odwołaniem do rosyjskiego myśliciela, Władimira Sołowiowa, miałby być ostrzeżeniem przed „przekraczaniem granic między cywilizacjami" (N, s. 134), a więc przed zastosowaniem „zachodniego" sposobu myślenia dla oceny „wschodniej" rzeczywistości? Wydaje się, że w *Imperium* chodzi jednak o coś odmiennego. O to, że „zachodnie myślenie" jest „zbłąkaniem" tylko wtedy, gdy pojawia się jako aberracja i wyjątek w morzu powszechnej zgody na rzeczywistość, jak chociażby w Ufie, gdzie również „ludzie przyjmują […] wszelkie nieszczęścia, nawet te spowodowane bezdusznością i głupotą panujących, jako ekscesy wszechmocnej i kapryśnej przyrody (I, s. 168). Nie przypadkiem jako kontekst dla opisu „innego świata" pojawia się nazwisko Herlinga-Grudzińskiego, który nawet w łagrze manifestował postawę wewnętrznej niezależności. Z pewnością w tym zestawieniu postaw pojawia się wyrazisty element wartościowania, ale nie wyraża on przecież chęci wzmacniania i utwierdzania granic cywilizacyjnych. Chodzi tu właśnie o ich przekraczanie, wiązane z upowszechnianiem wartości cenionych wyżej.

Waldstein deprecjonuje wypowiedzi Kapuścińskiego, które podważałyby skonstruowany przez niego wizerunek polskiego podróżnika. Np. myśl o wielości równoległych kultur opatruje etykietką „relatywizmu kulturowego", a pojęcie „uniwersalnej kultury tolerancji" objaśnia jako „naruszanie granic" «innych» przy jednoczesnym wznoszeniu przez Zachód „zewnętrznych barier" odgradzających

go od tych samych «innych» (N, s. 135) Zresztą nic w wypowiedzi polskiego pisarza nie wydaje mu się neutralne. Nawet fakt przywołania przy okazji teorii wielokulturowości nazwiska Bronisława Malinowskiego kojarzy mu się z działaniami stalinowskich ideologów, którzy wszystkie największe światowe odkrycia przypisywali Rosjanom.

Trudno się zatem dziwić, że i kluczowy w reportażu problem kolonizatorskich aspiracji imperium badacz interpretuje zgodnie z powziętym z góry założeniem o nieprzyjmowaniu do wiadomości niewygodnych faktów, a nawet o ich „konstruowaniu". Przywołane przez Kapuścińskiego w kontekście masowych wyjazdów Rosjan z republik środkowoazjatyckich na początku lat dziewięćdziesiątych „nieczyste sumienie" kolonizatorów łączy z pytaniem o prawo Rosjan „do uważania za swój dom Syberii" (N, s. 136), pomijając bardziej oczywisty problem uzurpacji praw Rosjan do Azerbejdżanu czy Gruzji. Przeinacza opowieść o podróży polskiego reportera do Baku, wprowadzając motyw rosyjskiej kobiety, która opiekowała się nim podczas choroby, podczas gdy w tekście jej narodowość nie zostaje podana?[15] Powołując się na wyniki badań głoszących, że „sowiecka władza wzmacniała «tytułowe» nacje republik – nierzadko kosztem miejscowych Rosjan"[16], uznaje za „bardziej niż wątpliwy" kolonizatorski i okupacyjny „podtekst" rosyjskiej obecności w Azji Środkowej (N, s. 136). Tak więc relacje: metropolia – kolonie, pragnie w swej diagnozie sowieckiego imperializmu zastąpić relacjami: centrum – peryferie. Polski pisarz zostaje oskarżony również o koniunkturalizm poglądów, ponieważ nawet tam gdzie w 1967 roku „zachwyca się działalnością Rosjan jako E u r o p e j c z y k ó w i modernizatorów – a chodzi tu o ich działalność w republikach środkowoazjatyckich – w 1991 roku piętnuje skutki ich działalności jako R o s j a n" (N, s. 138). Nawet jednak w tym ostatnim przypadku ów surowy osąd tylko na pozór wydaje się oczywisty. Pomijając już fakt, że przedrukowane z wcześniejszego zbioru reportaży fragmenty *Imperium* opisujące wyprawę do Środkowej Azji[17], powstały w odmiennej atmosferze intelektualnej, w epoce wiary w modernizacyjną potęgę cywilizacji i o wiele słabszej świadomości ekologicznych kosztów postępu, to i tak jak na warunki polityczne końca lat sześćdziesiątych ów obraz środkowoazjatyckich republik wcale nie jest tak jednoznaczną pochwałą misji cywilizacyjnej Rosjan[18].

15/ Chodzi oczywiście o skompromitowanie postawy polskiego pisarza, który miałby „w podzięce" za opiekę odpłacić się potraktowaniem jej jako „przypadku", służącego do odmalowania strachu „nieczystego sumienia". Tymczasem osoba, która zaopiekowała się chorym Kapuścińskim nie była z pewnością „Rosjanką z Pouchina 17", która dając w Moskwie pisarzowi klucz do bakijskiego mieszkania, mówi: „Już tam nigdy nie wrócę" (I, s. 135).

16/ Sam zresztą przyznaje, że empiryczna wartość tych danych jest sporna (N, s. 137).

17/ Są one zaczerpnięte z książki Kapuścińskiego *Kirgiz schodzi z konia*, Warszawa 1968.

18/ Por. też A. Chomiuk *Dekonstruowanie imperium. Rosyjskie reportaże Ryszarda Kapuścińskiego*, „Przegląd Humanistyczny" 2003 nr 6, s. 148-149.

Wszystkie te uwagi prowadzą nas do najistotniejszego założenia artykułu, przenoszącego polemikę z takim czy innym wizerunkiem Rosji i Rosjan, na płaszczyznę, nie jak to sugeruje Waldstein, literackiej konstrukcji, „«podróżnika» jako bohatera jego opowieści" (N, s. 138-139), ale ataku na Ryszarda Kapuścińskiego, mieszkańca Europy Wschodniej, który „uzurpuje sobie prawo" do bycia w oczach Rosjan przedstawicielem Zachodu[19]. Tak czytane *Imperium* nie jest już dziełem literackim, a staje się tekstem propagandowym, mającym „wpłynąć na zachodnią opinię publiczną w nadziei otrzymania prawa głosu przy ustalaniu zasad" instytucjonalnego włączenia Polski w obręb zachodnioeuropejskich instytucji" (N, s. 142)[20]. Autokreacyjne działania pisarza mają się przede wszystkim łączyć z manifestacyjnym zacieraniem jego związków z imperium[21]. Pozbawienie pisarza biografii ma w wywodzie Waldsteina swój głęboki sens. Służąc zanegowaniu prawa do oceny rzeczywistości, której Kapuściński był częścią, przenosi jego walkę o własną tożsamość i rozliczenie z imperium jako realną siłą zagrażającą jego światu na płaszczyznę abstrakcyjnych (i teoretycznych) rozważań oraz doraźnych interesów politycznych. To zaprzeczenie polskiej samoidentyfikacji podróżnika służy „odhistorycznieniu" jego tekstu[22], „Cudzoziemiec", „mieszkaniec Zachodu", który „z powodzeniem może być i obywatelem USA" (N, s. 139) nie ma innej tożsamości niż ta „antywschodnia", co „usprawiedliwia" brak odwołań badacza do tych fragmentów *Imperium*, które przywołują represje wobec polskiej wspólnoty narodowej pod rosyjskimi i sowieckimi rządami. (Te odwołania nie są potrzebne, skoro „w ciągu ostatnich dwustu lat rosyjsko-polskich stosunków były one bardziej podobne do stosunków między Niemcami a Francją niż między Francją a Algierem", N, s. 128). Przyznanie narratorowi tej niejednoznacznej pozycji, jednocześnie wewnętrznej i zewnętrznej, podważałoby też tezę o niechęci Kapuścińskiego do po-

19/ Przecież właśnie jako uzurpatora demaskują go spotkani w podróży Rosjanie, którzy „Polski nie uważali za «zagranicę»", a samego Kapuścińskiego za „«prawdziwego» cudzoziemca" (N, s. 139).

20/ Zwróćmy uwagę na czas powstania artykułu, tuż przed przyjęciem Polski do Unii Europejskiej.

21/ Pominę tu argumentację wskazującą na osobisty i autobiograficzny charakter tej opowieści, o czym pisała większość jej polskich interpretatorów (por. m.in. Z. Ziątek *Wymiary uczestnictwa (Ryszard Kapuściński),* w: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Kontynuacje,* red. A. Grodzka i L. Burska, Warszawa 1996, s. 157-178; J. Jarzębski *Wędrówka po Imperium,* w: tenże *Apetyt na Przemianę. Notatki o prozie współczesnej,* Kraków 1997, s. 82-89; J. Jarzębski *Kapuściński: od reportażu do literatury,* w: *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku,* red. L. Burska i M. Zaleski, Warszawa 2001, s. 209-210; A. Chomiuk *Dekonstruowanie imperium*.

22/ Tak jak Kapuściński odhistorycznia, zdaniem badacza, Rosję, nie dostrzegając „ogromnej politycznej, ideologicznej i ludzkiej przepaści między cesarskim a sowieckim okresem" jej historii (N, s. 134) i eksponując ciągłość rosyjsko-radzieckiego ucisku.

graniczności i hybrydyczności. Pozytywnym bohaterem dyskursu badawczego Waldsteina staje się natomiast inny polski pisarz, Kazimierz Brandys, jako autor *Miesięcy (A Warsaw Diary)*. Jego teza o niebezpiecznej bliskości „nas" i „ich" prowadzi autora artykułu do twierdzenia o duchowym „skażeniu" mieszkańców Europy Środkowej, nie pozwalającym im stać się w pełni Zachodem (por. N, s. 140). Tak więc, zdaniem Waldsteina, Brandys ujawnia to, przed czym Kapuściński broni się, „uogólniając, rąbiąc na oślep, wznosząc nieprzezwyciężone bariery" (N, s. 142).

* * *

Zasygnalizujmy na koniec wnioski płynące z uważnej lektury artykułu, którego oryginalność i odkrywczość zostaje niestety przysłonięta przez dodatkowe, nadrzędne cele. Przebranie generalizacji o charakterze wartościującym w stylistykę studiów postkolonialnych przynosi autorowi wiele pożytków, znacznie wykraczających poza opis mechanizmów kulturowego „zawłaszczania" opisywanego świata w jednym z wielu tekstów podróżniczych o Rosji. Użyteczność takich działań ujawnia się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, są one próbą uprzedzenia lub przynajmniej zneutralizowania takich ujęć badawczych, które ujawniają rosyjską dążność do wpisywania podległych sobie narodów w krąg własnych kategorii politycznych i kulturowych[23], argumentem, że to właśnie Rosja jest pierwszą ofiarą zabiegów „orientalizowania". Po raz kolejny też polska refleksja nad złożonością relacji łączących Rosję z Zachodem zostaje opatrzona zarzutem stronniczości, a „zdemaskowanie" rządzących nią kompleksów, uniemożliwiających obiektywizm, prowadzi zarówno do ujawnienia jej niskiej wartości artystycznej, jak i nieprzydatności dla świata zachodniego. Wreszcie użycie metodologii postkolonialnej staje się u Waldsteina sposobem skompromitowania idei zachodnioeuropejskiej tożsamości krajów dopiero co uwolnionych spod sowieckiej dominacji. Wyeksponujmy więc raz jeszcze podstawowy paradoks tej pracy. Uzasadnione założeniem o istnieniu środkowoeuropejskiej „anomalii" (N, s. 140) zakwestionowanie prawa Polaków do zachodniej przynależności, ujawnia sprzeczność między deklaratywną niechęcią badacza do jakichkolwiek ideologicznych schematyzacji, a jego „orientalizującą" praktyką, której przejawem jest demaskowanie „wschodniości" autora *Imperium*.

23/ Por. np. E. Thompson *Trubadurzy imperium*; C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii,* „Teksty Drugie" 2003 nr 2/3, s. 60-71; A. Fiut *Polonizacja? Kolonizacja?,* „Teksty Drugie" 2003 nr 6, s. 150-156.

Przechadzki

Michał GŁOWIŃSKI

O konieczności nie-bycia sobą

Występujący w tytule pamiętnikarskiej książki Yehudy Nira[1] przymiotnik kojarzyć się może z cyklem Prousta. Nie chodzi tu jednak o *temps perdu* w sensie, jaki tej formule nadał genialny pisarz, choć stracone dzieciństwo jest niewątpliwie także straconym czasem. Wszelkie doszukiwanie się jakichś zbieżności wydawałoby mi się przesadą lub wręcz nadużyciem, mamy tu do czynienia z analogią przypadkową. Tytuł książki należy rozumieć całkowicie dosłownie, odnosi się on bowiem do dzieciństwa przerwanego przez okrutną historię, dzieciństwa, które w pewnym momencie przestało być dzieciństwem. Myślę, że za pomocą tej formuły można ująć nie tylko losy autora tych lub innych wspomnień, ogarnia ona doświadczenia całej generacji, która przyszła na świat pod koniec lat dwudziestych i w latach trzydziestych, generacji, której progowe doświadczenia określiła totalitarna wojna, przede wszystkim niemiecki program pełnego wyniszczenia Żydów. W przeważającej liczbie wypadków określiła w sensie najstraszniejszym, bo na zawsze je zamknęła, skoro eksterminacja dzieci stała się jednym z elementów ostatecznego rozwiązania. Utracone dzieciństwo w czasie drugiej wojny było nie tylko przeznaczeniem żydowskim, ale przeznaczeniem żydowskim było w postaci najbardziej bezwzględnej i szczególnej, najbardziej kategorycznej i nieodwołalnej, skoro samo ujawnienie pochodzenia równało się skazaniu na śmierć. Także zresztą w przypadku tych szczęśliwców, którym udało się ocaleć, jak autor książki będącej punktem wyjścia dla tych uwag, i jak piszący te słowa, dzieciństwo utracone zostało też w pewnym sensie na zawsze. Bo ten, kto był jako dziecko w getcie, w obozie, czy ukrywał się po aryjskiej stronie, nie miał jakichkolwiek danych, by powrócić do

1/ Y. Nir *Utracone dzieciństwo*, przeł. J. Mazur, Wydawnictwo Nowy Świat, Warszawa 2005. Oryginał angielski: *The Lost Childhood*, ukazał się w roku 1989.

tego, co zostało mu odebrane, w tym do utraconego raju lat wczesnych, nawet gdy po zakończonej wojnie jego losy kształtowały się pomyślnie. Dzieciństwo stało się rajem utraconym nie tylko wskutek nieubłaganego przepływu czasu, lecz także dlatego, że każde dziecko, które przeżyło makabrę Holokaustu, nie było już zwykłym dzieckiem. Było dzieckiem z garbem potwornego doświadczenia, nawet gdy chciało się cieszyć życiem. Zagłada, zwłaszcza gdy spojrzy się na nią z perspektywy tych nieletnich, którzy przeżyli, to czas wczesnego, a w istocie należałoby powiedzieć: przedwczesnego, dojrzewania.

Nic przeto dziwnego, że holokaustowe doświadczenia dzieci stanowią od dawna temat refleksji, wspomnień i – przede wszystkim – różnego rodzaju zapisów faktograficznych. Jest ich sporo i różny mają charakter. Niekiedy są przede wszystkim dokumentacyjną relacją, sporządzoną na gorąco bądź z rozległej już perspektywy czasowej; notatki, których przeznaczeniem jest utrwalanie serii strasznych wydarzeń, niezależnie od tego, w jakim czasie powstały, mają uchronić niezwykłe i bolesne doświadczenia przed zapomnieniem (dodam, że nie tyle zapomnieniem własnym czy indywidualnym, bo od tego rodzaju bagażu nie sposób się uwolnić, ile zapomnieniem rozumianym jako zjawisko społeczne). Trudno przecenić wagę tego rodzaju zapisów – niezależnie od tego, czy zostały sporządzone przez kogoś sprawnie władającego piórem, czy też osobę nieporadną w tej dziedzinie.

Jak już wspomniałem, książek mówiących o doświadczeniu dzieci w latach Zagłady jest sporo. Ukazują się zbiory relacji, by przypomnieć choćby cenną edycję *Dzieci Holokaustu mówią* (do tej pory wydano dwa tomy), ukazują się książki indywidualne – i to właśnie wśród nich znajduje się godna uwagi i dokładnej lektury publikacja Yehudy Nira. W przeważającej części powstają one współcześnie, ukazują więc dzieciństwo będące uporczywą walką o przetrwanie, o życie, z perspektywy kilkudziesięciu lat. Wymienię tu tytułem przykładu takie relacje, jak opowieści wybitnego historyka filozofii, Adama Sikory, jak opublikowane niedawno wspomnienia innego wybitnego uczonego, chemika, Zbigniewa Ryszarda Grabowskiego[2], czy wreszcie obszerny tom Henryka Schoenkera *Dotknięcie anioła*.

Przed kilku laty pewien dość renomowany literat, którego żydowskie dzieciństwo przypadło na czas Zagłady, potępił tych, którzy do pisania wspomnień przystąpili po wielu latach, po półwieczu lub nawet później. Ów zarozumiały, zadziwiająco pewny siebie i całkiem nieodpowiedzialny prozaik, który o tych sprawach pisał w swoich pierwszych książkach, uznał własną praktykę za obowiązującą, autorów, którzy powrócili do swych wczesnych doświadczeń późno, w zaawansowanym wieku, ocenił surowo, z trudno zrozumiałych i wysoce irracjonalnych powodów przedstawił pisanie po latach jako godne potępienia i niemoralne, bo przez

2/ Relacja Z.R. Grabowskiego, zatytułowana *W skorodowanym zwierciadle pamięci. Szkic autobiograficzny* ukazała się jako odbitka z „Kwartalnika Historii i Nauki i Techniki (2005 nr 2), a więc niewątpliwie w miniaturowym nakładzie i rozprowadzana jest poza obiegiem księgarskim. Ten świetny tekst uczonego zasługuje na lepszy los, czyli normalne wydanie.

tyle lat autorzy owi mieli zatajać swoje przeżycia, a więc postępować niewłaściwie. Nie popadnę z pewnością w przesadę, jeśli opinie tego literata w omawianej materii, przeżywającego zresztą długotrwały kryzys w swej nieźle zapowiadającej się kilkadziesiąt lat temu twórczości, określę nie tylko jako niemądre, ale po prostu aberracyjne. Książki o holokaustowym dzieciństwie pokazywanym z tak odległej perspektywy czasowej mają te walory, które z natury rzeczy musiały być nieobecne w relacjach natychmiastowych. Jednym z przykładów potwierdzających tę tezę jest właśnie książka Yehudy Nira o utraconym dzieciństwie. Patrzenie na lata przeżyte w getcie i po aryjskiej stronie z odległego punktu widzenia zapewnia dystans, pozwalający na uporządkowanie przeżyć i doświadczeń, umożliwia ujawnianie ich sensów, a także sprzyja temu, co nazwałbym problematyzowaniem sytuacji, wskazywaniem pewnych znaczeń ogólnych, czyli przyznaje eksponowane miejsce jakże cennej refleksji.

Yehuda Nir opowiada o swoich osobistych przeżyciach, książka jego nie jest jednak tylko opowieścią o tym, co przydarzyło się konkretnemu dziecku, któremu udało się ujść z Zagłady z życiem. Nie ma w niej w zasadzie rozważań ogólnych, nie ma bezpośrednich generalizacji, opowiada jednak ona o losach pewnego pokolenia, tego, jakie skazane zostało na śmierć w wieku, w którym nawet w najokrutniejszych okresach historii nieletnich nie mordowano, aczkolwiek w różnych czasach obchodzono się z nimi okrutnie. W opowieściach osób, które Holokaust przeżyły w wieku dziecięcym i im się powiodło, bo ocaleli, pewne wątki są wspólne. I tutaj właśnie ujawnia się swoista dialektyka tego, co indywidualne i tego, co powszechne. Z tych opowieści udałoby się sporządzić tekst, który stanowiłby jedną uogólnioną opowieść pod tytułem: żydowskie dziecko w czasie Zagłady, udałoby się, choć poszczególnych losów nie należy ujednolicać i sprowadzać do wszechogarniającego wspólnego mianownika. Nie należy ujednolicać w szczegółach i w konkretach, bo biografie układały się na różne sposoby, rozmaite też były punkty wyjścia, nie tylko w sensie przestrzennym, ale także społecznym. Z góry większą szansę na uratowanie miało dziecko wywodzące się z rodziny zamożnej, a jeśli nie zamożnej, to przynajmniej z inteligenckiej, która miała przyjaciół i znajomych po aryjskiej stronie, a więc jej ludzkie uniwersum nie ograniczało się do skazanego na wyniszczenie getta. Takiej, w której mówiło się po polsku, a więc ukrywające się dziecko nie miało kłopotów z językiem, nie musiało się go uczyć, jego mowa nie różniła się od wysławiania się środowiska, w którym przyszło mu się ukrywać.

Yehuda Nir opowiada o swojej rodzinie, mieszczańskiej, zamożnej, kulturalnej, opowiada o bliskich – tych, którzy przetrwali, i tych, którzy zginęli. Jego okupacyjne *itinerarium*, czy też – jak mówią niektórzy – trajektornia, przedstawia się następująco: Lwów – okolice Krakowa, konkretnie niewielka miejscowość Sworzowice – Warszawa, a potem przejściowa stacja w obozie w Pruszkowie, i w końcu – wywózka do Niemiec, w okolice Berlina, gdzie nastąpiło wyzwolenie przez Armię Czerwoną. Wiem, że używanie w tego rodzaju kontekście słowa „wyzwolenie" budzi u niektórych opór. Jednakże z perspektywy ówczesnej, przede wszystkim żydowskiej, ale przecież nie tylko żydowskiej, było to wyzwolenie, a kwestionowanie tego faktu o podstawowym znaczeniu równałoby się fałszowaniu historii (trzeba to sformułować dobitnie, nawet gdy się zna dalsze ciągi, do których piękne słowo „wyzwolenie" jakże często nie przylega). Jest to opowieść o różnych przypadkach, ale też o przedwczesnym dorastaniu chłopca, o jego dojrzewaniu w warunkach strasznych i niezwykłych, w których każde posunięcie, każdy ruch, wiąże się z czymś najważniejszym, bo w każdym momencie dnia i nocy gra toczy się o życie.

Nasuwa się tu pewna raczej osobliwa, perwersyjna wręcz analogia – z powieścią rozwojową (*Entwicklungsroman*). Z pozoru w obydwu przypadkach chodzi jeśli nie o to samo, to o zjawiska w pewien sposób zbliżone: o narrację o procesie dojrzewania, o przechodzeniu z dziecięctwa w wiek młodzieńczy – i w dorosłość. Powieść tego typu przedstawiała ów proces zwykle na szerokim tle społecznym i obyczajowym, opowiadano o oswajaniu się z normalnym światem, w którym obowiązują pewne stałe reguły, działają pewne zasady, istnieją ustabilizowane obyczaje. Opowiadania o dzieciństwie, które przypadło na czas pobytu w getcie i ukrywania się po aryjskiej stronie, także na swój sposób mówią o rozwoju, z tą wszakże podstawową różnicą, że pokazują, jak dziecko dochodzi do zrozumienia własnej sytuacji w świecie, w którym nie może być sobą, bo bycie sobą równałoby się zgodzie na wyrok śmierci, przedstawiają, jak ono przejmuje i pojmuje reguły gry, które przeczą dotychczasowym formom życia, by już nawet nie wspominać o tych wskazaniach, które obowiązują w zabawach. W pewnym sensie te opowieści o zagładowym dzieciństwie żydowskich dzieci znajdują się na antypodach tego, co było charakterystyczne dla powieści rozwojowej, przedstawiają bowiem proces dorastania do nie-bycia sobą. Oczywiście, rozmaicie to przebiegało w zależności od wieku danego dziecka, środowiska, z którego się wywodziło; ogólna prawidłowość była chyba taka: dziecko, jeśli walczyło o przetrwanie nie w bunkrze, nie w zamurowanej piwnicy, ale na powierzchni, wśród ludzi, musiało się uczyć właśnie nie-bycia sobą.

Podobnie do wielu autorów wspomnień, Nir pokazuje, jak dziecko wchodziło w świat, w którym musiało się ukrywać. I jeśli nie miało zostać skazane na śmierć, szybko winno pojąć, że wszystko jest inaczej niż było – i wszystko jest problemem, bo łączy się z najstraszniejszymi zagrożeniami; problem stanowi każdy nieznajomy człowiek, bo nie wiadomo, kim jest, jak się zachowa, co uczyni, jakie są jego zamiary; problemem jest wszelka zmiana miejsca; problemem jest choćby najbardziej niewinna choroba, bo lekarz może dojrzeć to, czego zauważyć nie powinien; problemem jest pójście do fryzjera. I tak dalej, i tak dalej… Główne zadanie, jakie stoi przed ukrywającym się dzieckiem po aryjskiej stronie, to zrozumienie, że musi się zachowywać jedynie w pewien tylko sposób, przynajmniej z początku daleki od spontaniczności, wyuczony, nabyty. Innymi słowy, że winien poddać się bezwzględnemu prawu mimikry, upodobnić się. Ale żeby tak się stało, musi zapanować nad tym, z czym dotychczas się nie stykał, choćby nauczyć się na pamięć podstawowych katolickich modlitw. I to jeszcze: nigdy nie wolno mu zapominać o tym, że się różni i że musi te różnice zacierać i ukrywać, że nie wolno mu opowiadać

o sobie, bo zawsze można wypowiedzieć zdanie, które stanie się autodemaskacją. I tu ujawnia się koszmar semickiego wyglądu, o którym Nir pisze przejmująco („zły wygląd" – „dobry wygląd" to przeciwstawienie obiegowe wśród ukrywających się). Dotyczy on wszystkich Żydów szukających ocalenia po aryjskiej stronie niezależnie od płci i wieku. Koszmar obrzezania obejmuje tylko mężczyzn i staje się powodem nieustannych stresów, zagrożeń, a wielokrotnie – zakończonych śmiercią wpadek. Pod tym względem różnicy między kilkuletnimi lub kilkunastoletnimi chłopcami a dorosłymi mężczyznami nie było.

Wydaje mi się, że w relacjach o holokaustowym dzieciństwie wątkiem szczególnym jest kształtowanie się swoistej inteligencji, która w czasach spokojnych nie miałaby szans na ujawnienie się w tej postaci. Polega ona między innymi na umiejętności natychmiastowego rozumienia sytuacji, w jakiej się znalazło ukrywające się dziecko, świadomości, że trzeba się do niej dostosować; polega – następnie – na szybkiej orientacji w tym, co się w danym momencie dzieje i na zdolności bezzwłocznego reagowania na wydarzenia; polega na zdobywaniu samodzielności i wchodzeniu w te role, które w normalnym świecie dla dzieci są niedostępne. A także łączy się z uformowaniem swojego rodzaju sprytu, który pozwala nie tylko na uchwyceniu zagrożeń, ale także na umiejętności momentalnej reakcji na nie. I samodzielność, i owa zdolność do natychmiastowego reagowania i podejmowania decyzji charakterystyczna jest przede wszystkim dla dzieci starszych, tych, które albo wcale nie są sterowane przez rodziców bądź opiekunów, albo są w niewielkim jedynie stopniu. We wspomnieniach Yehudy Nira znajdujemy znakomite przykłady tego zjawiska zwłaszcza w tej sekwencji, która opowiada o pobycie w Warszawie, kiedy autor-bohater ma już lat trzynaście – czternaście. On doskonale wie, i to niejako z wyprzedzeniem, co jest dla niego niebezpieczne nawet w najbardziej nieoczekiwanych i zaskakujących położeniach. I umie stosownie reagować. W relacjach o przeżyciach dzieci w czasie Zagłady pojawia się coś, co nazwałbym wątkiem pikarejskim; autorzy – w tym także Nir – podkreślają to, że nawet w najbardziej makabrycznych i najgroźniejszych sytuacjach mają tyle energii, inteligencji, a także – przynajmniej niekiedy – sprawności fizycznej, by wyjść cało z kolejnej opresji, która mogłaby się skończyć śmiercią[3].

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na dwie bardzo ważne sprawy. Pierwszą określiłbym jako problem tożsamości. Socjolog, Małgorzata Melchior, opublikowała ciekawie sproblematyzowaną i bogatą materiałowo książkę na temat poczucia tożsamości Żydów ukrywających się po aryjskiej stronie[4]. Badaczka wzięła pod uwagę jedynie relacje osób niekiedy bardzo młodych, ale już dorosłych, z założenia pominęła świadomość tożsamościową dzieci. Niewątpliwie kształtowała się ona inaczej, ale też na różne sposoby się ujawniała. Na podstawie lektury książki Nira, a także innych relacji o doświadczeniach dzieci (mogę się tu zresztą odwołać również do własnej pamięci), dochodzę do przekonania, że można to tak określić: była to tożsamość jednostki, która została napiętnowana i musi ukrywać swoje pochodzenie, a także zapomnieć o wszystkim, co się dotychczas działo w jej życiu. Granice między tym, co da się określić jako „ja rzeczywiste", a swojego rodzaju „ja udawanym" czy „ja wyuczonym", były płynne. W pewnych zresztą momentach, chyba nie rzadkich, owo „ja udawane" stawało się na pewien czas przynajmniej „ja rzeczywistym".

3/ Ze wspomnień o holokaustowym dzieciństwie postawa taka może najwyraźniej ujawnia się w tekstach Adama Sikory.

4/ M. Melchior *Zagłada a tożsamość*, IFiS, Warszawa 2004.

Druga sprawa, która zresztą od lat mnie fascynuje i zadziwia, to rola, jaką grają przypadki w losie ukrywających się Żydów, w tym także żydowskich dzieci. Los i przypadek to zjawiska, które nie zawsze dają się zharmonizować, przypadek bowiem może być emanacją losu, ale też jego zaprzeczeniem, uwalniającym od tego, co wydaje się nieuchronne. Nie będę rozwijał tej tak ważnej dla doświadczeń żydowskich z czasów Holokaustu kwestii, powiem tylko, że także w opowieści Yehudy Nira przypadki grają rolę ogromną. Wynika to z prostego faktu: rzeczywistość ukrywającego się Żyda była rzeczywistością nieprzewidywalną – także w wymiarze najmniejszym, niejako z dnia na dzień, w sferze przewidywalności znajdowała się jedynie śmierć nieustannie czyhająca, za każdą ścianą i za każdym rogiem. Przypadek często w tej opowieści przybiera kształt czegoś, co określiłbym jako sytuacyjny paradoks: od pewnego momentu bohater nasz, a także osoby mu najbliższe, matka i siostra, ukrywają się w Warszawie w środowisku niemieckim. Rodzina weszła do jaskini lwa – i w niej przetrwała. Owo wchodzenie polskich Żydów do jaskini lwa nie było zresztą zjawiskiem odosobnionym, wystarczy choćby przypomnieć autobiograficzną powieść Idy Fink *Podróż*.

Na koniec zwrócę uwagę na jedną z bardziej niezwykłych sekwencji we wspomnieniach Yehudy Nira, a mianowicie na opowieść o jego udziale w Powstaniu Warszawskim. Oczywiście insurekcja sierpniowa pojawia się w wielu relacjach Żydów, którzy ukrywali się w Warszawie, w tym także w utworach literackich (by wskazać choćby opowiadania Adolfa Rudnickiego). Tutaj mamy do czynienia z czymś niezwykłym, z opowieścią o uczestnictwie w Powstaniu czternastoletniego żydowskiego chłopca. Wątek żydowski w Powstaniu (w tym także ujawniających się w nim niekiedy pewnych antysemickich tendencji) powracał przy różnych okazjach. Tutaj jednak chyba po raz pierwszy pokazano Powstanie widziane oczyma tak nietypowego świadka, jakim był uczestniczący w nim żydowski czternastolatek. Relacja ta z pewnością zainteresuje historyków Powstania.

Piotr MITZNER

Dlaczego?

„Pytajcie, jaka była przyczyna,
pytajcie ojców, dlaczego?"
Aleksander Galicz, *Pytajcie, chłopcy*
(przekład Marii Trzcińskiej)

– Jak mogliście pisać takie rzeczy? Czy wierzyliście w te brednie? Dlaczego popsuliście sobie biografie? Tak pytam moich rodziców, a oni milczą, bo już nie żyją. Czytam więc i zestawiam to, co na temat swojego udziału w stalinizmie mają do powiedzenia inni, próbuję nie oceniać, a nawet nie weryfikować prawdziwości wyznań.

Interesują mnie przede wszystkim wypowiedzi pisarzy, ich oceny i autooceny. Odwołuję się do słów oraz przypadków ludzi teatru, muzyków wtedy, gdy znajduję tam argumenty, których brakuje w tekstach wychodzących ze środowiska literackiego.

Ton wielu wypowiedzi, dotyczących lat „błędów i wypaczeń" bliski jest słowom pieśni masowej, których Aleksander Zinowjew użył w tytule swojej książki: *Młodości naszej wzlot*. Po pierwsze, spotykamy się z usprawiedliwieniem swoich czynów właśnie ze względu na młody wiek, po drugie, z idealizacją klimatu okresu własnego dorastania oraz lekceważeniem zarówno doświadczonego jak wyrządzonego zła.

W 1945 w podziemnej (antylubelskiej) „Polsce Niezawisłej" Henryk Józewski pisał o „instynkcie życia", który niewątpliwie wielu ocalonych pchnie do współpracy z komunizmem. Rozumiał ten akces, choć go nie popierał, sam uparcie idąc za „instynktem moralnym"[1].

Młodość ma swoje prawa, musi się wyszumieć, chce oddychać radością istnienia i odważnie iść naprzód. Zwłaszcza wtedy, gdy przez pewien czas była stłumiona, przymuszona do wstrzemięźliwości, jak właśnie w latach okupacji. Tak chyba

1/ [H. Józewski] *Instynkt życia i instynkt moralny*, „Polska Niezawisła" 2 VII 1945.

można streścić pogląd Tadeusza Konwickiego[2]. Oto nadeszło wyzwolenie woli życia – przeciw śmierci. Jeśli nie zawsze był entuzjazm, to często „ufność rekonwalescenta"[3], a na pewno odprężenie, gdyż jak mówi Jacek Trznadel „napięcia wymagające odwagi nie mogą trwać w nieskończoność"[4]. Tak samo jak rozpacz.

Na dnie rozpaczy czekały nihilizm i cynizm. Jerzy Szacki jako przykładowe teksty, w których przeglądają się te zagrożenia, przywołuje *Bitwę na równinie Sedegemoor* Jarosława Iwaszkiewicza i *Przed końcem świata*, esej Jana Kotta o Tacycie. Co jednak warto podkreślić, oba powstały w Warszawie za okupacji niemieckiej, a więc „wszystko wydawało się rozbite i umarłe"[5] jeszcze zanim zburzono stolicę i zanim na jej gruzach pojawili się krasnoarmiejcy.

Ucieczką od rozpaczy można tłumaczyć opisaną przez Jacka Łukasiewicza[6] przemianę Wisławy Szymborskiej – z płaczki lejącej łzy w poetkę nadziei, świetlanej przyszłości, kochającą ludzkość. Optymizm nie był tak zupełnie bezpodstawny, stwierdzają pytani o to pisarze. Już było lepiej. Lepiej niż za okupacji. Skończyły się łapanki i egzekucje, nie dymiły krematoria. W szkołach i urzędach mówiono po polsku, powiewały biało-czerwone flagi i grano Chopina. W 1945 obchodzono rocznicę powstania warszawskiego, a w czasie Bożego Narodzenia w Urzędzie Rady Ministrów Jakub Berman śpiewał kolędy.

„Chciało się przewidywać tylko rzeczy dobre"[7] – mówiła Helena Boguszewska. Zaczęła się wielka budowa, a poetyka jej opisu (w każdym razie do czasu przyjęcia socrealizmu) mieściła się w przedwojennych standardach. Bardzo pouczające pod tym względem jest porównanie *Sztafety*. *Książki o polskim pochodzie gospodarczym* Melchiora Wańkowicza z powojennymi publikacjami propagandowymi.

Wiele wskazywało na to, że jest lepiej niż przed wojną. Chłopi dostali ziemię. Obiecywano wolny dostęp do szkół, elektryfikację. Koniec z niesprawiedliwością społeczną, z bezrobociem, analfabetyzmem i antysemityzmem. Książki zaczęły ukazywać się w gigantycznych nakładach. Odwoływano się do tak zwanych „tradycji postępowych", manipulując słowami Mickiewicza, Słowackiego, pozytywistów, Żeromskiego.

Przyjęcie Nowej Wiary ułatwiał krytycyzm wobec rządów przedwrześniowych, a więc też tego, co z mentalności sanacyjnej lub endeckiej pozostało w umysłach,

2/ St. Nowicki [St. Bereś] *Pół wieku czyśćca. Rozmowy z Tadeuszem Konwickim*, wyd. III, Warszawa 1990, s. 69-114.

3/ M. Jastrun *Z pamiętnika pisarza*, w: *Rachunek pamięci*, książka zbiorowa pod red. W. Bieńkowskiego, H. Boguszewskiej, P. Jasienicy, J. Kornackiego, s. 39. Odbitka korektorska w Archiwum „Kultury" w Maisons-Laffitte, s. 126.

4/ J. Trznadel *Hańba domowa*, wyd. nowe rozszerz., Warszawa 1996, s. 36.

5/ J. Szacki *Wokół polskiej „zdrady klerków"*, w: tenże *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice*, Warszawa 1991, s. 411.

6/ J. Łukasiewicz *Wiersz wewnątrz gazety*, „Teksty Drugie" 1991 nr 4.

7/ H. Boguszewska *Rozmowy krakowskie*, w: *Rachunek pamięci*…, s. 39.

zarówno w kraju, jak i na emigracji. W 1945 roku, jeszcze przed zakończeniem wojny w Krakowie podczas dyskusji w Klubie Młodych Czesław Miłosz bronił Gałczyńskiego (nieobecnego w Polsce) przed atakiem Adama Włodka, bronił, dość karkołomnie dowodząc, że autor *Skumbrii w tomacie* był pisarzem walczącym z „faszystowsko-sanacyjną rzeczywistością". Niestety, argumenty Włodka były mocniejsze niż dobra wola Miłosza. Mówił bowiem, w imię jakiej ideologii Gałczyński atakował system pomajowy i do czego wzywał[8].

Krytycyzm wobec przedwojennych polskich etosów, przyprawiony przekorą wieku dorastania ważny był w kształtowaniu pokolenia zetempowców. To on określa światopogląd podmiotu w *Głosie w dyskusji o młodzieży* Andrzeja Bursy z 1954 roku. Przeciw drobnomieszczańskim korzeniom buntuje się naiwny młodzieniec. Ale w imię czego? W jego marzeniach nakładają się refleksy wzorców literatury socrealistycznej i opowieści awanturniczo-podróżniczych. To niesłychanie ważna diagnoza. Potwierdza ją też Andrzej Kijowski, gdy widzi zaangażowanie w stalinizm również w kategoriach naiwnej romantycznej przygody[9].

Rzecz jasna, nie wszyscy młodzi przejawiali entuzjazm. Wielu rówieśników Konwickiego i Szymborskiej nie przyjęło do wiadomości ani końca wojny, ani rozkazu o rozwiązaniu Armii Krajowej. Tkwili w podziemiu – zdradzeni i zrozpaczeni. Wśród tych, którzy ujawnili się i poszli na studia, budzili lęk (jak wspomina Trznadel) i wyrzuty sumienia.

Młodość potrzebuje także bodźca, jaki daje walka pokoleń. Stalinowcy socjotechnicy wykorzystywali to zręcznie w akcji propagandowej. Wróg klasowy miał zawsze oblicze starego, złego dziada i dopiero po pewnym czasie pojawiły się postaci „bikiniarza" i „kociaka" (też w zasadzie nie pierwszej młodości).

Umiejętnie podsycano i maskowano rozgoryczenie (nawet rozpacz), pretensje do starszych i starych, oskarżając ich o wszystko: o to, że doprowadzili do upadku Rzeczpospolitej i kultury europejskiej. Mówią o tym Woroszylski i Trznadel.

Młodzież świata była postępowa. A jednak tkwiło w tym zagrożenie dla hierarchicznego systemu stalinowskiego. Dlatego młodsi, wchodzący do literatury kilka lat po wojnie, ostrzejsi i bardziej zapalczywi, musieli zostać skarceni, jak Wiktor Woroszylski.

Następujące po sobie fale pokoleniowe, szczególnie chyba w literaturze, były mocno zintegrowane, co ułatwiało wejście w ramy systemu. Witold Wirpsza nazywał to instynktem stadnym. Inni – „potrzebą uczestnictwa".

Stado wierzyło, że ma wpływ na Historię, że władza leży na ulicy, stado tworzyło elitę społeczeństwa, która będzie tę rzeczywistość ulepszać, ulepszać, ulepszać. Ta elita to Partia. Rzecz jasna, ona też popełnia błędy, ale skoro jest w niej – tak sądził Woroszylski – tylu szlachetnych towarzyszy, wszystko da się naprawić. Podobny był stosunek do doktryny socrealizmu, bowiem „zastrzeżenia nie dotyczą głównych zasad"[10].

8/ A. Włodek *O nowy światopogląd literacko-społeczny*, „Walka", dodatek do „Dziennika Polskiego" 1945 nr 6 (4 IV) i tenże *Atak i obrona. Polemika z Czesławem Miłoszem*, „Walka" 1945 nr 8 (19 IV).

9/ A. Kijowski *Dziesięć lat życia*, w: *Rachunek pamięci*, s. 147.

Trzeba wierzyć. „Wierzyłem" – tak mówią. Już Miłosz w *Zniewolonym umyśle* pisał, że system stalinowski zaspokajał potrzeby metafizyczne, choć zaspokojenie to z natury swej metafizyczne nie było. O komunizmie (lub marksizmie) jako o Nowej Wierze czy religii wspomina też autor *Ocalenia* we wcześniejszym tekście, kreśląc obraz świata zjednoczonego w szczególnej liturgii[11]. Andrzejewski po latach odnajdywał struktury modlitewne nawet w swoich ówczesnych tekstach. Jak krucha była nowa „religijność", pisał Andrzej Mandalian w odwilżowym poemacie *Czarny wiatr*:

> Święte mity, święte litanie,
> Święte mury marnych iluzji –
> tylko jedno naiwne pytanie
> wystarczyło, by legły w gruzy[12]

Niewiele natomiast znajdziemy głębszych świadectw konwersji z chrześcijaństwa do marksizmu. Tylko Maria Janion wspomina, jak w warunkach wojny runęła jej wiara, w opuszczonym miejscu po pewnym czasie zagnieździł się socjalizm.

Lecz to nie tylko wojna kazała inteligentom porzucać tradycję religijną. Pracowały na to przynajmniej dwa pokolenia sceptyków. Specyficzny warszawski sceptycyzm kawiarniany paradoksalnie stanowił dobrą podstawę dla Nowej Wiary. Dlaczego? Czesław Miłosz w liście otwartym do Antoniego Słonimskiego pisał: „Myślę, że nie najmniejszym powodem twego nawrócenia się na ortodoksję był strach przed własną sklerozą i własną pustką; znów masz teraz zapas gotowych, danych ci frazesów, które będziesz powtarzać"[13].

Teraz sceptycyzmem zabawiano się po kryjomu. Przyszedł czas wiary w to, że raj jest blisko, że światłość nadchodzi. Oczywiście, ze Wschodu, bo Zachód pogrążył się w upadku, oto nadszedł przewidywany od dawna jego zmierzch. Rysował się obraz świata podzielonego: są tylko dwie siły – komunizm i faszyzm (czyli schyłkowy kapitalizm) i ten pierwszy musi zwyciężyć. Takie jest obiektywne prawo Historii. Utrata wiary w Europę następowała szybko, wraz z rozwojem wypadków wojennych: od klęski Francji w 1940 roku do konferencji w Jałcie. To Zachód, jak uważał Zbigniew Kubikowski, w pewnym sensie (nie słowami, ale mową faktów politycznych) namawiał Polaków do zdrady.

Wyznawcy Nowej Wiary mimo to nadal czerpali z tradycji francuskiej, bardziej umiarkowani sięgali do encyklopedystów, radykałowie – do czasów wywyż-

10/ Tamże, s. 149.

11/ Cz. Miłosz *Wielkie pokuszenie. Dramat intelektualistów w krajach demokracji ludowej*, pierwodruk francuski 1951, polski, w przekładzie A. Machowskiej, w: „Archiwum Emigracji" 2001 nr 4.

12/ A. Mandalian *Czarny wiatr*, Warszawa 1957, s. 33. Z części XVI (*Samokrytyka z roku 1955*).

13/ Cz. Miłosz *Do Antoniego Słonimskiego*, „Kultura" 1951 nr 12.

szenia gilotyny. Ich ekstremizm szukał uzasadnień w tradycji europejskiej. O fascynacji terrorem rewolucyjnym wspomina Witold Wirpsza, Trznadel nazywa ten stan „amokiem".

Z rewolucjonizmem wiąże się też zjawisko określone przez kogoś jako „moda na fanatyzm", a więc oddanie się jednej prostej idei, czyli według Mrożka „monomania"[14]. W jego przypadku była to ucieczka przed narodowym katolicyzmem[15]. Nowa Wiara dawała możliwość a nawet narzucała obowiązek złożenia ofiary ze swego indywiduum.

Proces ten zaczął się już w czasie wojny, a uzasadnienia mogły mieć odmienne wektory polityczne, choć tę samą moc. Zdarzały się apostazje łagodne i gwałtowne, jak przejście Jana Kotta od personalizmu do internacjonalizmu.

Wreszcie pojawiła się szansa wyzwolenia od inteligenckich kompleksów i to w patetycznej, romantycznej oprawie „całopalenia na chwałę ludzkości"[16]. W tej próbie ognia nie było wielkiego ryzyka, ideolodzy i towarzysze z bezpieczeństwa zapewniali, że jeśli poddać się jej dobrowolnie, to na dnie własnych zgliszcz znajdziemy „gwiaździsty dyjament". Popioły się uprzątnie, ale ogień musi pozostać, ogień podtrzymujący „gorliwość i zapał". W tych dwóch słowach była wielka pokusa dla młodych idealistów.

Czekała ich walka, permanentna: jak nie z dywersantem, to ze stonką. Nadarzyła się okazja wypróbowania swoich sił, odwagi, wyjścia z kolejnego kompleksu – tym razem „młodszych braci", czyli tych, którym starsi podczas wojny co najwyżej dawali broń do czyszczenia.

Wojsko potrzebuje dowódców, ludzi doświadczonych, a więc jednak starszych i w tym aspekcie należało nie myśleć o walce pokoleń, tylko szukać „nauczyciela i mistrza". Właściwie Boga.

> niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
> niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
> niech oddzieli światło od ciemności[17]

Odwilżowe skargi: „oszukano nas", to był płacz ludzi, którzy uwierzyli i się zawiedli, bo zamiast odpowiedzi na zasadnicze pytania, dostali dyrektywy.

14/ S. Mrożek *Rozmowa*, „Dialog" 1981 nr 2.

15/ „Gdzieś od 15, 16 roku życia byłem dobrym materiałem na narodowego socjalistę. Czytać uczyłem się na „Tygodniku Katolickim" i kalendarzach oo jezuitów. Jeżeli później stałem się czołowym bolszewikiem «Dziennika Polskiego», to tylko na podstawie ewolucji intelektualnej. Ja swoje przekonania dosłownie skonstruowałem pracą intelektu i protestu zdrowego rozsądku" (S. Mrożek do Z. Mitznera, Kraków 1 XI 1954, w: *Rozterki humorysty. Fragmenty listów Sławomira Mrożka do Zbigniewa Mitznera*…, Program teatralny do *Policji*, Teatr Współczesny, Szczecin 1985).

16/ Cz. Miłosz *Zniewolony umysł*, Kraków 1989, s. 22.

17/ T. Różewicz *Ocalony*, w: tenże *Poezje zebrane*, Wrocław 1971, s. 20. Wiersz z tomu *Niepokój* (1947).

Młodzi pisarze, nawet bardzo radykalni, szukali też mistrzów zgodnie z tradycją cechową, oglądali się na kolegów, ukształtowanych jeszcze przed wojną. Zarówno Trznadel, jak i Zbigniew Herbert stwierdzają, że to właśnie ci, bardziej doświadczeni dawali zły przykład debiutantom.

Starsi prozelici niewątpliwie czuli się lepiej i pewniej w towarzystwie młodych, liczyli na to, że oni „znajdą klucz do współczesności"[18]. Czasami, oczywiście wyczuwali i ze strony debiutantów-aktywistów zagrożenie, a konkurencja zmuszała ich do zwiększania wydajności i gorliwości. Zwłaszcza, gdy zależało im na pierwszych pozycjach. Miłosz pisze, że takie ambicje wpływały na decyzje Andrzejewskiego. Należy sądzić jednak, że wśród pisarzy nie tylko autor *Ładu serca* był dotknięty tą chorobą.

Ale analogie wojskowe, czy cechowe nie we wszystkich przypadkach trafnie charakteryzują ówczesną sytuację w życiu literackim. Dodać trzeba interesowność i małostkowość, mieszankę pychy i poniżenia – wszystko, co stanowi ciemną stronę kariery literackiej.

Potrzeba autorytetu splotła się z zachwytem dla potęgi i rozmachu – tak zrealizowane zostały zamierzenia sowieckiej propagandy. Nie tylko Broniewski już przed wojną uległ urokom wielkich pieców Magnitogorska. Te potrzeby zbiegały się po wojnie z tęsknotą do nowej literatury, silnej i zdrowej, nie oglądającej się na zdegenerowaną twórczość Zachodu. Co ciekawe, była to opinia własna polskich intelektualistów, nie przeszczepiona ze Związku Radzieckiego. Wystarczyła, jak twierdzi Miłosz, konfrontacja egzystencjalizmu, psychologizmu czy abstrakcjonizmu z doświadczeniem wojennym mieszkańca Europy Wschodniej, by paryskie mody okazały się właśnie tylko modami.

Wzrósł apetyt na zdrową żywność i wydawało się, że socrealizm ją wyprodukuje. Nawet termin był dość obiecujący: „socjalizm", „realizm" – takich słów zwykł używać polskich intelektualista bez wstrętu a nawet ze smakiem. Zwłaszcza że po mękach rozpaczy i zwątpienia socrealizm dla niektórych był złudzeniem „afirmacji rzeczywistości"[19].

Wizja nowej literatury opierała się przy tym na tradycyjnej siatce pojęć. Po upadku powstania warszawskiego dla wielu stało się jasne, że paradygmat romantyczny poniósł klęskę, a skoro tak, to przyszedł czas na pozytywizm. Tak widzi to Maria Janion w rozmowie z Trznadlem. Podobnie pisał wówczas, w 1945 roku Miłosz:

> Czy nie warto zrewidować od podstaw naszego kultu dla romantyków i wreszcie przygwoździć tę romantyczną koncepcję życia, która z romantyków XX wieku uczyniła sztab intelektualny Mussoliniego i Hitlera. […] Przed nami stoi zadanie wskrzeszenia pozytywizmu – zadanie, którego wagi nie da się dość silnie przedstawić.[20]

18/ F. Bieńkowska *Rekrutacja*, w: *Rachunek pamięci*…, s. 15.

19/ A. Kijowski, *Dziesięć lat życia*…, s. 149.

20/ Cz. Miłosz *Przejażdżki literackie. Resztki i początki*, Dziennik Polski" 1945 nr 43 (18 III).

Można powiedzieć, że nie widziano wyjścia z sekwencji mód narzuconej przez historię literatury i idei. Prócz tego do dyspozycji był marksizm, reklamowany jako skuteczna odtrutka na irracjonalizm, z której skorzystał (o czym sam mówi) Tadeusz Konwicki.

Nowa wiara nie tylko znosiła stary irracjonalizm (podsuwając nowy), ale obiecywała „świat uporządkowany”[21], wyższy sens, który będzie można nadać ludzkiemu mrowisku (Miłosz), albo reinterpretację całego świata[22]. Nawet zbudowanie na gruzach całkiem nowego świata. Według dawnych recept.

Miały być szklane domy, powstał „betonowy nowy dom”. Mentalność stwórcy lepszego świata, dynamikę jej rozwoju doskonale zapisał Hłasko w *Namiętnościach*:

> Chodziłem po tych brudnych uliczkach i myślałem o tym, jak to miasto będzie wyglądać za lat dwadzieścia. Stawiałem domy, wytyczałem ulice; budowałem stadiony, parki, szkoły, muzea i szalety. Burzyłem kościoły, rozwalałem knajpy, budowałem obozy pracy dla pijaków.[23]

Umysły mniej naiwne mogły założyć, że chodzi tylko o przekształcenie, naprawę świata w imię harmonii i szczęścia. A przede wszystkim pokoju. Pod zawałami setek wierszy, przemówień, artykułów poświęconych „walce o pokój”, giną uzasadnienia. Tym cenniejsza jest wypowiedź Iwaszkiewicza, z lat siedemdziesiątych, kiedy już dawno miał za sobą udział w Komitetach i kongresach obrońców pokoju. Powiedział: „jest to jedna ze spraw, dla której poszedłbym z samym diabłem”[24].

Nie wystarczyła idea, potrzebny był wódz. Kult jednostki ma swoje oczywiste korzenie w kulcie bohaterów narodowych, w swoich formach jest w gruncie rzeczy dziewiętnastowieczny. Podobnie jak kult ludu. W czołówce polskich socrealistów nie było dzieci proletariuszy, byli młodzi inteligenci; dano im szansę przełamania izolacji, zbratania z parobkiem lub zbliżenia do źródeł pracy, o której w młodości czytali u Brzozowskiego. Wreszcie mogli „być w masie”, znaleźć wspólny język z robotnikiem i chłopem, wprawdzie nie wyrafinowany, ale pozornie naukowy i obiektywny.

Miłosz widział jeszcze jeden aspekt tego zbratania. Była to lojalność, poczucie solidarności z narodem – zbiór zasad wyniesionych z okupacji niemieckiej, który w okresie stalinowskim bronił przed pokusą emigracji[25].

Tak, czy inaczej pisarz stanął wobec zbiorowości. Upojony tym, rzecz jasna nie wiedział albo nie chciał wiedzieć, że masówki spotkań autorskich to imprezy organizowane i precyzyjnie sterowane. No, może i sterowane, lecz z uczuciem, bo przecież, jak mówi Jacek Bocheński, panowało przekonanie, że komunizm kocha literaturę. Nawet wodzowie znajdują czas, by pochylić się nad książką i nad pisarzem, jak na fotografii z Kongresu Zjednoczeniowego: u stóp monumentalnej trybuny zbici w gromadkę literaci a z góry uśmiecha się do nich sam Bierut. Bywały i bliższe spotkania z władzą, na tym samym poziomie. One zaspokajały snobizmy i potrzebę dowartościowania, bo w Polsce międzywojennej takich relacji raczej nie praktykowano. Mając kontakt z masami i z dowództwem, pisarz mógł odnieść wrażenie, że dotyka najistotniejszych miejsc świata. Dochodziła jeszcze zwykła chęć „otarcia się” o wyższe sfery, nawet gdy ich wyższość była mocno podejrzana. „Więc pan nie lubi otrzeć się o ministra?”[26] – pytała Zofia Nałkowska Pawła Hertza na jakimś, tuż powojennym przyjęciu.

Niektórzy z pisarzy liczyli na to, że rezydując blisko centrali posiądą ważne informacje – i te dotyczące wielkiej polityki i wewnętrznych rozgrywek. Były to złudne nadzieje, bo prócz kilku wybranych, inżynierom dusz nie powierzano tajemnic strategicznych.

Później będą skarżyli się właśnie na brak informacji, powtarzając: „nie wiedzieliśmy”. Zbigniew Kubikowski w rozmowie z Trznadlem zwrócił uwagę na niesłychanie ważną kwestię. Otóż, przed wojną prawdziwa wiedza o ZSRR, aczkolwiek dostępna w polskich publikacjach, nie docierała do „postępowej” inteligencji, ponieważ pochodziła z prawicy. Mało tego, kult pierwszego kraju robotników i chłopów, uprawiany niejako na przekór sanacji był szpicą stalinizmu.

W czasie wojny nie wszyscy chcieli uwierzyć niemieckie rewelacje z Katynia, uważając je za kolejny wytwór goebbelsowskiej propagandy. Od 1945 sytuacja wyglądała jeszcze inaczej. Do pisarzy docierały strzępy prawdy o terrorze, uważali go jednak za konieczny, natomiast dla niewątpliwych zbrodni, ich wiara szukała usprawiedliwień. Wiktor Woroszylski przyznawał później: tak wiedzieliśmy o prześladowaniu niewinnych, ale sądziliśmy, że oni będą się w stanie obronić.

Inni w ogóle zatykali uszy, by nie utracić z trudem zdobytej wiary. Przychodziło to im tym łatwiej, że praktycznie żyli w społecznej izolacji, co tak dobitnie przedstawił Marek Hłasko w *Pięknych dwudziestoletnich*.

„Nie wiedzieliśmy”. Ten argument w najprostszy sposób zbija Sławomir Mrożek. Jego zdaniem jest to po prostu usprawiedliwienie niegodne pisarza, którego profesja obliguje do tego, by był dobrze poinformowany. Jerzy Szacki uważa, że nie można mówić o całkowitej niewiedzy: „każdy coś wiedział, bo wiedzieć musiał. […] Rzecz nie w nieznajomości faktów, choć była ona istotnie spora, lecz w użytku, jaki się robiło z posiadanej wiedzy”[27].

21/ J. Andrzejewski, w: J. Trznadel *Hańba domowa*…, s. 152.

22/ Jan Garewicz w rozmowie z Magdaleną Bajer, w: M. Bajer *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005, s. 59.

23/ M. Hłasko *Utwory wybrane*, t. 1,Warszawa 1989, s. 322.

24/ *Pełnia życia. Rozmowę z Jarosławem Iwaszkiewiczem przeprowadzili M. Podkowiński i L. Wieluński*, „Perspektywy” 1974 nr 7.

25/ Cz. Miłosz *Wielkie pokuszenie*… Pisał też na ten temat Paweł Hertz w artykule *Wspomnienie z domu umarłych*, „Przegląd Kulturalny” 1956 nr 72.

26/ *Sposób życia. Z Pawłem Hertzem rozmawia Barbara N. Łopieńska*, Warszawa 1997, s. 78.

27/ J. Szacki *Wokół polskiej „zdrady klerków”*…, s. 412.

Między niewiedzą i strachem zachodzi sprzężenie zwrotne. „Bałem się" – tak tłumaczył swoją ówczesną postawę Jan Kott. I właściwie tylko on. Widocznie do strachu trudniej przyznać się niż do głupoty. Z czego wyrastał lęk? Na pewno ze świadomych i podświadomych obsesji okupacyjnych. W tym sensie można też rozumieć przykład przywołany przez Miłosza: „wyciągnął z kieszeni legitymację partii komunistycznej i powiedział do mnie: «Mam już dość strachu przed deportacją. Koniec z tym»"[28].

Aleksander Wat próbował zdemitologizować strach lat powojennych, gdy pisał, że w Polsce zaprowadzono stalinizm w złagodzonej jednak postaci, że był to system policyjny, ale nie demoniczny. To prawda, że żadnego z pisarzy, którzy popadli w niełaskę, nie skazano na śmierć, ale zagrożenie było realne. Sam Wat przytacza przecież słowa profesora Iwana Iwanowicza Anisimowa, specjalisty od humanizmu i realizmu, wygłoszone na IV Zjeździe ZZLP w Szczecinie w 1949: „A kto nie pójdzie z nami, będzie unicestwiony, a imię jego zostanie wykreślone z książek i pamięci na zawsze"[29].

Strach na wyrost nie jest mniejszy od strachu wynikającego z realnej oceny realnego zagrożenia.

Nie zawsze był to zresztą lęk o własną skórę, czasem o najbliższych. Zygmunt Mycielski opisuje przypadek Tadeusza Bairda, który twierdził, że poszedł na współpracę (artystyczną) tylko dlatego, by wyciągnąć z więzienia ojca skazanego na śmierć. Ile było takich przypadków – nie wiemy.

Tak jak nie zawsze potrafimy ustalić, gdzie się kończył strach, a zaczynała zwykła zapobiegliwość o sprawy bytowe. Z tej perspektywy akces pisarzy ma wiele odcieni. Jest w nim, jak to uogólniał Wat, żądza „powodzenia, sławy, życia ułatwionego"[30] albo koniunkturalizm, albo oportunizm wynikający z fatalizmu, z przekonania, że to jest wiecznotrwałe, więc należy się jakoś urządzić, zabezpieczyć byt sobie i rodzinie. Chyba właśnie przekonanie, że z tej klatki nie ma wyjścia, a i wybieg może zostać zlikwidowany, trafiało najgłębiej i paraliżowało ewentualne próby oporu. Ponieważ tego typu argumenty nie mieściły się to w programie oficjalnej propagandy, stosowano inne metody. Ojciec mój wspominał, jak Jerzy Borejsza w prywatnych rozmowach rzucał od niechcenia: „Ta zabawa w wolną Polskę jest tylko na dziesięć lat, potem będzie siedemnasta republika". Trzeba było się z tą myślą oswoić, nauczyć się z nią zasypiać i wstawać do pracy (dla Polski), przywyknąć. Przyzwyczajenie, jak pisał w 1956 Jastrun, sprawiało, że na co dzień totalitaryzm stawał się znośny.

Często chodziło o przetrwanie, nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz narodowym, kulturowym, o to, co wiele lat później nazywano „zachowaniem substancji". Służyć temu miała, opisana przez Miłosza strategia „ketmanu". Jej podejrzane moralnie aspekty opisał Aleksander Wat, zastanawiał się między innymi nad procederem lektur zakazanych, który sprawił, że gdy nastąpiła odwilż doktrynerzy okazali się znakomicie oczytani w tekstach oficjalnie potępionych. W pewnych środowiskach zabawiano się nawet dowcipkowaniem na temat doktryny i systemu, o czym zapewne odpowiednie organy wiedziały, ale traktowały zachowania te z pobłażliwością.

Czy rzeczywiście, jak chce Wat, życie pisarzy drukowanych wówczas i nagradzanych było „życiem ułatwionym"? Miłosz w pierwszych tekstach opublikowanych po ucieczce, w 1951 i w *Zniewolonym umyśle* też wyraźnie pisze, że literatom powodziło się dość dobrze. Inni (na przykład Bocheński) mówią raczej o spartańskim życiu pisarzy. To wszystko wymaga jeszcze badań. Zapewne, literaci żyli na niższym poziomie niż elita władzy, ale na pewno o wiele dostatniej niż opisywana przez nich klasa przodująca, czyli robotnicy. Zresztą jedni pisarze byli opłacani lepiej, inni – gorzej. Maria Dąbrowska notuje w dzienniku, że honorarium ze wznowienia *Nocy i dni* da jej rok spokojnej egzystencji.

Chciałem podzielić argumenty wypreparowane z pisarskich wyznań na samousprawiedliwienia, których jak sądzę warto wysłuchać i oskarżenia (siebie lub innych). Trudno jednak zdecydować zakwalifikować do jednej z tych kategorii wspomniane już: niewiedzę, strach, oportunizm.

Przejdźmy do oskarżeń. Julian Stryjkowski swoje zaangażowanie przypisywał głupocie, Jacek Bocheński – „zahipnotyzowaniu", które jest chyba odmianą „ukąszenia heglowskiego". Formuła Miłosza sprowokowała po latach dwie istotne riposty. Herling-Grudziński stwierdzał, że nie ukąszenie było przyczyną przyjęcia sowieckich standardów, lecz „strach, głupota i znieprawienie"[31], a Zbigniew Herbert z irytacją mówił: „kąsał Berman, kąsał Sokorski, kąsał Kroński… Oni kąsali – nie Hegel"[32].

W innym miejscu Herbert określa postawy kolegów w okresie stalinowskim jako przejaw swego rodzaju masochizmu. Adam Ważyk, który w 1956 roku widział siebie z lat stalinowskich jako opętanego przez demony[33], później w prywatnej rozmowie z Trznadlem miał postawić zwięzłą autodiagnozę: „zwariowałem", co także spotkało się z szyderstwem Herberta: można zwariować z miłości do kobiety, ale z miłości do totalitarnego systemu politycznego?

Okazuje się, że można. Nawet związać się z nim świadomie i dobrowolnie. W rozmowie z samym sobą mówi o tym Mrożek (zapewne przeceniając własne winy): „– Dlaczego pan był zwolennikiem idei totalitarnej? – Bo chciałem"[34]. Andrzej Drawicz pisał o swoim pokoleniu, najmłodszych janczarów, gotowych do po-

28/ Cz. Miłosz *Wielkie pokuszenie*…

29/ Cyt. za: A. Wat *Klucz i hak*, w: tenże *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*, oprac. K. Rutkowski, Londyn 1985, s. 22.

30/ Tamże.

31/ Herling-Grudziński *Dziennik pisany nocą 1973-1979*, Warszawa 1990, s. 192.

32/ J. Trznadel *Hańba domowa*, s. 288.

33/ A. Ważyk *Co to było?*, w: *Rachunek pamięci…*, s. 296.

34/ S. Mrożek *Rozmowa*…

pełniania najgorszych czynów[35], a Kazimierz Dejmek w wywiadzie udzielonym Wiktorowi Woroszylskiemu, w maju 1980 roku mówił: „byłem faszystą. No, stalinowcem, jak wolisz, chodzi o pewien gatunek świadomości, myślenia o świecie lub odmowy myślenia”[36].

Tak radykalnych spowiedzi mamy niewiele. Odwilż trwała za krótko. Poza tym styl myślenia i życia nie skłaniał do oglądania się wstecz – ani na wojenne przewagi i klęski, ani na późniejsze porażki i zdrady.

Także sama zasada samokrytyki wydawała się skompromitowana i bezużyteczna. A nawet zbyt łatwa – wobec odczuwanej przez niektórych niewyrażalności własnej winy, czy z innych powodów. Bohater *Zenitu i nadiru*, niewydanej powieści rozrachunkowej mojego ojca, idąc w tłumie stwierdzał, że

> byłoby zarozumialstwem wobec tych ludzi, którzy cierpieli lata całe i cierpią nadal [rzecz napisana pod koniec 1956 i na początku 1957], gdyby się zaczął przed nimi tłumaczyć. On w pewnym sensie pomnażał ich udrękę. Nie miał odwagi stawać przed nimi ze swoim rozdarciem, ze swoją troską o własną twarz, o sumienie, o swoją sprawę.

Dla takich ludzi rozrachunek nie był i nie mógł być aktem jednorazowym, oczyszczającym. Wielu z nich boryka się z poczuciem winy do dziś. Tyle tylko, że nie biczują się publicznie.

Podczas antystalinowskiego przełomu powstało jednak kilka tekstów ekspiacyjnych, ale nie zostały opublikowane[37]. Inne głosy samokrytyki pozostają ukryte w zapomnianych tekstach takich jak na przykład *Nowe szaty królewskie* Bohdana Czeszki[38].

Później obraz stawał się coraz mniej wyraźny, szczegóły się zacierały, słowa spowiedzi brzmiały niewyraźnie, jak wyznania Andrzejewskiego w czasie przygotowywania Listu 34, zanotowane przez Zygmunta Mycielskiego: „Oni są jak dzieci, to wszystko tylko próżność, w oczach narodu chcą się postawić, bo im wstyd, wszystko, co my robimy, to próżność”. Prawdopodobnie Słonimski „przywołał go do porządku, zapytując, w czyim imieniu przemawia, używając liczby mnogiej. Kontynuował więc w liczbie pojedynczej, ale nie trzymało się to kupy”[39].

35/ A. Drawicz *Przykład Woroszylskiego*, w: W. Woroszylski, *Powrót do kraju. Kartki z dziennika, wspomnienia, polemiki, artykuły*, Londyn 1979.

36/ *Czy mogę robić te buty? „Zapis” rozmawia z Kazimierzem Dejmkiem*, „Zapis” 1980 nr 16.

37/ Cytowany przeze mnie zbiorowy *Rachunek pamięci*. Pisał o nim Michał Głowiński w szkicu *Pamiątka z lat odwilży,* w: *Skrzydła i pięta. Nowe szkice na tematy niemitologiczne*, Kraków 2004, s. 78-91.

38/ W zakończeniu tej parafrazy andersenowskiej bajki czytamy: „Winni są krawcy. Ale – przyjacielu – czy nigdy nie byłeś królewskim krawcem? Ja byłem” (B. Czeszko *Edukacja sentymentalna. Wybór opowiadań*, Warszawa 1958, s. 189).

39/ Z. Mycielski *Dziennik 1960-1969*, Warszawa 2001, s. 196.

Ucieczka przed oceną moralną czasów stalinowskich wynikała także z przesłanek deterministycznych. Bohdan Korzeniewski w *Sławie i infamii* mówił, że Historii, jak Kosmosu nie można oceniać przy pomocy kategorii etycznych. Chyba na podobnej podstawie Jan Kott zbudował teorię Wielkiego Mechanizmu, która służyła bardziej wyjaśnieniu rzeczywistości lat pięćdziesiątych niż struktury dramatów Szekspira.

Teorie te niewiele wyjaśniają. Przywołane przeze mnie usprawiedliwienia i samooskarżenia także nie dają pełnego obrazu. Być może nigdy go nie odtworzymy, a okres stalinowski w literaturze polskiej będzie bardziej zagadkowy niż te, które go poprzedzały.

Ale pytać trzeba, jak radzi Galicz. Zacytowałem go na początku w przekładzie mojej matki, dokonanym na zamówienie niezależnego wydawnictwa FIS w 1985 roku. Robiła to z przekonaniem, pozostając z przyzwyczajenia w szeregach PZPR.

Jan PROKOP

Socrealizm[1]

A jaka była w nim trucizna, najlepszy spec się już nie wyzna…

Gdy armia sowiecka wkracza na tereny przyznane przyszłej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, ekipa z kręgu wcześniej ukonstytuowanego w Moskwie Związku Patriotów Polskich wraz z ludźmi wywodzącymi się spośród działaczy komunistycznego podziemia otrzymuje odpowiedzialne zlecenie ideologicznego podboju milionów Polaków. Ci bowiem, nie bez naiwności, oczekują powrotu legalnego rządu emigracyjnego z Londynu, stanowiącego dalszy ciąg Polski przedwojennej, namiastkę tej ciągłości stanowić miała obecność Mikołajczyka.

Było to, jak podkreślam, wyzwanie niezwykle trudne. Jak historia pokaże, zleceniobiorcy (Bierut, Berman, Borejsza, Putrament, Ważyk, Kott i inni) radzili sobie z nim nieźle, inteligentnie wykorzystując czynniki, które ułatwiały jego wykonanie. Działając przy tym w ramach wyraźnych instrukcji płynących z centrali i precyzujących specyfikę kolejnych etapów: pierwszy etap można określić anegdotycznie odpowiedzią Stalina na propozycje polskich komunistów, by zmienić hymn narodowy: *mazurka Dombrowskogo choroszaja piesnia, ostawić poka*. Owo zostawić „na razie", oznaczało *kill with kindness* („zabijaj łagodnie"), jak wyrażał się w osobistych notatkach Jakub Berman (AAN), zmiany miały dokonywać się płynnie, niepostrzeżenie, bez szarpnięć: orzeł tak (ale bez – drobiazg – korony) etc. W sumie realizowano koncepcję opracowaną wcześniej w Moskwie przez Alfreda Lampego: Polska jako osobna jednostka administracyjna Imperium, wyodrębniona z Kraju Rad, w przeciwieństwie do republik bałtyckich, obdarzona swoistą półautonomią, bez zrywania ciągłości kulturowej (zachować język, żadnej rusyfikacji jak za złego cara, podkreślać postępowe tradycje Kochanowskiego, Arian, Oświecenia, Mickiewicza, Prusa, Żeromskiego, Wandy Wasilewskiej etc., etc.) – koncepcja ta uzyskała całkowitą zgodę Stalina, rozumiejącego konieczności lokalne, stopniowość wprowadzanych przemian. Stąd specyfika rozmydlonej okupacji 1944-1949, gdy twardo rozprawiano się z „reakcyjnym podziemiem" (Różański), zarazem głaszcząc elity intelektualne (Borejsza). Owi dwaj bracia stanowią emblematyczny skrót pierwszego etapu, choć przejdą i do drugiego.

1/ *Słownik socrealizmu socjalistycznego*, red. Z. Łapiński, W. Tomasik, Universitas, Kraków 2004.

Ale pamiętajmy także o innych okolicznościach: traumie Jałty, czego dowodem postawa Ksawerego Pruszyńskiego (skoro Zachód nas porzucił, trzeba iść z Sowietami), traumie przegranego powstania warszawskiego (dość powstańczych szaleństw, witaj pozytywistyczna kolaboracjo! – Stomma, Kisielewski, Jasienica, „Tygodnik Powszechny"), utracie Kresów i przewrotnym szantażu-podarunku „odwiecznych piastowskich Ziem Odzyskanych" (jeśli się wam Stalin nie podoba, to Wrocław i Szczecin odbierze Adenauer w krzyżackim płaszczu, popierany przez Anglię i Amerykę, łapali się na to wszyscy, łącznie z jeżdżącym chętnie i symbolicznie do „odzyskanego Fromborku na Warmii" Prymasem Tysiąclecia). Wreszcie, nie zapominajmy o chwytliwym haśle modernizacji zacofanej Polski przedwojennej, która rzeczywiście nie bardzo sobie radziła, zwłaszcza po kryzysie 1929 i na wsi (chłopska nędza) i w mieście (bezrobocie): „traktory zdobędą wiosnę, Wisła pożegna zaścianek, zbudujemy Nową Hutę" etc., etc.; wyrażą „patos" unowocześniania pod znakiem demokracji ludowej (broń Boże nie żadnego komunizmu). Co więcej, o chwytliwym haśle „Odbudowy Stolicy", wcześniej *notabene* zniszczonej z winy Sowietów…

Ale to nie wszystko. Była także przedwojenna Polska endecka, antysemicka, co pchało w ramiona Stalina resztki ocalałych z Shoah Żydów, postraszonych dodatkowo pogromem kieleckim w 1946. Oraz było chwytliwe hasło awansu społecznego młodzieży robotniczej, a zwłaszcza chłopskiej: „Nie matura, lecz chęć szczera zrobi z ciebie oficera", pchające w szeregi Ludowego Wojska Polskiego oraz Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego (Urzędu Bezpieczeństwa) tysiące chłopskich synów z zapadłych, „małorolnych" wiosek Małopolski czy Mazowsza, w dodatku kupowanych „poniemieckimi" morgami na „Ziemiach Odzyskanych".

Wreszcie *last but not least* pamiętajmy o całkowitym monopolu totalitarnego państwa kontrolującego wszystkie dziedziny życia, od kultury do produkcji rzodkiewki w przydomowym ogródku, i gotowego niepokornych przymusić do posłuszeństwa zarówno ekonomicznym cukierkiem, jak i policyjnym knutem.

Wszystkie te okoliczności zaistnieją w sposób szczególnie twardy na przełomie 1948 i 1949 roku, po wykluczeniu titowskiej Jugosławii: w styczniu 1949 socrealizm, sowiecki pomysł z 1934, zostanie wprowadzony na teren PRL.

Właściwie dopiero na tle owej, bardzo szczególnej, wprost wyjątkowej „sytuacji wypowiedzenia" (inaczej: polityki kulturalnej PRL i jej wszechobecnego policyjnego obramowania) można właściwie zrozumieć samo „wypowiedzenie".

Socrealizm był bowiem d y s k u r s e m (*discours*), a nie o p o w i e ś c i ą (*récit*), by odwołać się do dawnego, ale pożytecznego rozróżnienia Benveniste'a. „Plótł" zatem, mówiąc trywialnie, „jak piekarski na (rzeczywiście) mękach".

Traktory zdobędą wiosnę, *Na budowie*, *Poemat o Stalinie* i liczne inne tego rodzaju wydruki należą do specyficznej kategorii *wypowiedzi*. Nie są to bowiem ani *Ballady i romanse*, ani *Pani Bovary*, ani *Wojna i pokój*, ale teksty sprawnie pozorujące wypowiedź literacką, a więc taką wypowiedź, do jakiej odbiorca nawykł od dawna, od której oczekiwał tego, czego nauczył się oczekiwać od kanonizowanych twórców przeszłości, autorów o uznanym prestiżu, wieszczów, nauczycieli, budzicieli ducha – Mickiewicza, Prusa, Żeromskiego etc. Teksty socrealistyczne miały udawać normalną literaturę, tak jak „niby-Polska" – jak PRL – miała udawać prawdziwą Polskę z orzełkiem na czapce, hymnem narodowym i „kościuszkowcami" od Berii nie od Kościuszki. To nawet więcej niż „wyobraźnia pod nadzorem", czy „pisarze w służbie przemocy". To podróbka, udany kamuflaż, sowietyzacja „i jej maski". Maski niemal jak ulał pasujące do twarzy.

Mamy bowiem do czynienia z tekstami czysto użytkowymi, dokumentami ideologicznie określonych i historycznie zamkniętych działań społecznych. Zamkniętych jak instrukcja obsługi parowozu z 1917 roku, jak adres wiernopoddańczy mieszkańców Olomuńca do Franciszk Józefa. I w tym charakterze podpadających pod kompetencje nie tylko (nie tyle?) historyka literatury, ile socjologa kultury, historyka zachowań społecznych (ideologii, mentalności, relacji władza – poddany etc.).

Nikt dziś nie poczyta sobie wierszy o Stalinie czy powieści produkcyjnej na tej samej zasadzie, jak bierzemy czasem do ręki książki niektórych dawnych autorów, aby w ciszy posłuchać ich głosu. Idzie mi nie tylko o skalę talentu, ale o to, że socrealizm sytuuje się na podobnie – nieliterackim – poziomie (by odejść od aksjologii), co zręcznie napisana reklama proszku na pchły z przed pierwszej wojny światowej. Już w samym założeniu ma funkcję całkowicie odmienną – niż wypowiedź literacka, implikująca indywidualność twórcy, legitymizowana jego osobowością, nawet gdy płaszczy się (jak dworak Boileau) przed tronem króla jegomości. Dworak – pochlebca nie rezygnuje bowiem z piętna osobowego własnej wypowiedzi, chwali monarchę jako on właśnie, ten wypinający pierś po ordery i oczekujący gratyfikacji.

Natomiast socrealizm wymaga ascetycznego samozaparcia, pisze jakby *ad maiorem (anti-Dei) gloriam*, gdyż jest poniekąd kopią imitującą zachowania religijne. „Postawa prawdziwie bolszewicka, zaszkodzi, choć nie ma w tym interesu", powiadano trafnie w czasach stalinowskich. Ta bezinteresowność samospalająca się na ołtarzu ideologii wszelako nie wyklucza „zaostrzania się walki klasowej", czyli wściekłej walki personalnej pod hasłem „kto kogo". Życie pisarzy – a raczej życie owych „inżynierów dusz ludzkich" charakteryzowało się wówczas nieustannym wzajemnym oskarżaniem (czujność klasowa, *nieugomonnyj nie dremlet wrag*, jak pisał Majakowski) o najrozmaitsze odchylenia od zygzakowatej linii partyjnej, co kończyło się w najlepszym razie samoponiżaniem, czyli samokrytyką, a w Sowietach łagrem (Mandelsztam) lub rozstrzelaniem (na Ukrainie). Klimat histerycznego napięcia, w jakim toczyły się niby literackie dyskusje owych lat, podszyte donosami czasem jawnymi, częściej niejawnymi, należy do zasadniczej komponenty tamtego czasu, droga młodzieży, za każdą wypowiedzią Bermana, Putramenta czy Grzegorza Lasoty, Żółkiewskiego, Kotta, Ważyka, (młodego, później się zmienił) Woroszylskiego stała policyjna groźba.

Tymczasem jeśli socrealistyczny fenomen analizujemy z całym fachowym instrumentarium, z całą powagą i maestrią (godną podziwu maestrią) warsztatu teoretycznoliterackiego wyszkolonego na badaniu utworów autentycznie literackich, Sępa-Szarzyńskiego, Mickiewicza, Flauberta, Gombrowicza, Tołstoja, Herlinga-Grudzińskiego, Rilkego, Miłosza, Audena, nie wziąwszy wystarczająco pod uwagę owych „implicytnych" (jak mawiano w IBL w dawnych czasach) wyżej wypunktowanych okoliczności to uzyskujemy wiedzę dość okaleczoną.

Może jednak zawiniła sama poetyka „słownika", który – z natury swojej – dokładnie, sumiennie, obiektywnie, po mistrzowsku, bada każde poszczególne odnóże stonogi, gdy w ostatecznym rozrachunku samej stonodze (jako takiej) udaje się wymknąć mędrca „szkiełku i oku"?

Pies rzeczywiście nie łapie myszy, kot rzeczywiście nie zaszczeka na złodzieja. Słownik czy encyklopedia przynosi ową wiedzę poszczególną, jest tylko pomocą, nie pretenduje do wiedzy doskonałej, nie zastąpi ciągłych zmagań się z upartą i upiorną przeszłością. Co zważywszy, korzystajmy z tego, co dostaliśmy do ręki.

Pożegnania

Władimir Toporow
(1928 – 2005)

Ubiegły rok był z pewnością „czarnym rokiem" dla nauki rosyjskiej. W krótkich odstępach czasu odeszło wielu znakomitych uczonych reprezentujących rozmaite gałęzie humanistyki, przede wszystkim nauki o literaturze. Wśród nich: Aleksander Czudakow (historyk literatury, znawca i komentator twórczości A. Czechowa), Michaił Gasparow (filolog klasyczny, tłumacz, wersolog), Samson Broitman (twórca oryginalnej teorii języka poetyckiego i autor pierwszego w świecie podręcznika poetyki historycznej), Eleazar Mieletinski (folklorysta, znawca mitologii, pomysłodawca i redaktor słynnej encyklopedii *Mity ludów świata*).

Jednakże największą stratą dla nauki i kultury rosyjskiej było niewątpliwie odejście Władimira Toporowa, człowieka pod każdym względem wyjątkowego. Najpierw – niewiarygodna pracowitość, owocująca dziesiątkami monografii, setkami rozpraw i artykułów, haseł encyklopedycznych i przyczynków. Trudno nawet w przybliżeniu określić ilość pozycji w jego naukowej bibliografii. A wśród nich znajdują się dzieła wręcz nieprawdopodobne, jak na przykład wielotomowy *Słownik języka pruskiego* lub zapoczątkowana z wielkim rozmachem w latach siedemdziesiątych seria książek o świętości i świętych w rosyjskiej kulturze duchowej. Trudno uwierzyć (i wielu nie mogło uwierzyć), że tego rodzaju ogromne przedsięwzięcia badawcze mogły być inicjowane i z powodzeniem rozwijane przez jednego człowieka.

Samo pobieżne wyliczenie dziedzin, którymi zajmował się w swym pracowitym życiu Toporow, nie jest czynnością całkiem prostą i oczywistą. W jego trudnym do ogarnięcia dorobku, obejmującym liczne dyscypliny naukowe (językoznawstwo historyczne i teoretyczne, nauki o literaturze, folklorystyka, religioznawstwo, mitologia, semiotyka kultury) można wyodrębnić kilkanaście obszernych kręgów problemowych.

W językoznawstwie: badania porównawczo-historyczne i etymologiczne, rekonstrukcja elementów języka i tekstów; językoznawstwo typologiczne, pojęcie związku

językowego, gramatyczne opisy języków starożytnych – sanskrytu, pali; problem czasu i przestrzeni w języku, pojęcie zapożyczenia językowego i jego paradoksy, rola ciała w kształtowaniu się kategorii gramatycznych.

W nauce o literaturze: poetyka i teoria literatury („struktura tekstu), intertekstualność („rezonansowa przestrzeń" literatury), anagram i jego funkcja, analiza i interpretacja „jednego" tekstu; związki literackie (poezja rosyjska i zachodnioeuropejska), monograficzne opracowania twórczości pisarzy rosyjskich (poeci XVIII wieku, Tiutczew, Błok, Achmatowa i przede wszystkim Dostojewski); literatura orientalna, antyczna i zachodnioeuropejska.

W folklorystyce: problem gatunków folklorystycznych, ich pochodzenie i transformacje; rekonstrukcje najstarszych mitów i postaci folkloru, wzajemne oddziaływanie rozmaitych struktur folklorystycznych z różnych tradycji etniczno-językowych.

W mitologii i religioznawstwie: synchroniczne opisy systemów mitoreligijnych; analiza postaci mitologicznych, rekonstrukcja „podstawowego mitu", jego wariantów, wersji i kodów, rosyjska kultura duchowa (dziedzictwo Cyryla i Metodego, formy świętości na Rusi, jurodiwi i głupcy, duchowy sens twórczości Dostojewskiego i W. Sołowjowa).

W semiotyce kultury: analiza i rekonstrukcja podstawowych symboli, opisujących mitopoetycki model świata i tworzonych na jego podstawie tekstów, teoria tekstu *sub specie semioticae*; badanie mitopoetyckich podstaw kultury („archeologia" filozofii, logiki, nauki, historii, medycyny, sztuki); miasto jako przedmiot kultury, tekst miasta w modelu świata i w literaturze (pojęcie „tekstu petersburskiego" literatury rosyjskiej.

Znaczenia twórczości naukowej Toporowa nie można przecenić, nawet wymieniając wszystkie uprawiane przezeń dyscypliny naukowe. Uczonych o szerokich zainteresowaniach było wielu. Specyfika jego polihistoryzmu zawiera się w tym, że poszczególne poletka problemowe i tematyczne nie tworzą mozaiki oddzielnych, zamkniętych gałęzi wiedzy, lecz układają się w bardziej złożoną strukturę typu stereometrycznego – nie sąsiadują po prostu ze sobą, lecz zachodzą na siebie, wzajemnie się przenikają. Swoistym rysem metody badawczej Toporowa jest bowiem poddawanie rozpatrywanego zjawiska oglądowi z wielu perspektyw, co umożliwia wszechstronna erudycja autora. Przykładowo, kiedy Toporow zwraca się ku takim fundamentalnym pod względem kulturowym fenomenom jak tekst, przestrzeń, rzecz, to stara się ująć je z możliwie licznych punktów widzenia. Płaszczyzną integrującą te perspektywy, widoczną zwłaszcza w ostatnich pracach uczonego, jest myśl antropologiczno-filozoficzna. To dążenie do całościowych ujęć (dotyczy to nawet „drobiazgów" filologicznych, takich jak na przykład toponimy z kreślonego obszaru geograficznego) jest chyba najbardziej charakterystyczną cechą metody Toporowa, sprawiającą, że należy widzieć w nim nie tyle „specjalistę" (choć o olbrzymich kompetencjach), co myśliciela, filozofa kultury *sui generis*.

Przy tej ostatniej sprawie warto zatrzymać się nieco dłużej. Przy pierwszym kontakcie teksty Toporowa mogą nawykłego do obcowania ze „standardową" pro-

dukcją humanistyczną czytelnika odstręczać, a nawet odpychać swoją bogatą faktografią, ogromnymi przypisami, aneksami, nieraz przekraczającymi długością tekst główny rozprawy. Esteci mogliby mu często zarzucić uprawianie „brzydkiej erudycji", chęć oszołomienia odbiorcy lawiną informacji naukowej. Jest to jednak pierwsze i mylne wrażenie. Jeśli przezwyciężymy to powierzchowne odczucie, to wnet za masą „faktów" zaczną się zarysowywać coraz bardziej wyraziste kontury uniwersalnych, globalnych koncepcji. To poszukiwanie ukrytej harmonii, jedności ludzkiego świata wypływa prawdopodobnie z charakterystycznej w ogóle dla rosyjskiej myśli filozoficznej i religijnej tendencji do tropienia związków przenikających całość ludzkiego bytu, odsłaniania zasady „wszechjedności" świata.

Aby właściwie ocenić dzieło Toporowa, trzeba posiadać ogromną wiedzę i to z wielu dziedzin. Do takiej oceny trzeba by zaangażować cały zespół fachowców. Dlatego pozwolę sobie podzielić się kilkoma tylko uwagami, będącymi rezultatem – by tak rzec – „osobowego" kontaktu z Władimirem Nikołajewiczem. Kontakt ten nie był pełny, miał charakter korespondencyjny. Choć dwukrotnie umawialiśmy się w Moskwie, do bezpośredniego spotkania (z mojej zapewne winy) nie doszło.

Listowny kontakt został nawiązany w latach dziewięćdziesiątych w związku z moimi pracami translatorskimi. Zdobywszy adres od prof. Borisa Uspienskiego, napisałem do Moskwy, przedstawiając pomysł wydania w Polsce książki, złożonej z prac Adresata poświęconych semiotyce miasta i przestrzeni. Odpowiedź nadeszła szybko i była więcej niż pozytywna: „Pański plan wydania dwóch książek, związanych tematycznie z miastem i przestrzenią wydaje mi się trafny i, oczywiście, żadnych obiekcji nie może tu być" (list z 8 sierpnia 2000 r.).

Pierwsza z nich (*Miasto i mit*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001) pierwotnie miała być znacznie obszerniejsza i składać się z pięciu rozpraw: w tym także o mitologii Wilna i „przestrzeni mitopoetyckiej starożytnego Rzymu". Ze względów technicznych trzeba było poprzestać na skromniejszym tomie, którego ośrodek stanowi praca o „tekście petersburskim literatury rosyjskiej". Jednak i w tym przypadku należało dokonać wyboru, gdyż i na ten temat Toporow napisał znacznie więcej. Wydany w 2003 roku w Moskwie pod tym samym tytułem tom, liczący ponad 600 stron sporego formatu (pomyślany jako tom pierwszy Jego *Prac wybranych*), też nie zawiera wszystkich tekstów o tym mieście i jego w literaturze, i mentalności rosyjskiej.

Druga (*Przestrzeń i rzecz*, Universitas, Kraków 2003) stwarzała podobne problemy z wyborem. Zagadnieniu przestrzeni Toporow poświęcił równie wiele swoich tekstów, co Petersburgowi (częściowo te dwa tematy zachodzą na siebie). Pewną ich część gromadzi książka *O mifopoeticzeskom prostranstwie. Izbrannyje statji*, wydana we Włoszech (Piza 1994). I w tym wypadku plany trzeba było ostro zredukować i skomponować książkę z dwóch wzajemnie uzupełniających się rozpraw. Po jej wydaniu się otrzymałem od Autora ujmujący list (17 marca 2004 r.), który warto tu przytoczyć w całości, gdyż ukazuje postawę rosyjskiego inteligenta wobec naszego kraju jego kultury (niestety, niezbyt powszechną wśród Rosjan):

Wielce szanowny i drogi Kolego,

niedawno otrzymałem egzemplarze mojej książki *Przestrzeń i rzecz*. Dziękuję Panu za wszystko – za Pańską inicjatywę przekładu moich tekstów, za sam przekład (na ile mogę ocenić, niezmiernie skrupulatny), za *Słowo wstępne*. Nie ukrywam, że jest mi przyjemnie, zaprezentować się polskiemu czytelnikowi. Żywię, podobnie jak ludzie z mojego kręgu, do Polski stosunek szczególny, tłumaczący się zarówno miłością do kultury polskiej, jak i świadomością tej winy, którą tak trudno odpokutować.

Nadal dużo pracuję. Ciągle brakuje mi czasu. Staram się jakoś podsumować to, co udało mi się zrobić, choć wiem, że i tak tego czasu nie wystarczy.

Jeszcze raz dziękuję i życzę wszystkiego dobrego.
Wasz –
W. Toporow

Z korespondencji wyłania się obraz ciepłego, dobrego człowieka, oddanego swej pracy, ale nieskąpiącego rad i pomocy innym (o tym sam mogłem się przekonać podczas pracy translatorskiej), choć niepozbawionego też swoich dziwactw. Na przykład, całe życie posługiwał się piórem. Nie tylko nie opanował pracy z komputerem, ale nie korzystał też z maszyny do pisania. Był w tym jakiś świadomy tradycjonalizm, przywiązanie do uproszczonych „tołstojowskich" form egzystencji. Nie dbał o zewnętrzne oznaki kariery naukowej przejawiające się w zdobywaniu kolejnych stopni i tytułów naukowych. Po obronie pracy doktorskiej w 1955 roku nie pisał już prac „na stopień", koncentrując się wyłącznie na pracy badawczej. Dopiero po pieriestrojce przyznano mu wszystkie dalsze tytuły z członkostwem Rosyjskiej Akademii Nauk włącznie.

Był człowiekiem w pełni niezależnym. Nawet w czasach opresyjnego reżymu sowieckiego zachował wewnętrzną wolność, nie skrywając, że jest osobą głęboko wierzącą. Teraz to widać w opasłych tomach, opowiadających o dziejach i formach rosyjskiej świętości i duchowości. Jak się dowiaduję z opublikowanych po śmierci nekrologów, w roku 1990 odmówił przyjęcia nagrody państwowej na znak protestu przeciwko wojskowo-policyjnym operacjom, jakie władza sowiecka przeprowadzała w krajach bałtyckich, pragnąc za wszelką cenę zachować jedność rozpadającego się imperium.

Odszedł nie tylko wybitny uczony o wyrazistym obliczu, który odcisnął trwałe piętno na współczesnej humanistyce, ale też szlachetny człowiek, wielki Rosjanin.

Bogusław ŻYŁKO

Sprostowania

1) W przygotowanym do druku przez Piotra Mitznera, a opublikowanym w „Tekstach Drugich" 2005 nr 3, eseju Andrzeja Pleśniewicza *Paweł Valéry*, w składzie opuszczona została część zdania. Tak więc w części 2 drugi akapit winien wyglądać następująco:

Bibliografię prac Pawła Valéry rozpoczyna odbitka zamieszczonego przez „Nouvelle Revue" w sierpniu 1895 eseju pt. *Wstęp do metody Leonarda da Vinci*. Jednak wbrew tytułowi tematem eseju nie jest malarz, rzeźbiarz czy badacz; architekt czy twórca rozrywek Lodovica Moro, którego wspaniałe dzieła „wydają się jeszcze szczątkami nieznanych wielkich gier".

2) W artykule Ewy Głębickiej *Maria i Marian Dąbrowscy wśród wolnomularzy w latach 1909–1925* („Teksty Drugie" 2005 nr 6), w cytacie na stronie 163 drugie zdanie powinno zaczynać się od słów: „Ja już go dawno pochowałem" – zgodnie z uwagą edytorską zawartą w przypisie 21.

Za przeoczenia Autorów i Czytelników przepraszamy.

Noty o autorach

Kazimierz Bartoszyński, emerytowany profesor w Instytucie Badań Literackich PAN. Autor rozpraw o zagadnieniach narracji, fabuły, czasu, historyczności. Pisał o twórczości filozoficzno-estetycznej R. Ingardena, H.G. Gadamera, H.R. Jaussa. Główne publikacje: *Problem konstrukcji czasu w utworach epickich* (1976), *Teoria i interpretacja* (1985), *Powieść w świecie literackości* (1991).

Jerzy Brzeziński, prof. dr hab., członek korespondent PAN, dyrektor Instytutu Psychologii UAM i kierownik Zakładu Podstaw Badań Psychologicznych UAM. Profesor w SWPS. Redaktor naczelny czasopism naukowych: *Nauka* (kwartalnik) i *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki* (rocznik – wspólnie z L. Nowakiem). Redaktor naczelny serii: *Wykłady z psychologii* oraz *Nowe tendencje w psychologii*. Opublikował m.in.: *Metodologia badań psychologicz*nych (2005 – wyd. 5), *Badania eksperymentalne w psychologii i pedagogice* (2000). Zajmuje się metodologią psychologii, filozofią nauki, psychometrią, etyką zawodową psychologii.

Sławomir Buryła, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; autor książki *Prawda mitu i literatury. O pisarstwie Tadeusza Borowskiego i Leopolda Buczkowskiego* (2003), redaktor krytycznego wydania dwóch tomów prozy Tadeusza Borowskiego (2004); członek Zespołu Badań nad Literaturą Holocaustu przy IBL PAN. W druku znajduje się jego książka *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*.

Anna Burzyńska, prof. dr hab. w Instytucie Polonistyki UJ, teoretyk literatury, pisarka. Autorka obszernego omówienia związków myśli J. Derridy i wczesnego poststrukturalizmu francuskiego (*Dekonstrukcja i interpretacja* Kraków 2001), licznych prac poświęconych najnowszej teorii literatury, a także powieści (*Fabulant. Powiastka intertekstualna,* Kraków 1997) i sztuk teatralnych.

Aleksandra Chomiuk, dr, adiunkt w Zakładzie Teorii Literatury UMCS w Lublinie. Zajmuje się polską powojenną powieścią historyczną oraz reportażem podróżniczym. Publikowała m.in. w „Ruchu Literackim" i „Przeglądzie Humanistycznym".

Paweł Dybel, profesor w IFiS PAN, autor książki: *Urwane ścieżki. Przybyszewski. Freud. Lacan*, (2001); redaktor wielu prac zbiorowych, tłumacz. Ostatnio opu-

blikował: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* (2005)

Hanna Buczyńska-Garewicz, profesor w Holy Cross College w USA, poprzednio w IFiS PAN i UW. Autorka wielu książek z dziedziny filozofii i semiotyki, zwłaszcza amerykańskiego pragmatyzmu i semiotyki Peirce'a. Ostatnio opublikowała *Metafizyczne rozważania o czasie*. *Idea czasu w filozofii i literaturze* (2003)

Michał Głowiński, prof. dr hab. w IBL PAN w Warszawie, kierownik zespołu „Literatura i Konteksty" w IBL PAN. Autor wielu prac z zakresu historii i teorii literatury, m.in. *Powieść młodopolska: studium z poetyki historycznej* (1969, 1997), *Gry powieściowe*. *Szkice z teorii i historii form narracyjnych* (1973), *Style odbioru*. *Szkice o komunikacji literackiej* (1977), *Ekspresja i empatia: studia o młodopolskiej krytyce literackiej* (1997), *Intertekstualność, groteska, parabola: szkice ogólne i interpretacje* (2000), 5 tomów *Prac wybranych* (red. R. Nycz). Opublikował także kilka książek prozatorskich, m.in. *Czarne sezony* (1998).

Monika Kaczorowska, doktorantka w Katedrze Literatury Współczesnej i Romantyzmu Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się teorią przekładu. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat przekładu jako kontynuacji twórczości własnej na przykładzie wybranych translacji Stanisława Barańczaka. Ostatnio opublikowała: *Alice – Ala – Alicja. Język przekładów wobec języka powieści – próba oceny*, w: *Między oryginałem a przekładem*, t. 8: *Stereotyp a przekład*, red. U. Kropiwiec, M. Filipowicz-Rudek, J. Konieczna-Twardzikowa, (2003).

Maria Kalinowska, prof. dr hab., wykłada w Instytucie Literatury Polskiej UMK oraz OBTA UW. Autorka książek: *Mowa i milczenie. Romantyczne antynomie samotności* (1989), *Grecja romantyków. Studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej* (1994), *Los. Miłość. Sacrum. Studia o dramacie romantycznym i jego dwudziestowiecznej recepcji* (2003). Redaktor i współredaktor naukowy kilku prac zbiorowych, m.in. poświęconych antykowi romantyków oraz Mieczysławowi Limanowskiemu.

Maria Kobielska, studentka drugiego roku MISH i Polonistyki UJ.

Dorota Kozicka, dr, adiunkt w Instytucie Polonistyki UJ, specjalizuje się w badaniach nad miejscem i rolą tekstów niefikcjonalnych w literaturze polskiej XX wieku. Publikuje w „Dekadzie Literackiej" i „Ruchu Literackim". Współredaktorka *Wypisów z polskiej krytyki literackiej XX wieku* (2004). Ostatnio opublikowała: *„Wędrowcy światów prawdziwych". Dwudziestowieczne relacje z podróży* (2003).

Magdalena Lachman, dr, adiunkt w Katedrze Literatury Romantyzmu, Dwudziestolecia Międzywojennego i Literatury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego; autorka książki *Gry z „tandetą" w prozie polskiej po 1989 roku* (Kraków 2004). W swoich zainteresowaniach naukowych koncentruje się na problematyce współczesnej prozy polskiej oraz na powiązaniach literatury z innymi zjawiskami kultury (zwłaszcza z obszaru kultury masowej i sztuk wizualnych).

Zofia Mitosek, profesor, kierownik Zakładu Teorii Literatury i Poetyki na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka książek: *Literatura i stereotypy* (1974), *Teorie badań literackich* (cztery wydania, ostatnie 1998); *Mimesis. Zjawisko i problem* (1997), *Adam Mickiewicz aux yeux des Français* (1992).

Piotr Mitzner, dr hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, zastępca red. nacz. miesięcznika „Nowaja Polsza". Ostatnio wydał: *Teatr Tadeusza Kościuszki* (2002), *Kto gra „Antygonę"?* (2002), *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza* (2003), tom wierszy *Pustosz* (2004).

Agata Bielik-Robson, dr hab. w IfiS PAN; autorka książek: *Na drugim brzegu nihilizmu* (1997); *Inna nowoczesność* (2000), *Duch powierzchni* (2004).

Richard Rorty, oryginalny i wpływowy filozof amerykański, obecnie profesor literatury porównawczej na Uniwersytecie Stanforda. (Zestawienie tych dwóch faktów jest wymowne). W swej postdeweyowskiej i postjamesowskiej koncepcji neopragmatyzmu łączy najciekawsze pomysły analitycznej tradycji anglosaskiej (D. Davidson, H. Putnam, D. Dennett) z antymetafizyczną filozofią kontynentalną (M. Heidegger, L. Wittgenstein). Konsekwentnie oddziela sferę prywatną od sfery publicznej, stąd dość nietypowy w swym zestawieniu wybór najbardziej, jego zdaniem, godnych podziwu filozofów współczesnych – podczas gdy inspirujące dzieło Jacquesa Derridy wyzwala naszą wyobraźnię, prace Jürgena Habermasa przyczyniają się znacząco do rozwoju demokracji społecznej. W ostatnich latach uwidacznia się w tekstach myśliciela zainteresowanie literaturą – kulturze literackiej przypada dziś, jak sądzi, miejsce zajmowane wcześniej przez kulturę religijną, a następnie filozoficzną. Główne dzieła Rorty'ego to: *Filozofia a zwierciadło natury* (1979), *Konsekwencje pragmatyzmu* (1982), *Przygodność, ironia, solidarność* (1989), trzy tomy esejów filozoficznych *Philosophical Papers* (1991-1998) oraz bardziej przystępny wybór *Philosophy and Social Hope* (1999). Ostatnio ukazały się książki *The Future of Religion* (wspólnie z G. Vattimo) (2005) i *Take care of freedom and truth will take care of itself* (tytułowe zdanie tego zbioru wywiadów jest zarazem kluczową tezą filozofa) (2006).

Dariusz Skórczewski, adiunkt w Katedrze Teorii Literatury KUL, autor książek: *Aby rozpoznać siebie. Rzecz o Andrzeju Kijowskim krytyku literackim i publicyście* (1996); *Spory o krytykę literacką w Dwudziestoleciu międzywojennym* (2002). W latach 2001-2004 wykładał w Rice University w Houston, USA w ramach stypendium The Kosciuszko Foundation.

Piotr Sobolczyk, doktorant na Wydziale Polonistyki UJ. Przygotowuje rozprawę doktorską o recepcji poezji i prozy Białoszewskiego. Autor książki *Tadusza Micińskiego podróż do Hiszpanii* (2005), artykułów w czasopismach i książkach zbiorowych, oraz książek literackich: *Samotulenie* (2002), *Opowieści obrzydliwe* (2003), *Homunculus* (2005).

Danuta Szajnert, dr, pracuje w Instytucie Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych UŁ. Współredagowała (z A. Izdebską) książkę *Postmodernizm po polsku?* (1998). Opublikowała: *„Kukułcze jajo z myśli przodków"? O „Noli me tangere" Urszuli Kozioł* (1995) oraz artykuły w (m.in.) „Pamiętniku Literackim", „Zagadnieniach Rodzajów Literackich" i w książkach zbiorowych.

Justyna Tabaszewska, studentka drugiego roku MISH i Polonistyki UJ.

Wojciech Tomasik, historyk literatury, pracownik Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego. Autor książek: *Polska powieść tendencyjna 1949-1955. Problemy perswazji literackiej* (1988), *Słowo o socrealizmie. Szkice* (1991), *Od Bally'ego do Banfield (i dalej). Sześć rozpraw o „mowie pozornie zależnej"* (1992), *Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*(1999), współredaktor tomu *Poetyka bez granic* (1995).

Michał Warchala, doktorant w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego; interesuje się filozofią kultury i filozofią społeczną; publikował m.in. w „Społeczeństwie Otwartym", „Res Publice Nowej" i „Civitas. Studia z filozofii polityki".

Arkadiusz Żychliński, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Germańskiej UAM, tłumacz. Zajmuje się teorią przekładu i pograniczami filozoficzno-literackimi. Autor przygotowywanej do druku rozprawy na temat przekładalności filozofii (na podstawie polskiego przekładu *Bycia i czasu* Martina Heideggera). Obecnie pracuje nad wyborem klasycznych pism o przekładzie oraz tłumaczeniem esejów Petera Sloterdijka. Publikował w kilku tomach zbiorowych, oraz m.in. w „Literaturze na Świecie", „Odrze" i „Znaku".

Bogusław Żyłko, profesor zwyczajny w Uniwersytecie Gdańskim. Kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii i Socjologii UG. Zajmuje się semiotyką kultury, rosyjskimi doktrynami estetycznymi (zwłaszcza literaturoznawczymi) XX wieku, historia idei. Obecnie pracuje nad uruchomieniem serii wydawniczej „Literatura i jej okolice", którą mają (jeszcze w tym roku) otworzyć dwa klasyczne dzieła: O. Freidenberg *Obraz i pojęcie* oraz N. Frye *Anatomia krytyki*.

Informacje dla Autorów nadsyłających teksty do publikacji

Uprzejmie prosimy, aby teksty nadsyłane do redakcji „Tekstów Drugich" przygotowywane były według poniższych reguł:

TEKST

- artykuły do 20 stron maszynopisu (12pt, Times New Roman, odstęp 1,5 w.)
- w przypadku recenzji długość tekstu nie powinna przekraczać 9-10 stron
- tekst prosimy opatrywać podpisem

STRESZCZENIE

- krótkie streszczenie artykułu (100-150 słów)
- słowa kluczowe artykułu
- streszczenie i słowa kluczowe prosimy umieścić pod artykułem

AUTOR

- kontakt (adres, adres e-mail, telefon)
- krótka nota biograficzna wg wzoru: imię, nazwisko, stopień, tytuł, miejsce zatrudnienia, zainteresowania badawcze, ostatnie publikacje
- notkę biograficzną i dane adresowe prosimy umieszczać w osobnym pliku

NADSYŁANIE

Teksty, wraz z notką o autorze, streszczeniem i słowami kluczowymi prosimy nadsyłać:

- pocztą elektroniczną (teksty2.ibl@wp.pl) lub
- listownie (00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, Pałac Staszica, pok.1) **(wraz z elektroniczną wersją artykułu, streszczeniem i notą)**

UWAGA:
Materiałów niezamówionych nie odsyłamy.

Wstęp

Jerzy JARZĘBSKI 4 Zaświat teorii

Szkice

Jerzy BRZEZIŃSKI 9 Erozja norm akademickich. Próba diagnozy
Anna BURZYŃSKA 40 Czy teoria literatury jeszcze istnieje?
Danuta SZAJNERT 58 Intencja *versus* inwencja. Dylemat etyczny?
Władimir TOPOROW 87 Odpowiedź literatury rosyjskiej na pierwszy rozbiór Polski (przeł. *Bogusław Żyłko*)
Dariusz SKÓRCZEWSKI 100 Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy

Roztrząsania i rozbiory

Paweł DYBEL 113 Wywoływanie podmiotu romantycznego
Sławomir BURYŁA 123 „… by o nich opowiedzieć"
Michał WARCHALA 130 Duch w maszynie?
Dariusz BRZOSTEK 136 Lemowersum przenicowane?
Maria KOBIELSKA 145 W poszukiwaniu zrozumienia, czyli *Czytanie Bursy*
Piotr SOBOLCZYK 151 Hermeneutyka tak, ale jaka?
Monika KACZOROWSKA 158 Doświadczanie bezdomności
Magdalena LACHMAN 163 O podrabianiu światów
Maria KALINOWSKA 172 „Platonizm Mickiewicza"

Prezentacje

Richard RORTY 181 Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe (przeł. *Arkadiusz Żychliński*)

Dociekania

Michał WARCHALA 205 Rousseau, Diderot i narodziny autentyczności
Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ 225 Język przestrzeni u Heideggera (cz. II) Droga

Opinie

Agata BIELIK-ROBSON 233 Ani Lacan, ani Žižek – wołanie o innego Freuda
Zofia MITOSEK 244 Zaangażowanie?

Interpretacje

Kazimierz BARTOSZYŃSKI 253 Ironia i egzystencja. Uwagi o *Królu Obojga Sycylii* Andrzeja Kuśniewicza

Podróże

Dorota KOZICKA 270 Podróżny horyzont rozumienia
Wojciech TOMASIK 286 Kolej i nowoczesna tożsamość. „Trzy mikroanalizy"
Justyna TABASZEWSKA 296 Podróżnicy i kolonizatorzy. Współczesne strategie opisu Afryki

Komentarze

Aleksandra CHOMIUK 310 „Nowy markiz de Custine" albo o pewnej manipulacji

Przechadzki

Michał GŁOWIŃSKI 320 O konieczności nie-bycia sobą
Piotr MITZNER 326 Dlaczego?
Jan PROKOP 338 Socrealizm

Pożegnania

Bogusław ŻYŁKO 342 Władimir Toporow (1928–2005)

Sprostowania

346

Noty o Autorach

347

Zaświat teorii

Zmarł Stanisław Lem, a i w tym numerze „Tekstów Drugich" sporo o śmierci – o śmierci ludzi, o śmierci idei – o początku i końcu ludzkich historii i tekstów. To wielki temat i szczególnie dolegliwy, kiedy nosi twarz Wielkiego Zmarłego. Śmierć człowieka jest bowiem zawsze i zwyczajna, i jakoś tam „skandaliczna", bo odbiera głos temu, kto najważniejszy, i oddaje go komentatorom, akolitom, przyjaciołom i wrogom. Czasem nazajutrz po śmierci rozpoczyna się brzydkie widowisko manipulowania przesłaniem odchodzącego, co w przypadku Lema (a piszę te słowa jeszcze przed pogrzebem pisarza) już dało się zauważyć. O ile jednak delimitacja życia jednostek jest „twarda" i nieodwołalna, to z ideami sprawa wygląda inaczej: w pewnym okresie też umierają, jak długo jednak trwa ten proces i dokąd idą po śmierci? Czy czeka je zapoznanie i zapomnienie, czy odwrotnie: byt monumentów ludzkiej myśli, z których dobywamy wciąż jakieś nauki dla potomnych? Czytając artykuł Anny Burzyńskiej, myślę sobie, ileż to na moich oczach odbyło się przełomów w badaniach literackich, ileż razy nowe idee i mody wypierały stare i pojawiały się w blasku reflektorów jako objawienie, podczas gdy poprzedniczkom – dawniej fetowanym – przychodziło pakować manatki i przenosić się na mało atrakcyjny z zasady cmentarz idei, gdzie miały żyć już tylko półżyciem upiorów, z rzadka niepokojone przez uczonych-tradycjonalistów bądź studentów mało jeszcze zorientowanych w tym, co się dzisiaj nosi.

Również i zmarli mogą się spodziewać, że ich spuścizna przemieni się rychło w coś podobnego teorii: zostanie streszczona do kilku najważniejszych haseł, znormalizowana i ułożona w jakiejś komórce domu-biblioteki, w którym przebywają wycofane z żywego obiegu myśli. Taki cmentarny projekt na szczęście nie zawsze się spełnia: teoriom interpretacji wiedzie się nieco lepiej, a ich odchodzenie ma charakter bardziej złożony i dramatyczny.

Zacznijmy od tego, że teoria schodzi ze świata powoli i stopniowo. Pierwszy etap tej śmierci przychodzi jeszcze za życia: kiedy jej kształt, z początku nieostry, pełen sprzeczności i luk, zostaje uładzony i domknięty. Przejście teorii do stanu kanonicznego znamionuje początek schyłku. Najpierw jej kształt zaczyna się użytkownikom po trosze nudzić, a wyniki, jakie daje jej zastosowanie, okazują się zarówno łatwe do przewidzenia, jak i niewystarczające. Teraz dostrzega się w niej uprzednio niezauważone luki: pewne ważne cechy opisywanych z jej pomocą tekstów da się wyodrębnić, nie można wszelako nic o cechach tych powiedzieć, jeżeli się poza teorię nie wykroczy. Wreszcie pojawia się konkurencyjny język opisu: prowokacyjnie odmienny, drażniący niepomiernie strażników odchodzącej doktryny i z jej punktu widzenia niejako bezsensowny. Cóż stąd jednak, skoro przy jego pomocy da się wypowiedzieć coś, z czym język tradycyjny nie umie sobie poradzić, a czym pasjonuje się nowa generacja badaczy? Na tym etapie zdarzają się spektakularne wojny między strażnikami starej teorii a prorokami nowej, którym sekunduje zazwyczaj spragniona odmiany młodzież. W okresie otwartego konfliktu to, co stare, i to, co nowe, przybiera zazwyczaj konkretną twarz uczonego zaangażowanego w spór (jak Raymond Picard i Roland Barthes w niegdysiejszym sporze o francuską „nową krytykę").

Wreszcie jednak następuje czas, kiedy starej teorii nikt nie chce już bronić. Schodzi ona z wokandy, gubią się gdzieś jej zwolennicy, a raczej nie tyle gubią, ile przestają się wypowiadać otwarcie w jej obronie. Nowa teoria zwycięża jako sposób interpretowania tekstów. Paradoksalnie, zwycięża zwykle nie w chwili, gdy wszystko potrafi opisać, ale wprost przeciwnie – gdy jest pełna luk, gdy nie tyle spełniła zapowiedzi, ile raczej – sformułowała je, dość buńczucznie obiecując, że da sobie ze wszystkim radę. Co ciekawe, odchodzą w zapomnienie zwykle teorie spełnione, legitymujące się wymiernymi sukcesami, nadzieje budzą na odwrót – te, które sukcesów praktycznych mają na koncie na razie niewiele, umieją natomiast wiele obiecać i roztaczać niezwykłe perspektywy przed młodymi, badaczami szukającymi sobie tematów przyszłych prac.

Ale mnie interesuje raczej, co dzieje się z teorią, która odchodzi? Gdzie znajduje się ten „Dom umarłych teorii", w którym przebywa, i jaki z niej po śmierci ewentualny pożytek? Śmierć teorii jest bowiem jak śmierć Ojca w Schulzowskim Sanatorium pod Klepsydrą*: nigdy nie zachodzi w pełni i zawsze przeistacza się w jakąś formę istnienia. Owa forma istnienia może być wieloraka. Spróbujmy wyliczyć jej rodzaje:*

1. I s t n i e n i e p o p r z e z o s o b y. Teoria nie ginie, ponieważ nie umierają jej zwolennicy, uczeni, którzy nie chcą, a może już nie mogą opanować nowych języków interpretacji dzieła, piszą więc nadal w „starym stylu", jakby nic nie zaszło. Spotkanie nowych i starych metodologii odbywa się czasami na jakichś sesjach naukowych, gdzie

wygłasza się referaty kompletnie nieporównywalne, bo w innych językach i systemach pojęciowych stworzone. Czasem powoduje to starcia, ale niekoniecznie: „nowatorzy" tolerują „starców", ale nie zawsze wchodzą z nimi w dyskusję, w przekonaniu, że nic już ich nie odmieni. Ten sposób istnienia wydaje się całkiem wartościowy, zwłaszcza wtedy, kiedy stara metodologia okazuje się interpretacyjnie sprawniejsza w jakichś konkretnych przypadkach, odsłaniając takie cechy dzieła, których nowy język nie dostrzega lub pomija.

2. I s t n i e n i e n e g a t y w n e. Bardzo mocne szczególnie w bohaterskim okresie wprowadzania nowej metodologii. Proklamacje Nowego nie mogą się bowiem obyć bez punktu odniesienia, jakim jest stara teoria, którą prezentuje się jako niesprawną, zakłamującą rzeczywistość, skostniałą. Ale w ten sposób nowa teoria buduje swoją tożsamość jakby wobec starej, w jej nieustającej obecności, starając się zaistnieć w wyraźnej opozycji. Sprzyja to ujęciom porównawczym i dychotomicznym, a w nowej teorii podkreśla się cechy czyniące z niej negatyw starej, więc też poniekąd jej odbicie.

3. I s t n i e n i e f a n t o m o w e. Teoria odchodzi, ale nie odchodzą pewne jej elementy, a przede wszystkim nie zawsze odchodzi charakterystyczny dla niej sposób zadawania pytań, czasem też sposób porządkowania materiału badań. Na przykład po strukturalizmie pozostały pewne ważne elementy poetyki, które są trwałym dorobkiem sztuki analizy. W ten sposób stara teoria czy metodologia nie musi zniknąć, wyparta przez nową, ale wprost przeciwnie: może się w niej po części rozpuścić i na nią wpływać.

4. I s t n i e n i e h i s t o r y c z n e. Stara teoria staje się elementem historii badań literackich. Jako taka nie tylko wchodzi w obszar akademickiego nauczania, ale też niejako obiektywizuje się, traci charakter „mowy przeciwnika ideowego", a za to zaczyna się ją traktować jako człon rozlicznych, już ustalonych opozycji (strukturalizm-poststrukturalizm, modernizm-postmodernizm, hermeneutyka-psychoanaliza itd.). W ten sposób to, co niedawno prezentowano jako „przezwyciężone", staje się na nowo potrzebne lub wręcz konieczne – do zabudowania „przestrzeni teorii zrealizowanych".

5. I s t n i e n i e e d u k a c y j n e. Jako element historii badań literackich stara teoria staje się przedmiotem nauczania. Zaczyna się ją zatem traktować sine ira, *może też na nowo intrygować nowe pokolenia literaturoznawców, stając się jednym spośród języków z katalogu gotowych metodologii literaturoznawczych. Do takiego języka czasami wracają młodzi badacze, jeśli uznają, że lepiej od innych nadaje się do opisu wybranej przez nich tematyki. Taki wybór nie ma już jednak charakteru ideologicznego, nie wchodzi w zakres walki starego z nowym, ale jest aktem jednorazowym, niepociągającym za sobą (najczęściej) żadnych dalszych konsekwencji.*

6. I s t n i e n i e w p o s t a c i z a c z y n u. Wszelako może się zdarzyć, że taki wybór z katalogu stanie się właśnie czymś więcej: grupa młodych badaczy powróci wówczas do „przezwyciężonego" kiedyś języka po to, by go użyć do nowego z kolei przezwyciężania – aktualnie starzejącej się i odchodzącej w niebyt teorii. Wtedy odżyją na nowo wątki konfrontacyjne: odgrzaniu ulegnie to wszystko, o czym mówiłem, opisując „istnienie negatywne" starej teorii, tyle że w tym momencie stare i nowe zamienią się miejscami. Bardzo rzadko, może nigdy, teoria historyczna nie wraca w swojej postaci pierwotnej; zazwyczaj zostaje znacząco zreformowana, liczy się jedynie jej walor niejako polemiczny, to, co w niej stanowi alternatywę dla metodologii aktualnie zwalczanej.

7. I s t n i e n i e w u ś p i e n i u. Zdarza się to stosunkowo rzadko, ale bywa i tak, że jakaś metoda czytania tekstów zostaje kompletnie zapomniana i czasem przez stulecia nikt do niej nie powraca. Tak było na przykład z lekturą dzieł inspirowaną poprzez reguły starożytnej „sztuki pamięci" – przypomnianej dopiero stosunkowo niedawno przez Frances Yates. Pewien potencjalny aspekt lektury może wówczas zanurzyć się w sen, z którego albo zostanie zbudzony przez badaczy, albo nie. Dopiero w tym ostatnim przypadku mielibyśmy do czynienia z rodzajem „śmierci" metody – śmierci zawsze jednak potencjalnie możliwej do odwrócenia.

„Dom umarłych teorii" może więc być, jak się rzekło na początku, miejscem paradoksalnie pełnym ruchu i życia. Gorzej w tym zestawieniu wiedzie się większości umarłych pisarzy. Ich twórczość też po śmierci przechodzi przez rozmaite fazy „życia po życiu". Więcej w tym jednak kruchości i smutku, spektakularne powroty do życia (czyli nowe, inspirujące lektury twórczości zmarłych i odsuniętych w niebyt pisarzy lub ich intronizacje jako autorów kanonicznych) są rzadsze, a cmentarz twórców raz na zawsze zapomnianych nieporównanie jest większy od cmentarza ostatecznie zanurzonych w niepamięć teorii. Dlatego to ludziom winniśmy zapewne więcej troskliwej uwagi.

Jerzy JARZĘBSKI