

KRYSTYNA PIETRYCH

Co poezji po bólu?



EMPATYCZNE
PRZESTRZENIE
LEKTURY



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2009

• ROZPRAWY HABILITACYJNE UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO •

KRYSTYNA PIETRYCH

Co poezji po bólu?

EMPATYCZNE
PRZESTRZENIE
LEKTURY



WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO • ŁÓDŹ 2009

RECENZENT

Elżbieta Dąbrowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Joanna Balcerak

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Kasprzak

KOREKTORZY

Danuta Bąk, Bogusława Kwiatkowska

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

Barbara Grzejszczak

INDEKS SPORZĄDZIŁ

Piotr Pietrych

Rozprawa habilitacyjna przygotowana w Katedrze Literatury Polskiej XX i XXI Wieku
Uniwersytetu Łódzkiego

© Copyright by Krystyna Pietrych, Łódź 2009

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2009

Wydanie I. Nakład 200 egz.
Ark. druk. 19,0. Papier kl. III, 80 g, 70 × 100
Zam. 46/4397/2009. Cena zł 36,–

Drukarnia Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

ISSN 978-83-7525-264-4

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE. PERSONALNE I AKSJOLOGICZNE WYMIARY LEKTURY . . .	7
SPOTKANIE PIERWSZE. Aleksander Wat	49
SPOTKANIE DRUGIE. Zbigniew Herbert	105
SPOTKANIE TRZECIE. Miron Białoszewski	131
SPOTKANIE CZWARTE. Stanisław Barańczak	177
SPOTKANIE PIĄTE. Janusz Szuber	213
JESZCZE DWA SPOTKANIA	253
SPOTKANIE SZÓSTE. Julian Przyboś	255
SPOTKANIE SIÓDME. Anna Świrszczyńska	263
ZAMIAST ZAKOŃCZENIA. POEZJA (WOBEC) BÓLU	271
BIBLIOGRAFIA	277
STRESZCZENIE	295
INDEKS NAZWISK	297
OD REDAKCJI	303

Ból jest faktem podstawowym, fundamentalnym. [...] Prawdziwa, naprawdę realistyczna postawa wobec życia – to wiedzieć, iż konkretną rzeczą, prawdziwą rzeczywistością jest ból. [...] chciałbym napisać coś, co mogłoby dać wyobrażenie bólu, który jest prawdziwie przerażający i absolutny, jest samą podstawą rzeczywistości. Wszechświat jawi mi się jako coś całkowicie czarnego i pustego, gdzie jedyną realną rzeczą jest ta, która wywołuje cierpienie: właśnie ból. To prawdziwy diabeł, reszta to deklamacje¹.

To współczucie jest jedyną rzeczywistą podstawą dobrowolnej i prawdziwej miłości bliźniego. Wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia; czyn zaś wynikający z jakichkolwiek innych pobudek nie posiada żadnej wartości moralnej. Z chwilą, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty staje się dla mnie czymś bezpośrednim i bliskim zupełnie w ten sam sposób, choć nie zawsze w tym samym stopniu, co i moje własne; a wówczas różnica między mną a ową istotą przestaje być absolutna².

¹ *Gombrowicz: Forma i rytuał* (wywiady Piera Sanavio), przeł. z wł. K. Bielas, F. M. Cataluccio, [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969, Dzieła*, t. XIV, *Varia*, red. naukowa J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 393–394.

² A. Schopenhauer, *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Warszawa 1900, s. 128–129.

WPROWADZENIE

PERSONALNE I AKSJOLOGICZNE WYMIARY LEKTURY

Ból sytuuje się poza słowem. Jest domeną materii, fizjologii, udręczonej i niemej świadomości. Ból to ciemna, nie poddająca się werbalizacji, mowa ciała. Jeśli znajduje swój wyraz, to w wykrzywionej grymasem twarzy, zaciśniętej kurczowo dłoni, bezwiednym jęku lub nieartykułowanym krzyku. „Słowa i cierpienie nie idą w parze. Cierpienie jest nagłym pojawieniem się nieoczekiwanego: i zawsze się ono różni od tego, co sobie wcześniej wyobrażałem. Do mojej osobowości wdziera się inna rzeczywistość, tak odmienna, że nie znajduję słów, aby ją opisać”¹ – wyznawał z rozpaczą kardynał Veillot, arcybiskup Paryża, w terminalnej fazie raka. I choć na określenie różnych rodzajów i stanów bólowych w lekarskim słowniku istnieje, jak policzono, około 220 terminów, z czego aż 66 odnosi się do subiektywnej treści psychicznej odczuwanego bólu (np. ciągnący, pulsujący, szarpący, dławiący, miazdzący etc.)², to w konfrontacji z bólem konkretnym – przypomnijmy sobie choćby ostry ból zęba – wszelkie próby wysłowienia ujawniają swą bezsilność. Poddana opresji materia nie daje się przełożyć na składniowy porządek językowej konstrukcji, ani zamknąć w precyzyjnej semantycznie konceptualizacji. Jeden z bohaterów niniejszej książki, Aleksander Wat, pisał:

Jak ubogi jest ludzki słownik na określenie bólu!

Gryzący, piekący, rwący, kęsający... Gdybyż to lekarze wiedzieli! [...] Ale ból!³

A jednak – ból nie pozostaje od języka całkowicie niezależny. Jak wykazują badania naukowe, fenomen bólowy jest zjawiskiem niebywale złożonym i na sposób jego odczuwania wpływ mają nie tylko czynniki organiczne, będące przedmiotem medycznego zainteresowania i neurofizjologicznego opisu, ale również – i to w stopniu niepomiernie większym niż się zazwyczaj sądzi – uwarunkowania kulturowe⁴. Język dysponuje tutaj, obok religii i obrzędów,

¹ L. S a n d r i n, *Wobec cierpienia. Zrozumieć, przyjąć, wytłumaczyć cierpienie*, przeł. K. Kamińska, Kielce 2000, s. 115.

² Zob. Z. C a c k o w s k i, *Ból. Lęk. Cierpienie*, Lublin 1997, s. 27–28.

³ A. W a t, *Dziennik bez samogłosek*, wyd. zmienione, oprac. oraz przypisami i indeksem opatrzyli K. i P. Pietrychowię, Warszawa 2001, s. 88.

⁴ Z. C a c k o w s k i, *dz. cyt.*, s. 23–30.

najbogatszym instrumentarium reagowania na ból, stając się jednocześnie rejestrem bólowego doświadczenia. Od tego, w jaki sposób swój ból wyrażamy, nierzadko zależy intensywność i dotkliwość jego odczuwania. Opowieść o własnym cierpieniu, nadawanie mu, choćby w najmniejszym stopniu, struktury narracyjnej bywa jednym z najskuteczniejszych środków znieczulających, może także leczących. Stłumienie zaś ekspresji, ukrywanie doznań to często dodatkowe źródło cierpienia. Ból izolowany ulega bowiem podwojeniu: „Człowiek, który cierpi boleje w dwójnasób: z cierpienia ciała i cierpienia mowy, a właściwie jej braku”⁵. Człowieka chorego często otacza milczenie – jego własne i innych; milczenie, które jest wynikiem kryzysu werbalizacji i komunikacji. Przekroczenie niemoty, odnalezienie słowa, które byłoby w stanie wyrazić własne doznania i które mogłoby o nich opowiedzieć, staje się wówczas zadaniem najważniejszym. Jak jednak takie słowo odnaleźć? Jak uczynić doświadczenie choroby i cierpienia doświadczeniem „mówionym”, „pisanym”? Jak sprostać tak niezbędnej i jednocześnie tak trudnej potrzebie komunikacji? Jak oddać skrajne doświadczenie ciała? Czy da się je przełożyć na język? Jak zapisać doświadczenie cierpiącego ciała poddanego chorobie? Jak zapisać doświadczenie własnego ciała w bólowej opresji? Czy takiemu wyzwaniu może podołać sztuka? Te pytania zakreślają pierwszy obszar interesujących mnie zagadnień, dotyczących możliwości tekstowego wyrażania somatycznych doświadczeń, zwłaszcza tych ekstremalnych, wyznaczając jednocześnie trzy ściśle z sobą połączone kwestie do rozważenia – po pierwsze: doświadczenie, po drugie: ciało, po trzecie: reprezentacja.

Problematyka doświadczenia zaznacza dobitnie swą obecność w całej niemal humanistyce. Po latach banicji, czy też szczątkowej i utajonej egzystencji na marginesach głównych nurtów naukowej refleksji, zaczyna zawłaszczać kolejne obszary: filozofii, antropologii, teorii historiografii, etnografii, estetyki⁶. Ma to bez wątpienia związek z wyraźnym i na coraz większą skalę widocznym zerwaniem z pokartezjańskim modelem wiedzy, opartym na racjonalności myślenia i epistemologicznej pewności. Zakwestionowanie w drugiej połowie ubiegłego stulecia „abstrakcyjnej racjonalności systemów teoretycznych o uniwersalnej ważności”⁷ wraz z ich dwudziestowieczną funkcjonalistyczno-

⁵ T. Sławaek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*, [w:] *Ból*, „Punkt po punkcie”, rok piąty, zeszyt piąty, Gdańsk 2004, s. 13.

⁶ Trzeba tu wymienić choćby fundamentalne dla nowych ujęć problematyki doświadczenia publikacje: *The Anthropology of Experience*, red. V. W. Turner, E. M. Bruner, Urbana 1986; M. Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley 2005; F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Kraków 2004; E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzywiciach*, Poznań 2005; *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006.

⁷ R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu – uwagi wstępne*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, s. 9.

-strukturalistyczną mutacją stało się bezpośrednią przyczyną powrotu do łask odrzuconej niegdyś empirycznej podstawy wiedzy praktycznej. Jak słusznie konstatuje za Stephenem Toulminem, autorem *Kosmopolis*, Ryszard Nycz: to „czyni z kategorii doświadczenia właśnie rywala i kontrpartnera scjentystycznej racjonalności”⁸.

Obecnie doświadczenie pełni „rolę źródłowej metafory reorganizującej pole humanistycznych eksploracji”⁹, choć jednocześnie towarzyszy temu coraz większa świadomość wieloznaczności i nieprecyzyjności tej kategorii, co z kolei wynika z rozmaitych jej użycí stosowanych przez różne dyscypliny humanistyki i nauk społecznych. Niewątpliwie kwestią zasadniczą jest tu potrzeba intelektualnego pochwycenia tego, co zdaje się stanowić fundament ludzkiej egzystencji w jej najbardziej codziennym, także tragicznym wymiarze. W dążeniu tym niebezpiecznie zbliżamy się do słynnego paradoksu, który wydobywa św. Augustyn, gdy mówi o czasie; podobnie doświadczenie – im bardziej próbujemy określić jego istotę, tym bardziej oddalamy się od tego, co wydaje się tak powszechne i oczywiste. Dzieje się tak zapewne dlatego, że tym, co pozostaje po przeżytych doświadczeniach są „obecne, choć niewyraźne skrawki wrażeń, które – nie obciążone naszym rozumem – biorą nas w posiadanie”¹⁰. Jak zauważa Dorota Wolska:

Wieloznaczność i nieuchwytność „doświadczenia”, podobnie jak postrzeganie badań nad doświadczeniem jako wyraz teoriopoznawczej naiwności bądź złudnej nadziei na konceptualizację bezpośredniości bywa jednym z powodów ignorowania problematyki doświadczenia¹¹.

Bez względu jednak na niebezpieczeństwa, jakie kategoria doświadczenia z sobą niesie, niekwestionowane wydaje się jej znaczenie we współczesnej refleksji kulturowej, czego wyrazistym potwierdzeniem są prace historiograficzne i antropologiczne. Literaturoznawstwo także nie może odgrodzić się szczelnym, acz w istocie iluzorycznym, murem metodologicznej ortodoksji od bezpośredniości doświadczenia, starając się za wszelką cenę pozostać na twardym gruncie tekstualizmu, który wraz z końcem metodologii strukturalistycznej wyjątkowo dobitnie ujawnił swą długo skrywaną problematyczność, płynność i labilność. Zresztą droga do otwarcia badań literackich na tę problematykę została już u początków ubiegłego stulecia wskazana i dopiero w długotrwałym odwróceniu strukturalistyczno-semiologicznym (a potem dekonstruktywistycznym) odrzucona. Można się jednak z tej lekcji wiele nauczyć i powrócić do tego, co, przelitrowane przez dwudziestowieczną przygodę teorii

⁸ Tamże.

⁹ D. W o l s k a, *Doświadczenie – ponownie rzeczywista kwestia humanistyki*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, s. 42.

¹⁰ M. P. M a r k o w s k i, *Nieobliczalne. Eseje*, Kraków 2007, s. 31.

¹¹ D. W o l s k a, *dz. cyt.*, s. 43.

literatury, odśłania na powrót swe fundamentalne dla humanistyki znaczenie. Mam na myśli dwie drogi wytyczone już na przełomie XIX i XX stulecia: pierwsza – hermeneutyczna (Diltheyowska), druga – pragmatystyczna (Deweyowska), którymi podążają współcześni badacze. Przypomnę je w skrócie, stanowią one bowiem – wraz ze swoimi współczesnymi kontynuacjami – podstawę moich rozważań.

Cała nasza wiedza ma swój fundament w doświadczeniu, twierdził Dilthey. Z dwu zaproponowanych przez niego pojęć określających doświadczenie: *Erfahrung* ‘doświadczenie’ i *Erlebnis* ‘przeżycie’ – to ostatnie stanowi podstawę wszelkiego poznania i warunek rozumienia. Jednocześnie, co warto wydobyć, niemałą rolę odgrywają tu także uczucia i intencje. Zrozumieć życie można więc tylko na podstawie własnych przeżyć: „całość rozumienia jest irracjonalna, jak zresztą samo życie. Nie może zatem być prezentowane przez żadne formuły postępowania logicznego”¹². Równie istotną rolę pełnią one także w każdej działalności artystycznej:

W podłożu twórczości poetyckiej zawarte jest przeżycie osobiste, rozumienie cudzych stanów, rozszerzenie i pogłębienie doświadczenia dzięki ideom. Punktem wyjścia twórczości poetyckiej jest zawsze doświadczenie życiowe, jako przeżycie osobiste lub jako rozumienie innych ludzi, współczesnych lub historycznych, i zdarzeń, w których ludzie ci uczestniczyli¹³.

Jak zauważa Gadamer, Dilthey pierwszy nadaje doświadczeniu funkcję pojęciową i czyni z niego metodologiczną zasadę swej słynnej książki o Goethem, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Z dzisiejszego punktu widzenia cel dziewiętnastowiecznej biografistyki, by na podstawie życia zrozumieć dzieło, wydaje się oczywiście anachroniczny¹⁴. Jednak niewątpliwą zasługą Diltheya – co podkreśla autor *Prawdy i metody* – pozostaje nadal wskazanie dwu, połączonych ze

¹² W. Dilthey, *Przeżycie i twórczość poetycka*, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 286; cyt. za: E. Domańska, *dz. cyt.*, s. 137.

¹³ Tamże, s. 136.

¹⁴ Warto tutaj przywołać współczesne koncepcje badań biograficznych G. Riemana i F. Schütze, rozwijające się na gruncie socjologicznym. Jednym z ważniejszych pojęć zaproponowanych przez Schütze jest koncepcja „trajektorii”, odpowiadająca biograficznej zasadzie doznawania w tych „strukturach procesowych” życia, gdy możliwość działania ulega znacznemu ograniczeniu (np. w trakcie choroby, na starość). Ponieważ jednak do przeprowadzania tego typu badań służy technika dokumentalnego wywiadu narracyjnego, nieliterackiego i niesfikcjonalizowanego, nie widzę możliwości ich zastosowania do tekstu poetyckiego. Wykorzystała je do odczytywania relacji dziennikowych Grażyna Borkowska. Zob. G. Riemann, F. Schütze, „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezwładnych procesów społecznych, przeł. Z. Bokszański, A. Piotrowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, R. XXXVI, nr 2; M. Prada, *Biograficzne odtwarzanie rzeczywistości (O koncepcji badań biograficznych Fritza Schütze)*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 4 (115); G. Borkowska, *Opowiedzieć umieranie*, [w:] *Narracja i tożsamość. Antropologiczne problemy literatury*, t. 2, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004.

sobą ściśle, znaczeń słowa *Erlebnis*: „coś staje się przeżyciem, gdy nie tylko zostało przeżyte, lecz fakt przeżycia tego czegoś zostawił po sobie jakiś szczególny ślad, który treści przeżycia nadaje znaczenie. To, co w ten sposób jest «przeżyciem», uzyskuje całkiem nowe miejsce w bycie przez wyrażenie w sztuce”¹⁵. A więc z perspektywy sztuki ważne jest nie tyle samo bezpośrednie doświadczenie, nie tyle to, co po prostu przeżyte osobiście, ile to, co Gadamer nazywa, „zawartością znaczeniową, jaką doświadczenie, jako coś trwałego, ma dla kogoś, kto miał przeżycie”. I kontynuuje: „To właśnie uzasadnia mówienie o przeżyciu intencjonalnym i teleologicznej strukturze świadomości”¹⁶. Z drugiej jednak strony zawsze będzie istniała nieprzekraczalna granica pomiędzy bezpośredniością doświadczenia (życia) a wszelkimi próbami „ustalenia jego znaczenia”¹⁷. Sztuka („sztuka przeżycia” – jak chciał Dilthey) siłą rzeczy także tej granicy przekroczyć nie może, próbując wyrazić doświadczenie.

Drogą wskazaną przez autora *Das Erlebnis und die Dichtung* podąża Gadamer, twierdząc, że „świadomość ma strukturę doświadczenia”¹⁸, zarazem jednak dostrzega olbrzymią niejasność towarzyszącą użyciu tego terminu. Dla niego doświadczenie ma przede wszystkim teleologicznie zorientowaną wartość epistemologiczną – jest drogą prowadzącą do prawdy, w której ogromna rola przypada czynnikowi językowemu¹⁹, bez jakiego żadne doświadczenie – zarówno w jednostkowej, jak i we wspólnotowej świadomości – nie jest możliwe. Gadamer wydobywa także negatywny charakter doświadczenia, ściśle łącząc z nim jego wartość:

Pogląd, że doświadczenie bywa przede wszystkim bolesne i nieprzyjemne, nie oznacza jakiejś szczególnie ponurej wizji, lecz daje się bezpośrednio wyczytać z istoty doświadczenia. Tylko przez negatywne przypadki dochodzi się [...] do nowego doświadczenia. Każde doświadczenie, które zasługuje na to miano, przekreśla jakieś oczekiwania. Tak więc jako swój istotowy moment dziejowy byt człowieka zawiera zasadniczą negatywność, która występuje w istotowej relacji doświadczenia i zrozumienia²⁰.

Gadamer odwołuje się dalej do Ajschylosa i do jego formuły: „uczyć się przez cierpienie”²¹, która nie tylko oznacza, że „stajemy się mądrzy po szkodzie”, lecz także odnosi się do „zrozumienia granic ludzkiego bytu, nieusuwalności granicy dzielącej od tego, co boskie”, jest więc „doświadczeniem ludzkiej

¹⁵ H. G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 105.

¹⁶ Tamże, s. 112.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 472

¹⁹ Zob. s. 474 – Gadamer mówi nawet o „idealizacji językowej”.

²⁰ Tamże, s. 485.

²¹ Tamże.

skończoności”²². Dzieje się zatem tak, że negatywność zostaje jakoś oswojona i przekroczona, a człowiek poprzez otwarcie się na nowe wymiary doświadczenia zyskuje nowe rozpoznanie własnego bycia. Czy jednak zawsze tak się dzieje? Czy każde doświadczenie niesie z sobą jakiś element twórczy i pozytywny? Czy szczególnie przypadek doświadczeń, jaki stanowią doświadczenia graniczne, najbardziej tragiczne doświadczenia ludzkiej egzystencji, nie przeczą tej kojącej i mimo wszystko optymistycznej wykładni? Rację ma tutaj niewątpliwie Dorota Krawczyńska, gdy w związku z przeżyciami ocalałych z Zagłady stwierdza:

Relacja pomiędzy doświadczeniem a rozumieniem, tak istotna w procesie nabywania wiedzy i – w konsekwencji – dla rozwoju osobowości, w przypadku doświadczenia granicznego zdaje się nieobecna. Wszelkie pozytywne aspekty tego zagadnienia tracą swą zasadność²³.

Ten sąd dotyczący doświadczenia holocaustu potwierdzają także świadectwa ciężkich doświadczeń chorobowych, wedle których rzadko zdarza się, aby dotknięty nimi człowiek dokonywał nowych odkryć i poszerzał sposoby rozumienia siebie i świata. Czy zatem niewiele wynika z hermeneutycznego sposobu postrzegania doświadczeń ekstremalnych? Jeśli pójść dalej za Gadamerem – doświadczenie „uczy uznania rzeczywistości. Poznanie tego, co istnieje, stanowi właściwy wynik wszelkiego doświadczenia, jak w ogóle wszelkiego pragnienia wiedzy. Tym, co jest, nie są jednak te czy inne rzeczy, lecz **to**, **«czego nie można się już pozbyć»** [podkr. – K. P.]²⁴. A więc jest to doświadczenie, jak czytamy w *Prawdzie i metodzie*:

[...] w którym człowiek uświadamia sobie swą skończoność. W nim możliwości twórcze i samowiedza jego planującego rozumu znajdują granice. Zwykłym złudzeniem okazuje się możliwość odwracania biegu wszelkich spraw, czas na wszystko i perspektywa powrotu wszystkiego w jakiś sposób. Ten, kto tkwi w historii i w niej działa, raczej doświadcza ciągle, że nic nie powraca. Uznanie tego, co jest, nie oznacza uznania tego, co już istnieje, lecz zrozumienie granic, w których przyszłość jest jeszcze otwarta na oczekiwanie i planowanie – a jeszcze głębiej rzecz ujmując, uznanie, że wszelkie oczekiwanie i planowanie istot skończonych jest skończone i ograniczone²⁵.

Wydaje się, że właśnie wszelkie sytuacje graniczne przynoszą doświadczenie, które zmienia zasadniczo nasz sposób rozumienia siebie i świata („czego nie można się już pozbyć”). Wszystkie doświadczenia, którymi się zajmuję i o których piszę taki właśnie mają charakter.

Z kolei droga pragmatyczna prowadząca ku doświadczeniu – wytyczona przez Deweya – ma z hermeneutyczną kilka punktów wspólnych. I dla Deweya, i dla Diltheya, doświadczenie stanowi sedno ich filozofii:

²² Tamże, s. 486.

²³ D. Krawczyńska, *Doświadczenie niemożliwe*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, s. 210.

²⁴ H. G. Gadamer, *dz. cyt.*, s. 486–487.

²⁵ Tamże, s. 487.

Potrzeba nam słowa ostrzegawczego i naprowadzającego, takiego jak doświadczenie, dla przypomnienia, że to właśnie ten świat, który się przeżywa, który znosi w cierpieniu i którym się rozkoszuje, nad którym też rozumuje się logicznie, ma prawo do ostatniego słowa we wszystkich ludzkich dociekaniach i domysłach²⁶.

Autor *Experience and Nature*, wychodząc z pozycji antydualistycznych i antyfundamentalistycznych, sprzeciwia się pojmowaniu doświadczenia jedynie jako faktu intelektualnego, co uzasadnia następująco:

Kiedy uznaje się doświadczenie intelektualne i jego materię za nadrzędne, przecięta zostaje nić, która łączy doświadczenie z naturą. Temu, iż fizjologiczny organizm wraz z jego strukturami, czy to u człowieka, czy u niższych zwierząt, trzusi się przystosowywaniem i czynieniem użytku z materii w imię podtrzymywania procesu życia, zaprzeczyć nie sposób. Mózg i system nerwowy są w pierwszym rzędzie organami podlegania działaniom; biologicznie [...] doświadczenie pierwotne jest analogicznym typu. Dlatego też [...] doświadczenie poznawcze musi mieć swój początek w niepoznawczym. I jeżeli nie bierzemy za swój punkt wyjścia poznania jako czynnika w działaniu i podleganiu działaniom, nieuchronnie przyzwalamy na wtargnięcie pozanaturalnego, jeśli nie ponadnaturalnego sprawstwa i zasady²⁷.

To stanowisko wywołało krytykę Rorty'ego, który neguje empirystyczny „mit tego, co bezpośrednio dane” i zarzuca Deweyowi uwikłanie w fundacjonalistyczną epistemologię, a więc w efekcie oparcie poglądów na tak samo niebezpiecznych, bo nieweryfikowalnych, podstawach, od których chciał on uwolnić poznanie. Rorty największą wagę przywiązuje do językowego charakteru wszelkiego doświadczenia²⁸, twierdząc, że nie mamy dostępu do pozawerbalnego, bezpośredniego doznania. Richard Shusterman, za którym rekapituluję tę polemikę, słusznie jednak przypomina, że Dewey twierdził, iż „doznajemy [doświadczeń bezpośrednich], ale nie wiemy, że ich doznajemy”²⁹ (negował empirystyczną ideę bezpośredniego, niedyskursywnego poznania). Nie wnikając głębiej w różnicę stanowisk pomiędzy filozofami, jedno należy podkreślić dobitnie: język konstytuuje doświadczenie i czyni je świadomościowo pochwytym. Proces werbalizacji byłby więc nie tyle jakąś drugą fazą doświadczenia, oddzielną od jego istoty, ile jego integralną częścią, bez której rozplywa się ono w „magmie” niepochwytności i niewypowiadalności.

Shusterman, jako zdeklarowany kontynuator myśli Deweyowskiej, postuluje w miejsce ideologii tekstualizmu – wypierającej z pola badań filozofii wszystko, co ma charakter pozajęzykowy – coś, co nazywa somatoestetyką, w której podstawowe miejsce przyznaje odczuciu bezpośredniemu. Owa, jak

²⁶ J. Dewey, A. Bentley, *A Philosophical correspondence 1932–1951*, New Brunswick 1964; J. Dewey, *Experience and Nature* (1925), *Appendix 2*, Carbondale 1981, s. 372; cyt. za: R. Shusterman, *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, przeł. A. Mitek, red. nauk. K. Wilkoszewska, s. 208 (przypis 1).

²⁷ J. Dewey, *Experience...*, s. 29–30; cyt. za: R. Shusterman, *dz. cyt.*, s. 210.

²⁸ Nie jest zresztą w tym osamotniony, podobnie sądzili W. Sellars, H. G. Gadamer czy J. Derrida – zob. R. Shusterman, *dz. cyt.*, s. 229.

²⁹ Tamże, s. 212.

mówi, „filozofia ciała” miałyby zająć się rolą pozawerbalnego doświadczenia somatycznego, wytyczając tym samym trop np. dla estetyki czy etyki. W tym projekcie filozofia przestaje być jedynie dyskursem, a staje się „dyscypliną ucieleśnionego życia”. Praktyka filozofowania łączy więc ściśle dzieło z twórcą, jego życiem, cielesnością i doświadczeniem.

Jeśli wprowadzimy myśli Shustermana na grunt literatury i literaturoznawstwa, to okaże się, że obecność śladów przedwerbalnego doświadczenia autora w tekście, nabierze fundamentalnego znaczenia, a w przypadku pewnych tekstów – nie będzie to jedynie intelektualne, ale przede wszystkim „somatyczne” doznawanie aktu czytania. Do tych kwestii jeszcze powrócę.

Doświadczenie zatem ściśle łączy się z naszą psychocieleśną konstytucją i z otoczeniem, w jakim żyjemy. Droga wskazana przez Diltheya i Deweya, a także ich współczesnych kontynuatorów prowadzi do uznania fundamentalnej roli doświadczenia nie tylko w naszej codzienności, lecz także w poznawaniu świata i formach ludzkiej komunikacji. Bezpośredniość, konkretność, zmysłowość, jednostkowość to jego trwałe wyznaczniki w opozycji do uniwersalności, powszechności i racjonalności poznania rozumowego. W czasach ponowoczesnych następuje radykalne zerwanie z projektem oświeceniowym, w ramach którego waloryzacji podlegało tylko to, co w rzeczach istotne, niezmiennie i stałe, powraca zaś „przeżycie faktyczności świat”³⁰.

Jedną z istotniejszych propozycji estetyki w poszerzonym, ponowoczesnym znaczeniu jest koncepcja Wolfganga Welscha³¹, który odróżnia estetyzację powierzchowną od głębokiej. Ta pierwsza dotyczy globalnych przemian postindustrialnej rzeczywistości (choć jej początków można by poszukiwać już w postawach dziewiętnastowiecznych dandysów). We współczesnym świecie, w którym rządzi kultura spektaklu, wszystko zostaje przekształcone w hiperestetyczną scenerię, w której każdy istniejący obiekt podlega zabiegom upiększającym. Procesom tym towarzyszy szczególnie intensywne dążenie do coraz to nowych (pseudo)przeżyć i związana z nimi reakcja odwrotna: anestetyzacji (znieczulenia czy zubożenia na doznania). Istotą estetyzacji głębokiej jest natomiast poznanie – szczególnie sposób percepcji rzeczywistości. Protoplastami takiego pojmowania stają się Baumgarten jako ten, wedle którego etyka to nauka o poznaniu zmysłowym, a następnie Kant i Nietzsche, zwracający uwagę na rolę estetyczności w naszym ujmowaniu i pojmowaniu świata. Jeśli więc ‘estetyczny’ łączy się ściśle ze ‘zmysłowym’, to wracamy do źródłosłowu: *aisthesis* –

³⁰ Zob. J. P. H u d z i k, *Estetyka egzystencji. Szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki*, Lublin 1998 (zwłaszcza część: *Faktyczność świata a rozum*).

³¹ Zob. W. W e l s c h, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, przeł. K. Guczalska, red. nauk. K. Wilkoszewska, Kraków 2005; t e n z e, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb., oprac. i przedm. R. Nycz, Kraków 1997; J. P. H u d z i k, *dz. cyt.*, s. 73–79.

doznanie, uczucie, postrzeżenie³². W takim rozumieniu estetyczne poznanie byłoby ukierunkowane na bezpośrednie, cielesne doświadczenie nieredukowalne do jakichkolwiek esencjalistycznych konceptualizacji. Miałoby również na celu „uwrażliwienie na stale obecny dwoisty stosunek tego, co estetyczne i tego, co anestetyczne. Zadanie polegałoby na tym, by wykluczenie, które jest nieodłączną stroną odwrotną każdego aktu estetycznego, nie pozostawało w stanie anestetycznej latencji, nie dokonywało się w nieświadomości”³³. Chodziłoby zatem o takie ciągłe przeorientowywanie naszej świadomości, aby – mówiąc językiem Welscha – rozwijać „kulturę ślepej plamki”³⁴, lub – sięgając po sformułowania Barthesa – postrzegać „miejsca oślepiające, ekliptyczne”, z których „źle widać”³⁵ czy też – idąc śladem Lyotarda – wskazywać na kategorię *anesthesia* (połączenie *anamnesis* i *aisthesis*) jako na – wedle Aleksandry Ubertowskiej – „uobecnianie w słowie tego, co zapomniane, a więc nieobecne, które dokonuje się w ramach estetyki, zakładającej zanurzenie w przedmiocie kontemplacji i somatyczne, aintelektualne jego doznanie”³⁶.

Proces werbalizacji jest niezbędnym składnikiem każdego doświadczenia, do czystego, pozaświadomościowego doznanie nie mamy dostępu; słowo współtworzy doświadczenie, jest jego aktywną składową na równi ze świadectwem zmysłów. Więcej jeszcze – każde doświadczenie poddane jest systemowi zmiennych reguł artykułowania rzeczywistości. Niepodobna stwierdzić, według Foucaulta, w jakim stopniu świadomość determinowana jest przez bezpośrednie doznanie, a w jakim przez aktualny kontekst, w jakim funkcjonujemy. Doświadczenia kulturowo pochwytnie zależą zatem od „zespołu reguł, które umożliwiają formułowanie się ich jako przedmiotów dyskursu i tworzą w ten sposób warunki ich historycznego zjawiania się”³⁷.

Interesuje mnie doświadczenie (postrzegane w powyższej optyce) w trzech nachodzących na siebie i uzupełniających się zakresach: po pierwsze w znaczeniu ‘doznać, zaznać’, które wydobywa jego bezpośredni i receptywny charakter, po drugie w sensie ‘podać próbie’, czyli narazić na ryzyko, wystawić na kontakt z tym, co inne, nieprzewidywalne, niebezpieczne, dotkliwe, po trzecie

³² Zob. W. W e l s c h, *Estetyka i anestetyka*, s. 522.

³³ Tamże, s. 543.

³⁴ W. W e l s c h, *Estetyka poza estetyką*, s. 70–73.

³⁵ R. B a r t h e s, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przekł. i posł. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 107.

³⁶ A. U b e r t o w s k a, *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*, Kraków 2007, s. 62; zob. także J.-F. L y o t a r d, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia...*

³⁷ M. F o u c a u l t, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 75.

jako ‘oświadczenie, dawanie świadectwa’³⁸. Zobaczmy, jak wszystkie te znaczenia nierozzerwalnie się z sobą łączą.

Jak pisze Richard Shusterman: „najbardziej oczywistym lokum niedyskursywnej bezpośredniości jest odczucie cielesne”³⁹. To właśnie doświadczenie somatyczne, szczególnie bólowe doświadczenie, uświadamia nam w stopniu najwyższym cielesność naszej kondycji jako jej niekwestionowany fundament. W cierpieniu ukazują swoją małość wszelkie idealistyczne sądy na temat ducha, jaźni, umysłu, świadomości, całkowicie jakoby niezależnych od materii i biologii. To w ciele doświadczamy siebie i świata, a nie w racjonalistycznych projektach oddzielających przygodność ludzkiej somatyczności od trwałości i niezmienności *cogito*. Jak ironicznie powiedział Gombrowicz w wywiadzie:

Jeśli chce pan odnaleźć swoje „ja”, niech pan idzie do dentysty. Szumne deklaracje o nieistnieniu „ja”, rozbrzmiewające od czasów Nietzschego aż po nasze, kończą się z pierwszym „ajajaj!”⁴⁰

Cielesność to jedna z kwestii najczęściej pojawiających się w myśli postmodernistycznej. Po trwającej kilka stuleci hegemonii dychotomicznego ujęcia, w którym znaczenie nadrzędne przypadało jeśli nie duszy to umysłowi, zmarginalizowane dotąd ciało odzyskuje należną sobie pozycję, stając się tyleż (o)środkiem doświadczenia i poznania, co fundamentem podmiotowości i osobowej tożsamości. Warto tutaj choćby wymienić tak różne i różnych porządków dotyczące propozycje Merleau-Ponty’ego, Barthesa, Bataille’a, Lacana, Deleuze’a, Foucaulta, Lyotarda czy Derridy, by uświadomić sobie znaczenie i zakres „cielesnej” rewolty⁴¹.

Niezwykle istotne rozróżnienie, dotyczące sposobów postrzegania i udyskursywniania ciała, wprowadza John D. Caputo, twórca terminu „hermeneutyka radykalna”⁴², w sporze z Heideggerem. Proponuje on rozróżnienie między

³⁸ Używam słowa „doświadczenie”, podążając śladem R. Nycza, w trzech słownikowych zakresach znaczeniowych, nierzadko względem siebie komplementarnych, nierzadko także opozycyjnych – zob. R. N y c z, *O nowoczesności...*, s. 12.

³⁹ R. S h u s t e r m a n, *dz. cyt.*, s. 209.

⁴⁰ *Gombrowicz, piewca „ja”*, wywiad Claude’a Jannouda, przeł. I. Kania, [w:] W. G o m b r o w i c z, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969, Dzieła*, t. XIV, *Varia*, red. nauk. J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 388.

⁴¹ Niepodobna tutaj wszystkich tych stanowisk choćby hasłowo przypominać, zadowolony się one już zresztą na dobre we współczesnej refleksji humanistycznej. Krótkiej ich rekapitulacji dokonuje A. B u r z y Ń s k a, zob. *Ciało w bibliotece*, „Teksty Drugie” 2002, nr 6. Ciekawe ujęcie „cielesnej” problematyki w poezji polskiej zob. B. P r z y m u s z a ł a, *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w polskiej poezji współczesnej*, Kraków 2006.

⁴² „Hermeneutyka radykalna” była wyrazem minimalizacji naukowych roszczeń i ostrego sprzeciwu wobec filozofii racjonalistycznej, esencjalistycznej, opartej na wierze w istnienie obiektywnej prawdy. „Hermeneutyka «radykalna» odrzuca fundamentalistyczną ideę nauki – jako poznawczego ujęcia jakiegoś obiektywnego porządku prawdy istniejącego poza wszelkimi

body a *flesh*. *Body* to, zdomowiona w zachodniej filozofii, konceptualizacja ciała, pozytywnie je waloryzująca jako receptywne i intencjonalnie zorientowane na zewnątrz. W odróżnieniu od tego ujęcia, ciało jako *flesh* to ciało w sobie zamknięte, „niemyte, gnijące, rozpadające się w chorobie i śmierci”. Takie jego ujęcie obecne jest w myśli Kierkegaarda, Derridy, Lévinasa, Foucaulta, Lyotarda:

Ich dyskursy – pisze Caputo – nakierowują się na uczucia, które powstają z krótko-obwodowej transcendencji, gdy uczucie związa się w sobie w agonii i w męczarni bólu [...]. To właśnie rozumiem jako redukcję *body* do *flesh*, która jest inną redukcją, nie fenomenologiczną, lecz antyfenomenologiczną. *Flesh* nie jest intencjonalnością świadomości, nie jest siedliskiem, ani stroną świadomości: nie jest organicznym aparatem, ani instrumentalnością, którą świadomość rozwija, aby realizować swoje światowe projekty [...].

Flesh jest stroną załamania się oraz destrukcji świata – w zaślepieniu bólem, w wewnętrzności agonii, w samotności nieszczęścia, w oderwaniu od doczesnych spraw cierpienia. Ból nie jest stanem intencjonalnym. Stawia opór nie tylko językowi, ale gdy jest dostatecznie intensywny, niszczy język, redukuje nas do pierwotnych wrzasków, które są wcześniejsze niż język. Ból nie dociera do świata, lecz raczej stanowi okazję, przy której czyjś świat ulega zburzeniu⁴³.

Właśnie ciało pojęte jako *flesh*, jako to, co wykluczone i usunięte z kategorii *body*, a także z większości dyskursów współczesnej kultury, z czym spotykamy się nieustająco w życiu, czasem także w sztuce; *flesh* – ciało nie-przesłonięte, ciało cierpiące, ciało, które domaga się uwagi, wrażliwości i odpowiedzi – zajmuje centralne miejsce w niniejszej książce.

Niewątpliwie, czym innym jest ciało „prawdziwe”, wpisane w naturę i biologię, rzeczywiste i materialne, nie poddane esencjonalizacji i nie umieszczone w żadnym logocentrycznym i transcendentnym porządku, ani nawet hermeneutyczno-ponowoczesnym dyskursie, czym innym – ciało wprowadzone w jakiś dyskurs, przedstawione w sztuce, ciało opisane czy zobaczone, ciało tekstualizowane. Jak konstatuje Grzegorz Grochowski:

W kulturze nie stykamy się zatem z ciałem „samym w sobie”, z czystą empirią odartą ze znaczeń – pojawia się ono zwykle jako byt figuratywny, a często wręcz służy jako swoisty „wehikuł” myśli antropologicznej, filozoficznej czy estetycznej (nawet najbardziej – zdawałoby się – neutralne kody medyczne bywają wykorzystywane jako narzędzia refleksji wanitatywnej albo krytyki dawnych porządków symbolicznych)⁴⁴.

usiłującymi nawiązać z nimi kontakt przygodnymi perspektywami i praktykami społecznymi – na rzecz nauki pojętej jako jedna z wielu takich możliwych, równoprawnych praktyk.” (J. P. Hudzik, *dz. cyt.*, s. 49).

⁴³ J. D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington 1993, s. 204–205; cyt. za: J. P. Hudzik, *dz. cyt.*, s. 51–52.

⁴⁴ G. Grochowski, *Lepienie golema*, „Teksty Drugie” 2002, nr 6, s. 4.

Sztuka jest także porządkiem, w którym ciało zostaje poddane różnego rodzaju metaforyzująco-symbolizująco-semantyzującym zabiegom. Z tego, co po prostu jest, przemienia się w to, co ma jakiś sens i znaczenie. „Sztuka byłaby niemożliwa – pisze Michał Paweł Markowski – gdyby chciała wytrwać w milczeniu przy nieprzemienionym ciele”⁴⁵. Samo ciało to *de facto* milczenie, brak słowa. Tam więc, gdzie pojawia się tekst, można powiedzieć, „milknie ciało” w swym najbardziej pierwotnym, fizjologicznym aspekcie, a zaczyna się jakaś jego, mniej czy bardziej, konwencjonalna reprezentacja. Język staje się narzędziem mediatyzacji cielesnego doświadczenia, o ile uznamy, że reprezentacja somatyczności jest w ogóle możliwa. W tej kwestii niezmiernie ważny postulat formułuje Markowski, próbując wyjść poza dwa opozycyjne modele nowoczesności i ponowoczesności:

[...] by przybliżyć doświadczenie ciała, należałoby teraz próbować wypracować całkiem nowy język, obcy zarówno nowoczesnej tezie o całkowitej przedstawialności ciała, jak i ponowoczesnej tezie o jego nieprzedstawialności. By to jednak zrobić, należałoby na nowo prze-myśleć, na nowo prze-pisać zarówno kategorię ciała, jak i kategorię doświadczenia⁴⁶.

Powyższa propozycja, projektująca na wzór Barthesa (*Fragmenty dyskursu miłosnego*) czy Blanchota (*Pisanie katastrofy*) nowy język – pismo somatycznego doświadczenia, wywołuje następujące pytania: do jakiego stopnia możliwa jest tekstualizacja somatycznego doświadczenia? w jaki sposób dokonuje się deskrypcja ciała?⁴⁷ To kwestie dla tej książki fundamentalne, bo w interesujących mnie tekstach denotacji podlega (jeśli podlega?) doświadczenie ekstremalne: choroba związana z cierpieniem cielesnym. Co to jednak znaczy? Czy „życiowe doświadczenie” można przedstawić w tekście? Zasadnicza trudność dotyczy tu dwóch kwestii: pierwszej ogólnej – samej możliwości reprezentacji w literaturze porządków pozaliterackich, drugiej – tyczącej przedstawienia czy ekspresji w tekście literackim granicznego przypadku bólowego doświadczenia egzystencjalnego. Jak zatem „wyrazić” takie właśnie doświadczenie? Zaczniemy od reprezentacji szeroko pojętej.

Niemożliwa wydaje się współcześnie, po strukturalistyczno-semiotyczno-dekonstruktywistycznej lekcji, jaką przeszło dwudziestowieczne literaturoznawstwo, wiara w bezpośrednie naśladowanie przez literaturę rzeczywistości

⁴⁵ M. P. Markowski, *Nowoczesność: ciało niedoświadczone*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie...*, s. 83.

⁴⁶ Tamże, s. 90.

⁴⁷ Można by tu, w innym kontekście i w innym celu, zapytać, korzystając z myśli feministycznej: „a co ciało ma wspólnego z pisaniem” (s. 220). Zob. K. Kłosińska, *Écriture féminine. Rok 1974*, [w:] *Język artystyczny*, t. 12, *Literatura kobiet, literatura kobieca, kobiecość w literaturze*, red. B. Witosz, Katowice 2003.

zewewnętrznej wobec niej⁴⁸. Przekonanie to legło w gruzach wraz z zakwestionowaniem możliwości transparentnego uobecnienia w tekście tego, co istnieje w empirii – stanowiska Peirce’a, Barthesa, Derridy czy de Mana są pod tym względem zbieżne i konsekwentnie negują reprezentację pojętą jako mimetyczny przekaz realnego świata bądź jakiegokolwiek jego elementu. Jak pisze Barthes:

[...] rzeczywistość jest niemożliwa do przedstawienia i dlatego ludzie ustawicznie chcą przedstawiać ją przez słowa, dlatego istnieje historia literatury. [...] Ludzie nie przyjmują do wiadomości, że zupełnie nie istnieje paralelizm między rzeczywistością a językiem, i to wyparcie, może równie stare jak sam język, tworzy przez nieustanną krzątanie literaturę⁴⁹.

W istocie to nie świat podlega reprezentacji, lecz – z semiotycznego punktu widzenia – to słowa odsyłają do słów, bowiem „tym, co reprezentowane w znaczącym jest znaczone, a więc idea, która nie istnieje [...] poza językiem, lecz jest właściwością znaku językowego”⁵⁰. Podobnie, przy fundamentalnych różnicach dzielących oba stanowiska, rzecz wygląda z dekonstruktywistycznej perspektywy: pantekstualizm Derridy czy czysto retoryczna koncepcja *mimesis* de Mana definitywnie odbierają reprezentacji funkcję orzekania czegokolwiek o rzeczywistości.

„Zwrot lingwistyczny” dwudziestowiecznego literaturoznawstwa wydobyl więc przede wszystkim nie relacyjny, lecz autoprezentacyjny wymiar reprezentacji, wskazując jej czysto literacki i tekstualny charakter, czyniąc zaś niemożliwą jakąkolwiek referencjalność w stosunku do rzeczywistości empirycznej. Szeroko pojęty model apofatyczny, według niezmiernie przydatnej klasyfikacji zaproponowanej przez Markowskiego, zakładający „radikalną niekomunikowalność między reprezentacją a tym, co reprezentowane”⁵¹ łączy się we współczesnych ujęciach z modelem estetycznym, w którym istnieją jedynie „puste reprezentacje, pozbawione jakiegokolwiek przekładu na język empirycznych

⁴⁸ To z oczywistych względów jedynie nader skrótkowe przywołanie niezmiernie skomplikowanej i rozległej problematyki, której nie podobna w tym miejscu wnikliwie rozważać. Przywołuję ją jedynie jako punkt wyjścia dla określenia własnego stanowiska. Szczególnie pomocne, ze względu na niezmiernie rozległą bibliografię na temat *mimesis* i reprezentacji, były dla mnie prace: Z. Mitosek, *Mimesis. Zjawisko i problem*, Warszawa 1997; M. P. Markowski, *O reprezentacji*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006; M. Sugiera, „Mythos”, „katharsis” i „mimesis” – nowe lektury „Poetyki” Arystotelesa, [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania literackie*, red. R. Nycz, Wrocław 1992.

⁴⁹ R. Barthes, *Wykład*, przeł. T. Komendant, „Teksty” 1979, nr 5, s. 16; cyt. za: M. P. Markowski, *O reprezentacji...*, s. 295.

⁵⁰ M. P. Markowski, *O reprezentacji...*, s. 295.

⁵¹ Tamże, s. 325.

doświadczeń”⁵². Czy zatem w ogóle możliwa jest w sztuce jakakolwiek prezentacja pozatekstowego doświadczenia?

Na pytanie „o podstawy iluzji referencjalnej”⁵³ odpowiada Paul Ricoeur, formułując w *Temps et récit* stanowisko opozycyjne wobec powyższych apofatycznych i estetycznych rozstrzygnięć. Ponieważ jego poglądy stanowią jeden z fundamentów moich rozważań, przypomnę je krótko w interesującym mnie aspekcie w oparciu o cenne ustalenia Zofii Mitosek. Ricoeur wyróżnia w kategorii *mimesis*, pojmowanej jako proces twórczy, trzy fazy: pierwsza – „to odniesienie dzieła do tego, co wyprzedza kompozycję poetycką”⁵⁴, przy czym nie są to wydarzenia traktowane empirycznie, lecz już zapośredniczone, bo funkcjonujące w „mitach, przekazach historiografów, narracjach potocznych”⁵⁵; druga – „sama kreacja, *mise en intrigue*”⁵⁶ (fabuła); trzecia – „odniesienie tekstu do tego, co po nim następuje, a więc do świadomości [...] czytelnika”⁵⁷. A zatem już w pierwszej fazie mamy do czynienia nie tylko z czystym doświadczeniem, lecz raczej z jego kulturową symbolizacją, która wyraża, mówiąc słowami Ricoeura, „przednarracyjną strukturę doświadczenia”. To ona w fazie drugiej podlega kreacji, będącej „grą tradycji i innowacji”⁵⁸. W finale zaś dochodzi do połączenia świata tekstu i świata czytelnika: „akt lektury modelowany jest przez wymogi tekstu. Zarazem [...] osobiste doświadczenie [czytelnika – K. P.] jest modelowane przez poetycką intrygę”⁵⁹. Ricoeur więc, jak zauważa Mitosek, „uznaje przedustawność sensu i jego zakotwiczenie poza dziełem”⁶⁰, przy czym podstawowe znaczenie ma tutaj odniesienie nie do świata empirii, lecz do rzeczywistości kulturowej, na którą składa się wiele innych tekstów. Co też oznacza, że referencja „nie dotyczy fizycznych jakości świata, lecz jego symbolicznych reprezentacji”⁶¹. Jeśli więc mamy w literaturze utrwalone doświadczenie, to nie w sposób bezpośredni, lecz poprzez złożone znaki, podlegające skomplikowanym procesom czytelniczej percepcji. Ten proces jest oczywiście dla hermeneuty szczególnie ważny: czytanie tekstu jest tyleż rozumieniem symbolizowanego przez niego świata, co nowym rozumieniem samego siebie. Samorozumienie zawsze jest zapośredniczone; nie istnieje akt bezpośredniej

⁵² Tamże, s. 328.

⁵³ Z. Mitosek, *Mimesis...*, s. 163.

⁵⁴ Tamże, s. 164.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 165.

⁶¹ Tamże, s. 167.

autorefleksji, droga do poznania „ja”, w całej jego komplikacji, prowadzi poprzez znaki i opowieści kultury⁶².

Ricoeur odrzuca więc „złudzenie naiwnego realizmu”⁶³, ale nieustannie ponawia postulat odzyskania po kryzysie tradycyjnego modelu przedstawiania wymiaru referencyjnego przez literaturę⁶⁴. Jednocześnie do trójfazowo pojmowanej kategorii *mimesis* i związanego z nią procesu lektury przypomnianego powyżej dołącza także koncepcję tożsamości narracyjnej, w tym wiązania opowieści z planem biograficznym:

Osoba rozumiana jako postać opowieści nie jest elementem odrębnym od *swoich* „doświadczeń”. Wręcz przeciwnie, uczestniczy ona w systemie dynamicznej tożsamości właściwej opowiadanej historii. Opowieść buduje tożsamość postaci, którą można nazwać jej tożsamością narracyjną, budując tożsamość opowiadanej historii. Właśnie tożsamość historii tworzy tożsamość postaci⁶⁵.

„Ja”, które nieustannie doświadczą rozbicia własnej tożsamości nie może nic o sobie powiedzieć wprost, ponieważ nie istnieje w sposób substancjalny, może natomiast tworzyć opowieść o własnym życiu i poprzez ten akt konstytuować się jako „ten, który-jest-sobą”, a w Ricoeurowskiej klasyfikacji to najpełniejsza forma podmiotowości. Więż łącząca literaturę z życiem jest zresztą obopólna. Małgorzata Kowalska, relacjonując tezy *Temps et récit*, stwierdza: „literatura żywi się życiem w takim samym stopniu, w jakim życie żywi się literaturą. Ostatecznie sens i jedność życia, sens i jedność bycia sobą w czasie są kwestią interpretacji”⁶⁶. A „sobość” istnieje jedynie jako umiejętność opowiadania siebie i buduje się na skutek stosowania procedur narracyjnych wprowadzających w chaos i przypadkowość życia ład i celowość reguł konstruujących opowieści⁶⁷.

⁶² Zob. zwłaszcza P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2003.

⁶³ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 342.

⁶⁴ Był w tej kwestii konsekwentny i powracał do niej w swych ostatnich książkach: *Temps et récit*, Paris 1988, *O sobie samym jako innym, Pamięć, historia, zapomnienie*.

⁶⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 244–245.

⁶⁶ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. XXII.

⁶⁷ Sygnalizuję tu jedynie złożoną i wielowymiarową problematykę „zwrotu narratystycznego”, jaki dokonuje się w wielu dyscyplinach współczesnej humanistyki. Kariera literaturoznawczej kategorii – od filozofii poczynając, a na ujęciach socjologicznych czy psychologicznych kończąc – wynika przede wszystkim ze ścisłego związku, jaki dostrzeżono pomiędzy opowieścią i opowiadaniem a sposobami kreowania, konstruowania i konceptualizowania podmiotowości. Narracja i tożsamość, ściśle ze sobą połączone, stały się nawet, co symptomatyczne, tytułem fundamentalnej dla tego zagadnienia publikacji w języku polskim: *Narracja i tożsamość (I) Antropologiczne problemy literatury, (II) Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004 (poszczególne artykuły zawierają bibliografię dotyczącą tego tematu); zob. także

Jeśli więc do siebie samych mamy dostęp „zapośredniczony” (poprzez opowiadanie o sobie i swoim życiu), to tym bardziej do Innego nie możemy się zbliżyć inaczej jak pośrednio – poprzez jego opowieści. I w tym właśnie sensie Ricouer odzyskuje referencyjny wymiar tekstu, ustalając jednocześnie nierozdzielny związek pomiędzy czytelnikiem a autorem i jego biografią, w tym wymiarze, w jakim stała się ona elementem literackiego przedstawienia.

W związku z reprezentacją autor *Pamięci, historii, zapomnienia* stawia jeszcze jedno istotne pytanie, „co odróżnia historię od fikcji, skoro jedno i drugie się opowiada?”⁶⁸. Jak zatem odróżnić akt czystej fabularyzacji od narracji posiadającej, wedle określenia Ricouera, „dążenie prawdziwościowe”? Udzielona odpowiedź odnosi się co prawda przede wszystkim do tekstów historycznych, ale można ją także w pewnych aspektach ze względu na jej ogólny charakter zastosować do tekstów o charakterze autobiograficznym: „różnica między opowiadaniem fikcyjnym a historycznym polega na tym, że to ostatnie przenika intencja referencyjna będąca niczym innym, jak sensem jej przedstawienia”⁶⁹.

Odwrot od autoreferencyjnego pojmowania literatury jest widoczny nie tylko w myśli hermeneutycznej. Nakierowanie na „faktyczność” świata, na próby pochycenia jego rzeczywistego wymiaru, z towarzyszącą im świadomością braku możliwości bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, widoczne jest w wielu pismach filozofów ponowoczesnych – choćby w Foucaultowskim postulacie badania funkcjonujących dyskursów, po to by dostrzec, czym są one „same przez się” i próbować je przekraczać, ponieważ stanowią rodzaj przesłony, poprzez którą postrzegamy rzeczywistość i która w równej mierze nam tę rzeczywistość odsłania i udostępnia (bez niej być może zostalibyśmy postawieni w sytuacji percepcyjnie niemożliwej – oślepieni), co przesłaniając oddala i czyni bezpośrednio niedostępną. Bezpośredniość zjawia się – jak powiedział Merleau-Ponty – tylko „na horyzoncie i w takim ujęciu powinna być myślana, bo tylko pozostając na dystans, pozostaje sobą”⁷⁰. Na takim horyzoncie sytuuje się też koncepcja „surowego języka” Foucaulta, pozwalająca, jak to formułuje Hudzik, „urzeczywistniać się i pozostawać sobą temu, co nonsensowne, absurdalne, inne”⁷¹ i zmuszająca do przekraczania terytorium zakreślanego przez rozum. Sprzeciw wobec klasycznej filozofii przedstawiania formułuje także Gilles Deleuze, dla którego – pisze Markowski – „literatura [...] jest sferą tekstów

B. O w c z a r e k, *Przemiany narratologii*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 24–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., Kraków 2005.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 322.

⁶⁹ Tamże, s. 330.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Zapytywanie i intuicja*, przeł. R. Lis, [w:] tenże, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa 1996, s. 129.

⁷¹ J. P. Hudzik, *dz. cyt.*, s. 35.

odgrodzonych od świata, lecz przestrzenią spotkania ze znakami”⁷², a – dopowiedzmy za Ricouerem – „czyta się po to, by używać tekstów w życiu”⁷³

Fredric Jameson zaś, zastanawiając się nad interpretacją, pisał:

Akt literacki lub estetyczny zawsze [...] wchodzi w czynny związek z tym, co Rzeczywiste: aby jednak weń wejść, nie możemy pozwolić „rzeczywistości” po prostu trwać biernie [...] na zewnątrz tekstu i w pewnym od niego oddaleniu. Musi raczej wciągnąć to, co Rzeczywiste, w swą własną teksturę; [...] Innymi słowy, w takiej mierze, w jakiej działanie symboliczne [...] jest sposobem oddziaływania na świat, w takiej też mierze to, co nazywamy „światem”, musi tkwić w owym działaniu jako treść, którą musi ono wchłonąć w siebie po to, by poddać ją przekształceniom formy. [...] Realność historii – „nieobecna przyczyna” Althussera, „to, co rzeczywiste” Lacana – nie jest tekstem, jest bowiem z gruntu nienarracyjna i nieprzedstawieniowa; niemniej należałoby dodać, że historia nie jest dla nas dostępna inaczej niż w formie tekstu, czyli że, innymi słowy, można się do niej zbliżyć jedynie dzięki uprzedniej (re)tekstualizacji⁷⁴.

Pozostajmy jeszcze przy kwestii reprezentacji, tym razem pytając o możliwość obrazowania/wyrażania w literaturze sytuacji granicznych, a więc o problem „przedstawiania zdarzeń, które ze względu na swoją okropność przekraczają «granice reprezentacji»”⁷⁵. Zagadnienie to – zwłaszcza w kontekście diagnozy o niewyraźności doświadczenia Zagłady – stało się niezwykle ważne. I choć interesujące mnie doświadczenie choroby od doświadczenia nazistowskiego ludobójstwa różni się zasadniczo, zarówno w aspekcie fenomenologicznym, ontologicznym, historycznym, jak i moralnym⁷⁶ – to łączy je „problem doświadczeń granicznych”, i w ogóle możliwości ich uobecnienia w sztuce, w tym także etycznego i estetycznego uzasadnienia. Nie wchodząc w tę wyjątkowo złożoną i skomplikowaną problematykę, chcę jedynie (za wskazaniem badaczy tzw. drugiej fali zainteresowania problematyką Holocaustu⁷⁷) postawić kilka istotnych pytań o kulturowe mediatyzacje owych zdarzeń granicznych.

Czy język staje się lub stać się może skutecznym medium przekazu sytuacji ekstremalnych, w których dochodzi do przekroczenia i zburzenia tego, co oswojone i bezpieczne, a człowiek doświadcza sytuacji ostatecznych? W jakich zakresach jest to wykonalne? Czy można zwerbalizować ból i dać językowy wyraz swemu doświadczeniu? Czy *praxis* cierpiącego ciała w ogóle podlega reprezentacji? Czy językowe medium jako (za)świadczenie nie jest swego rodzaju mistyfikującym dyskursem, pełniącym bardziej rolę przesłony (kulturowo-lingwistyczny ekwiwalent) niż „raną samą”?

⁷² M. P. Markowski, *Anatomia ciekawości*, Kraków 1999, s. 235.

⁷³ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 236.

⁷⁴ F. Jameson, *O interpretacji I*, przeł. M. B. Fedewicz, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996, s. 90–91.

⁷⁵ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 332.

⁷⁶ Zob. np. blok tekstów w „Literaturze na Świecie” 2004, nr 1–2.

⁷⁷ Zob. A. Ubertowska, *dz. cyt.*, s. 9–66.

Wszystkie powyższe pytania dotyczą „granicy reprezentacji”⁷⁸, która, jak pisze Ricoeur, „może oznaczać dwojakiego rodzaju granice: z jednej strony coś w rodzaju wyczerpania form reprezentacji dostępnych naszej kulturze, zapewniających czytelność i widzialność zdarzeniu nazwanemu «ostatecznym rozwiązaniem»; z drugiej strony żądanie, wymóg bycia wyrażonym, przedstawionym, wyrastające z samej istoty zdarzenia, a więc wypływające z tego źródła dyskursu, które jednak tradycja retoryczna traktuje jako pozajęzykowe, nie mające prawa pobytu w krainie semiotyki”⁷⁹. W efekcie mamy więc do czynienia z aporią referencyjności, gdy sytuacja graniczna nie poddaje się przedstawieniu, a „nieprzezroczyistość zdarzeń ujawnia i obnaża nieprzezroczyistość języka”⁸⁰. Z jednej strony język nie jest zatem lustrem odbijającym rzeczywistość i wszelkie przedstawienie – zwłaszcza zdarzeń ekstremalnych – stawia pod znakiem zapytania, z drugiej zaś właśnie sytuacje ekstremalne „żądadają” zaświadczenia, domagają się najwierniejszej formy reprezentacji i etycznej reakcji na „wezwanie przez zdarzenie”⁸¹:

zewnętrzna lub wewnętrzna granica właściwa zdarzeniu zwanemu „granicznym” przedłuża swe skutki w samej reprezentacji i ukazuje jej granice, to znaczy niemożliwą adekwatność dostępnych form przedstawiania wobec żądania prawdy bijącego w sercu żywej historii⁸².

„Żądanie prawdy” nie jest wymogiem uniemożliwiającym wszelkie formy mediatyzującego dyskursu; przeciwnie – jest wezwaniem do poszukiwania takich sposobów przedstawienia, które sytuują się w przestrzeni jednoczącej żywe doświadczenie z „retorycznymi możliwościami słownej reprezentacji”⁸³. Niemożność pełnej adekwatności nie jest bowiem równoznaczna z całkowitą nieprzedstawialnością.

Ostra świadomość niewystarczalności języka i granic wyrażalności każe tym dobitniej stawiać pytanie: jakim głosem mówić o bólowym doświadczeniu⁸⁴. Są wydarzenia i sytuacje, co do których nie podobna zgodzić się z Wittgensteinowskim postulatem zamilknięcia, gdy nie można mówić, bo one właśnie domagają się głosu. Jak zauważył Adorno, „milczenie [...] jest tylko tautologią, biernym powtórzeniem negatywności”⁸⁵, dlatego potrzebne jest

⁷⁸ Taki tytuł nosi tom zredagowany przez Saula Friedlandera, *Probing the Limits of Representation*, o którym pisze Ricoeur; zob. *Pamięć, historia, zapomnienie*, s. 340

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 341.

⁸¹ Tamże, s. 345.

⁸² Tamże, s. 348.

⁸³ Tamże, s. 342.

⁸⁴ To peryfraza słynnego pytania Geoffreya Hartmana: „Jakim głosem mówić po Holokauście?” (tenże, *The Fateful Question of Culture*, New York 1997); cyt. za: A. Ubertowska, *dz. cyt.*, s. 26.

⁸⁵ Th. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 529; cyt. za: A. Ubertowska, *dz. cyt.*, s. 70.

nazywanie szczególnego rodzaju, poetyckie, „które staje się medium prawdy”⁸⁶. Derrida zaś doda: „czego nie można powiedzieć, tego tym bardziej nie można przemilczeć, lecz to napisać”⁸⁷. Pismo staje się więc znakiem niewyrażalnego. Ale pismo szczególnie pojęte: „Tym, co mnie interesuje, jest pismo w głosie, głos jako różnicująca wibracja, czyli ślad”⁸⁸. Jak komentuje Markowski słowa autora *O gramatologii*:

Gdy Derrida mówi o mowie, o głosie, to oczywiście nie dlatego, że [...] buduje opozycję mowy i pisma i któryś z tych elementów stawia ponad drugim. Chodzi mu raczej o pismo w mowie, które potraktować można jako „wibrację głosu”, ta zaś może być tylko jednostkowa i odróżniająca. Tak rozumiana mowa nie jest już tylko „żywą mową” fenomenologów, lecz znakiem idiomatyczności⁸⁹.

Idiom jednak musi mieć swoje granice – inaczej będzie niezrozumiały; będzie śladem-znakiem, najpełniejszą manifestacją całkowitej odmienności, jej spełnioną obecnością, ale nie dającą szansy odczytania i nawet najbardziej ułomnego rozumienia. Wtedy więc, gdy wyrażenie doświadczenia napotyka na aporie, ociera się o pokusę milczenia, zdaje się skazane na niebyt, tekst – aby sprostać potrzebie komunikacji – musi stać się szczególnego typu przekroczeniem systemowości języka – jej przełamaniem przez „tembr głosu”⁹⁰ za każdym razem jednostkowy i niepowtarzalny⁹¹.

A zatem – wracając do kwestii dla mnie zasadniczej – gdy pytamy o możliwość tekstualizacji somatycznego doświadczenia bólowego, budujemy w istocie określony projekt lektury, w którym zmediatyzowane literacko doświadczenie traktowane jest jako forma reprezentacji granicznej sytuacji życiowej autorskiego podmiotu, z uwzględnieniem wszystkich powyżej zarysowanych aporii i komplikacji z wyrażaniem. Bowiem w samym tekście nie ma elementów pozwalających na jego identyfikację jako zapisu doświadczenia – tzn. w oparciu

⁸⁶ Th. W. Adorno, *dz. cyt.*, s. 512–513.

⁸⁷ Cyt. za: M. P. Markowski, *Anatomia ciekawości*, s. 201.

⁸⁸ Tamże, s. 215.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tego określenia użyje Derrida, pisząc o Valérym: „Tembr głosu zaznacza swą niezastąpioną jakością zdarzenie mowy. Jest tym samym ważniejszy od formy znaków, od treści sensu. Nigdy się do nich nie ogranicza, albowiem forma i treść to mają ze sobą wspólne, iż mogą być powtarzane [...]. A styl, czyż nie jest odpowiednikiem w piśmie tej wyjątkowej wibracji?” (tamże).

⁹¹ Zob. A. Ubertowska, *Shoah i niespełniona obietnica opowieści*, [w:] *Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 251–254. Warto podkreślić, że dla Derridy niezwykle ważna jest cielesność „tembru”: „Jaki sposób pisania wynaleźć, byś rozpoznał moje pragnienie (moje ciało, mój gest, mój głos, mój oddech) poprzez matrycę i kod innego” (cyt. za: M. P. Markowski, *Anatomia ciekawości*, s. 216). Ów sposób w języku musi zyskać, siłą rzeczy, językową postać.

o ustalenia Haydena White'a, umożliwiających odróżnienie stwierdzenia faktów od narracyjnych relacji⁹². Świat tekstu łączy w sobie w sposób niemożliwy do rozdzielenia elementy fikcji i prawdziwej opowieści. Skoro tak, to „dążenie prawdziwościorowe” w niego wpisane konstytuuje się na mocy umowy zawartej między pisarzem a czytelnikiem, pozwalającej przynajmniej w jakiejś mierze znieść czy zawiesić regułę fikcjonalizacji i „przekroczyć próg pisma”⁹³ – dotknąć nie tyle poprzez tekst, ile w tekście (tu: tekście poetyckim⁹⁴), szczególnie kształtowanym medium przekazu, cielesności słowa i odkryć wspólnotową przestrzeń.

Projekt taki opiera się – po pierwsze – na założeniu, że komunikacja literacka ma wymiar personalny, a więc jest przede wszystkim relacją dwu osób, czytelnika i autora. I po drugie, że ma ona charakter etyczny – jak zauważa Lang: „kiedy temat wiąże się z sytuacją ekstremalną, każdy element reprezentacji, włączając w to sam akt reprezentacji, staje się moralnie znaczący”⁹⁵. Zaczniemy od jej wymiaru personalnego, ufundowanego na założeniu, że możemy, choćby w jakiejś mierze, poznać cudze doświadczenie za pośrednictwem tzw. „życia wypowiedzianego”⁹⁶, czyli wedle Ricoeura poprzez opowieści i teksty kultury. Fundamentem tego założenia jest przyznanie osobie miejsca centralnego w literaturoznawczym dyskursie, i to osobie traktowanej nie jako jakiś konstrukt intelektualny czy duchowy, ale jako złożona całość wraz z jej wymiarem cielesno-bytowym zawsze związanym z określonym kontekstem sytuacyjnym (w tym również „zdarzeniem” lektury). Tekst zaś pojmowany jest

⁹² Zob. polemikę Ricoeura z White'em – *Pamięć, historia, zapomnienie...*, s. 342–243; oczywiście, rozważania White'a odnoszą się bezpośrednio do historiografii, ale jego ustalenia można, jak sądzę, zastosować także do tekstów literackich, którymi przecież – według autora *Metahistory* – są także teksty historyczne.

⁹³ Tamże, s. 350; o niemożności nazywania pewnych doświadczeń pisze – językiem zmetaforyzowanym, bo żaden pojęciowy w tym przypadku jest nie do użycia – E. Lévinas w tekście dotyczącym Shoah: „Istnieją ludzkie wydarzenia, które rozdierają swoją własną osłonę. Istnieją wydarzenia, które wypalają pojęcia wyrażające ich substancję. Istnieją rozpacz, których nie zdołaby wypowiedzieć słowa, lecz które rozsadzają strzegącą je ciszę, nie przerywając jej, jak gdyby jakiś przechodzący, nie rozpoznany bóg skradł tajemnicę” (*Przestrzeń nie jest jednowymiarowa*, [w:] t e n ż e, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 282).

⁹⁴ Do kwestii poezji i poetyckości powrócę w zakończeniu książki.

⁹⁵ B. Lang, *Przedstawianie zła: etyczna treść a literacka forma*, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 22.

⁹⁶ Przywołuję tutaj antropologiczną koncepcję Edwarda M. Brunera za E. Domańską, dz. cyt., s. 138–140 oraz za J. Leociakiem, *Makabra w doświadczeniu XX wieku*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie...*, który swe rozważania dotyczące tej koncepcji zamyka konkluzją: „Istnieje podstawowa różnica pomiędzy: życiem przeżywanym (rzeczywistość), życiem doświadczanym (doświadczenie) i życiem wypowiedzianym (ekspresją)” (s. 185). Analizie można poddać „życie wypowiedziane”.

tutaj jako akt osobowy, będący rodzajem „wychodzenia z siebie”⁹⁷, nawiązywania kontaktu z innym. Jak pisał w swej kanonicznej dziś pracy o krytyce personalistycznej Tymon Terlecki:

[...] wszelkie działanie artystyczne przedstawia się jako ruch od siebie ku innym. Jest to klasyczny *mouvement de personnalisation* – wyjście czy wyniesienie osoby ludzkiej poza jej własny obręb, najwyższe jej urzeczywistnienie w łączności z innymi⁹⁸.

Tylko bowiem w procesie komunikacji następuje rozwój jednostki, zyskiwanie przez nią samoświadomości, przekraczanie, jak chciał Buber, urzeczowionego „to” w osobowe „Ty”⁹⁹. Tak więc przywołajmy ustalenia Dybciaka:

[...] przedmiotem tej krytyki są nie tyle fakty, ile akty artystyczne człowieka-kreatora. Tekst literacki rozumiany jest tu jako zindywidualizowany znak osoby, jej komunikat wytworzony z intencją nawiązania kontaktu międzyludzkiego, a w dalszej kolejności zawiązania i umocnienia jakiejś formy wspólnoty osób. Akt literacki jest aktem osobowym, w centrum zainteresowania stanąć musi osobowość twórcza¹⁰⁰.

I dalej:

Przekazy literackie tracą status rzeczy i swą autonomię, zyskując wymiar świadectwa ludzkiego istnienia i znaku przekazującego doświadczenie egzystencjalne. Literatura [...] jest dialogiem, wymianą wartości, procesem życia międzyludzkiego¹⁰¹.

Zmienia się zatem perspektywa badawcza, w centrum której nie znajduje się już teraz autotelicznie zorientowany tekst, lecz „relacja międzyosobowa nawiązana za pomocą znaków literackich”¹⁰².

Projekt oparty na najważniejszych postulatach krytyki personalistycznej, warto poszerzyć o stanowisko Merleau-Ponty’ego, tak dobitnie wiążące wszelką ekspresję (także artystyczną) z doświadczeniem ucieleśnionej świadomości. Nie idzie mi bowiem o przywoływanie określonej doktryny badawczej wraz z jej głęboko sięgającymi założeniami filozoficznymi i uczynienie z niej jakiejś ortodoksyjnie pojętej metodologii, która zresztą z dzisiejszego punktu widzenia byłaby anachroniczna i po prostu niemożliwa, lecz o zarysowanie jak najszerszego pola, w którym osobowy charakter komunikacji literackiej wydobywają

⁹⁷ K. D y b c i a k, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981, s. 44; krótkiego przypomnienia najważniejszych założeń krytyki personalistycznej dokonuję w oparciu o teoretyczne rozdziały tej pracy.

⁹⁸ T. T e r l e c k i, *Krytyka personalistyczna*, Londyn 1957, s. 14; cyt. za: K. D y b c i a k, *dz. cyt.*, s. 47.

⁹⁹ Zob. M. B u b e r, *O Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, wyb., oprac. i przedm. B. Baran, Kraków 1991.

¹⁰⁰ K. D y b c i a k, *dz. cyt.*, s. 48.

¹⁰¹ Tamże, s. 49.

¹⁰² Tamże.

i (do)określają nawet, zdawać by się mogło, sprzeczne z sobą światopoglądowo elementy¹⁰³.

Według autora *Fenomenologii percepcji* sztuka to swoisty dialog ze światem i innymi ludźmi, jaki podejmuje twórca, w którym dąży do wysłowienia treści przed-myślowych i przed-predykatywnych. Kluczową rolę pełni tutaj niezwykle ważna kategoria *corps propre*: świadomość ucieleśniona czy świadomość ciała. To właśnie ucieleśniony podmiot stanowi podstawę wszelkich aktów, zarówno percepcyjnych, jak i ekspresyjnych. „Nie jest to – jak pisze Piotr Mróz – ani czysta materialność, ani czysta cogitalność”¹⁰⁴; ciało to nie tylko biologiczno-fizyczny twór, lecz przede wszystkim intencjonalnie zorientowany byt, przekształcający chaos egzystencji w „świat-dla-człowieka”. Dzieło sztuki zajmuje w Merleau-Ponty’owskiej koncepcji uprzywilejowaną pozycję, bowiem ma charakter ekspresyjno-symboliczny: „ucieleśniona świadomość wyraża samą siebie, jak również świat, w którym się znalazła”¹⁰⁵, ale czyni to nie wprost¹⁰⁶, lecz zawsze poprzez „intersubiektywny układ stosunków symbolicznych, kulturowych i instytucjonalnych”¹⁰⁷. Ta symboliczna koncepcja ekspresji, przywodząca także na myśl stanowiska hermeneutyczne, implikuje intencjonalny, komunikacyjny i dialogiczny charakter każdego wysłowienia. Jak pisze Merleau-Ponty:

Słowo jest prawdziwym gestem i jest przepojone sensem w ten sam sposób co gest. I to umożliwia komunikowanie się. Abym zrozumiał słowa innych, jest oczywiście konieczne, by ich słownictwo i składnia były mi „już znane”. Nie znaczy to jednak, by słowa oddziaływały w ten sposób, iż wywoływałyby we mnie „przedstawienia”, które byłyby z nimi skojarzone i których zbiór doprowadziłby do odtworzenia we mnie oryginalnego „przedstawienia” występującego u tego, kto mówi. Nie z „przedstawieniami” czy z myślą obcuje zrazu, ale z **osobnikiem mówiącym** [podkr. – K. P.], z pewnym stylem bycia oraz ze światem, który wyznacza¹⁰⁸.

Słowo, jak je nazywa Merleau-Ponty, „wysławiające” – w przeciwieństwie do słowa zastanego – „wysłowionego” – ustanawia szczególną relację:

Trzeba pojmować operację słowną z dala od wszelkiego ustanowionego już znaczenia, jako akt jedyny; przez ten akt człowiek mówiący stwarza sobie słuchacza oraz kulturę, która będzie im wspólna¹⁰⁹.

¹⁰³ Wszak, co warte podkreślenia, personalizm ma silnie religijny rodowód, zaś propozycja Merleau-Ponty’ego wpisuje się w myśl egzystencjalistyczną.

¹⁰⁴ P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, Kraków 2002, s. 66.

¹⁰⁵ Tamże, s. 157.

¹⁰⁶ Nie jest to bowiem – podkreślmy! – w żadnej mierze naturalistyczna koncepcja ekspresji.

¹⁰⁷ P. Mróz, *dz. cyt.*, s. 159.

¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyb. i wstęp S. Cichowicz, przeł. E. Bienkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1999, s. 94.

¹⁰⁹ Tamże, s. 73.

W ten sposób rodzi się szczególna więź łącząca odbiorcę i nadawcę, wykraczająca daleko poza rozumienie semantycznych reguł wypowiedzi czy też docenianie jej walorów estetycznych. Więź ufundowana przede wszystkim nie na kontakcie dwóch intelektów, lecz ucieleśnionych świadomości:

Nasz pogląd na człowieka pozostanie powierzchowny, dopóki nie cofniemy się do tego źródła, dopóki pod szumem słów nie odnajdziemy pierwotnego milczenia, dopóki nie opisujemy gestu, który przerywa milczenie. Mowa jest gestem, a jej znaczenie światem¹¹⁰.

Tym, co taki proces poznawania umożliwia jest poczucie identyfikacji oparte na „powszechności czucia”, na podobieństwie pomiędzy moimi a cudzymi postrzeżeniami i gestami, na wprowadzeniu Innego, z jego cielesnością i ekspresją, do „własnego pola”¹¹¹. Słowo zaś, jako szczególna forma ekspresji, tworzy wspólnotę istnienia, ale także wspólnotę działania.

Na czym, według Merleau-Ponty’ego, polega proces czytania?

Lektura jest potyczką dwóch pełnych chwały i niedotykalnych ciał: mojej mowy i mowy pisarza. Jest rzeczywiście prawdą [...], że mowa odsyła nas ponad naszymi własnymi myślami do intencji znaczeniowej bijącej z kogoś innego, tak jak postrzeganie odsyła nas do rzeczy samych ponad perspektywą, z której zdajemy sobie sprawę dopiero potem. Ale tę moc wykraczania poza siebie przez lekturę zawdzięczam temu, że jestem osobnikiem mówiącym: gestykulacja językowa, podobnie jak moje postrzeganie, jest możliwa jedynie dlatego, że mam ciało¹¹².

Z interesującego mnie punktu widzenia cielesność tego procesu wydaje się szczególnie ważna: mowa wyrażająca doświadczenia ciała może być odczytana jedynie w perspektywie doświadczeń, przeżytych (i potencjalnych) własnego ciała. W tym przypadku odbiorca nie może być jedynie – choćby najsprawniejszym – deszyfratorem znaków czysto tekstualnych, musi poprzez nie próbować dotrzeć dzięki własnej cielesności do słowa-gestu-ekspresji Innego.

Filozofia i estetyka Merleau-Ponty’ego, tak dobitnie akcentującego cielesny i dialogiczny charakter tekstu, czynią z komunikacji literackiej przestrzeń spotkania. Ponieważ słowo, wyjątkowy akt podmiotowości, odsłania dla mnie jakies „bycie-w-świecie”, napotykam w ten sposób Innego, który jednak nigdy nie jest dany w swojej odmienności: „czynię drugiego na swoje podobieństwo”¹¹³, umieszczając go w swoim polu percepcji i doświadczenia. „Każdy ktoś inny jest innym mną samym”¹¹⁴, a zatem jego inność jest *de facto* dla mnie niedostępna. Czy zatem do spotkania w ogóle dochodzi? Tak, ale nie twarzą

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński; pośl. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 205.

¹¹¹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, s. 69–72.

¹¹² Tamże, s. 121.

¹¹³ Tamże, s. 65.

¹¹⁴ Tamże.

w twarz, ma ono zawsze charakter zapośredniczony. Jak pisze Merleau-Ponty w eseju *Obecni w słowie*:

Inny nie tkwi nigdzie w bycie, wślizguje się od tyłu do mojego postrzegania; to doświadczenie, którego dostarcza mi moje ujęcie świata, pozwala mi uznać inne doświadczenie i postrzegać innego mnie samego, jeśli tylko wewnątrz mojego świata zarysuje się gest podobny do moich gestów. [...] jeśli w ogóle nie potrafię rzeczywiście przeżyć oparzenia, które ten drugi odczuwa, ta bolesna napaść świata, taka, jaką odczuwam na własnym ciele, jest raną dla wszystkich, którzy są na nią narażeni podobnie jak ja, w szczególności zaś dla tego ciała, które zaczyna się przed nią bronić¹¹⁵.

A więc poznanie Innego i kontakt z nim są możliwe jedynie poprzez szczególnego rodzaju zawłaszczenie i niemal wchłonięcie przez „ja”. Jeśli tak, to – wedle Lévinasa – do prawdziwego spotkania z Innym w ogóle by nie dochodziło (stanowisko to funduje z dzisiejszej perspektywy ujęcie najbardziej radykalne, także dla literaturoznawstwa, w swych etycznych konsekwencjach). Następowalaby, wedle autora *Całości i nieskończoności*, redukcja Innego do Toż-Samego. Bowiem „Inny – jak pisze Barbara Skarga, komentując myśl Lévinasa – to nie ten ktoś, kto uczestniczy we wspólnej całości, w tym, co mi znane. Inny jest poza Tym-samym, poza owym horyzontem, w którym Ja żyje i tworzy. Nie daje się objąć, nie daje się przeniknąć. [...] Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak, gdy wzywa, zobowiązuje”¹¹⁶. Inny zatem, będąc kimś całkowicie niepojętym, kogo zrozumieć nie jesteśmy w stanie, nie pozostaje (nie powinien pozostawać), w całkowitej izolacji, objawia się poprzez epifanię twarzy. Jak pisze Lévinas:

[...] relacja między Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny [...]¹¹⁷.

Ta centralna, pełniąca już dziś funkcję niemal zbanalizowanego truizmu, kategoria twarzy jest w Lévinasowskiej myśli szczególnie pojmowana. Choć bowiem Lévinas mówi, że „bezpośrednie jest tylko spotkanie twrzą w twarz”¹¹⁸,

¹¹⁵ Tamże, s. 68–69.

¹¹⁶ B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, s. XX.

¹¹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 227.

¹¹⁸ Tamże, s. 43. Por. ciekawe uwagi R. Barthesa w rozdziale *Spojrzenie*, w t e n ż e, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trzaniel, Warszawa 1995 („Ten biedny chłopczyk z małym pieskiem w dłoniach; przytula go do policzka [...] i patrzy w obiektyw smutnymi, zazdrosnymi, wylęknionymi oczami. Jakie żalosne, rozdzierające zamyślenie! A naprawdę, chłopiec nie patrzy na nic: zatrzymuje w środku swą miłość i swój lęk: to właśnie jest *Spojrzenie*”, s. 188–193); zob. także A. Łebkowska, *Fotografia jako empatyczna mediacja*, [w:] *Intersemiotyczność. Literatura wobec innych sztuk (i odwrotnie)*. *Studia*, red. S. Balbus, A. Hejmej,

nie chodzi mu ani jedynie, ani nawet przede wszystkim o twarz pojętą w jej jakościowym konkrety, lecz o szczególny rodzaj ekspresji, która umożliwia „ukazanie się przede mną drugiego człowieka”¹¹⁹. Wyjątkowe znaczenie odgrywa tutaj mowa, w swym wymiarze jednostkowym i niepowtarzalnym (którą Lévinas określa jako mowę żywą, *dire*), wykraczającym poza to, co stanowi językową tradycję (którą Lévinas nazywa mową martwą, *dit*). Z ekspresją zatem mamy do czynienia nie przez obraz czy wizerunek, ale przez słowo. To ono umożliwia kontakt, ono też nie pozwala, w odróżnieniu od widzenia, na wchłonięcie Innego, na włączenie go do wspólnego świata. „Rozmowa lepiej niż rozumienie ustanawia relację z bytem, który z istoty pozostaje transcendentny”¹²⁰. Więcej jeszcze: „w rozmowie rozdźwięk, który nieuchronnie powstaje między Innym jako moim tematem a Innym jako moim rozmówcą, czyli Innym wyzwolonym z tematu, w którym przez chwilę zdawał się zawierać, z miejsca podważa sens, jaki nakładam na mojego rozmówcę. W ten sposób formalna struktura języka ukazuje już etyczną nienaruszalność Innego i jego «świętość»”¹²¹. A więc znaczenie mowy dla zaistnienia kontaktu jest konstytutywne, to ona jest w istocie ekspresją Innego, stawiającą opór próbom jego zawłaszczenia.

Poprzez (roz)mowę buduje się relacja o charakterze etycznym, w której nadrzędne miejsce zajmuje zawsze Inny jako mistrz i nauczyciel, na którego wołanie zobowiązany jestem odpowiedzieć. Tę pozycję wyznaczają słynne Lévinasowskie metafory: „wezwanie z głębi nędzy wdowy czy sieroty”. Przy czym istotna jest tutaj na wskroś etyczna powinność, a nawet konieczność udzielenia odpowiedzi, co – jak dopowiada Lévinas – jest szczególnego rodzaju odpowiedzialnością za Drugiego, realizującą się, podkreślmy, w wymiarze cielesnym, jest „wystawieniem się na zranienie”¹²².

Przywołane powyżej propozycje (Ricoeur, Merleau-Ponty, Lévinas) wyznaczają horyzont podejmowanych przeze mnie (nie tylko) lekturowych zmagania

J. Niedźwiedz, Kraków 2004, s. 115–127). Zob. także J.-J. Courtine, C. Haroche, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2007. (Autorzy zwracają uwagę na antynomiczność znaczeń przypisywanych twarzy: „Jest najbardziej intymnym, a zarazem najbardziej ekspozycyjnym miejscem podmiotu; tym, które w sposób najbardziej bezpośredni i złożony wyraża psychiczne wnętrza, a także tym, które podlega najsilniejszym wymogom publicznym”, s. 172).

¹¹⁹ E. Lévinas, *dz. cyt.*, s. 96. Na metaforyczność kategorii twarzy zwraca uwagę m.in. Dąbrowski, pisząc, że obejmuje ona „zarówno warunki fizyczne, jak język partnera rozmowy, tradycję, w której został ukształtowany, jego światopogląd etc.” (M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Warszawa 2005, s. 11).

¹²⁰ E. Lévinas, *dz. cyt.*, s. 228.

¹²¹ Tamże, s. 229.

¹²² Cyt. za: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, oprac. M. Jędraszekiewicz, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, współpr. S. Borzym, H. Floryńska-Lalewicz, Warszawa 1994, s. 275.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

