



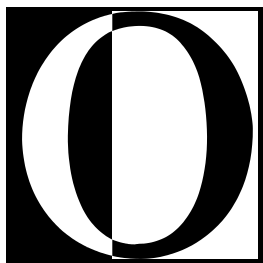
OD POLITYKI DO POETYKI

Prace ofiarowane
Stanisławowi Jaworskiemu

ANNA BURZYŃSKA • MICHAŁ PAWEŁ MARKOWSKI • MICHAŁ
RUSINEK • FRANCISZEK ZIEJKA • TADEUSZ BUJNICKI •
CEZARY ZALEWSKI • JAROSŁAW FAZAN • JOLANTA DUDEK •
DOROTA WOJDA • ANDRZEJ JUSZCZYK • KRZYSZTOF ZAJAS •
ANDRZEJ HEJMEJ • ANNA ŁEBKOWSKA • MAGDALENA
LUBELSKA • URSZULA CHOWANIEC • ANTONINA
LUBASZEWSKA • BARBARA KOŁOSOWSKA-ZALEWSKA •
HENRYK MARKIEWICZ

OD POLITYKI DO POETYKI

Prace ofiarowane
Stanisławowi Jaworskiemu



OD POLITYKI DO POETYKI

Prace ofiarowane
Stanisławowi Jaworskiemu

pod redakcją
Cezarego Zalewskiego

wstęp
Anna Burzyńska

KRAKÓW

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010

ISBN 97883-242-1467-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lobman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Wydanie książki pamiątkowej, gromadzącej prace ofiarowane wybitnemu humaniście, obliguje do napisania wstępu oficjalnego i uroczystego, skrojonego wedle sprawdzonych i uświęconych tradycją wzorów, zgodnie z którymi powinno się w nim znaleźć przede wszystkim wyliczenie zasług obdarowanego oraz wyrazy wdzięczności jego uczniów, kolegów i współpracowników. Nie zabraknie tego oczywiście także i w tym wstępie, lecz od razu chcę powiedzieć, że o Profesorze Stanisławie Jaworskim, którego obecność była (i nadal jest) dla mnie niezmiernie ważna w ciągu całego trwania mojego życia studenckiego i zawodowego, nie potrafię napisać inaczej, jak w tonie bardziej osobistym, nawet jeśli nie uprawnia mnie do tego powaga okoliczności.

Zasługi naukowe Profesora Jaworskiego są dobrze znane w środowisku humanistycznym, a Jego dorobek – poczynawszy od wczesnych studiów nad twórczością Tadeusza Peipera (*U podstaw awangardy*), prac na wydaniem dzieł lidera Awangardy Krakowskiej i znakomitej książki *Między awangardą a nadrealizmem*, poprzez wnikliwe analizy fenomenu procesu twórczego w literaturze (*Piszę, więc jestem*) aż do najnowszych publikacji (*Podręcznego słownika terminów literackich* i książki *Zakręty i przełomy: studia o literaturze XX wieku*) i wielu innych – doniosły i wnoszący istotny wkład w rozwój polskiej wiedzy o literaturze, zwłaszcza w badania nad współczesną poezją i jej związkami z literaturą światową czy w poszerzanie wiedzy o przemianach świadomości artystycznej. Dobrze znany jest również nieoceniony udział Profesora w kształtowaniu profilu „Ruchu Literackiego”, który pod Jego przewodnictwem, jako wieloletniego Redaktora Naczelnego, stał się jednym z najbardziej interesujących pism literaturoznawczych. Równie istotne i cenne są też dokonania Profesora Jaworskiego na polu

kształcenia akademickiego (czego wymiernym efektem jest ogromna rzesza uczniów, kontynuujących Jego dzieło we własnej praktyce zawodowej). Także – intensywny udział w pracach Katedry Teorii Literatury Wydziału Polonistyki UJ czy – wreszcie – znacząca obecność na rozmaitych – polskich i zagranicznych, forach konferencyjnych. Słowem – był i jest Profesor Stanisław Jaworski ważną postacią naszego życia naukowego, ciesząc się nie tylko zasłużonym uznaniem i szacunkiem, lecz także – z racji szczególnych przymiotów swojej osobowości – szczerą sympatią, a nawet prawdziwą przyjaźnią. Jednak ta z konieczności fragmentaryczna lista osiągnięć i zalet skrywa w sobie coś, co być może najistotniejsze, a co należy do gatunku zjawisk ulotnych, znanych jedynie tym, którzy – jak pisząca te słowa – mieli szczęście mieć z Profesorem Stanisławem Jaworskim kontakt długotrwały, bliski i na tyle intensywny, by zachować we wdzięcznej pamięci wszystko to, czego nie sposób zawrzeć w suchych wyliczeniach czy danych bibliograficznych.

Z dokonaniami Pana Profesora zapoznawałam się od wczesnych lat studenckich i do dzisiaj dobrze pamiętam, jak duże wrażenie zrobiła na mnie wydana wówczas – w 1976 roku – wspomniana książka *Między awangardą a nadrealizmem*, opisująca przemiany poezji polskiej w latach trzydziestych na tle zjawisk poezji europejskiej. Owo „na tle” było dla mnie wtedy najważniejsze, bo to właśnie Pan Profesor nauczył mnie i moich kolegów widzenia rodzimych zjawisk literackich w ich szerokich uwikłaniach i kontekstach, wydobywania pewnych podskórnych powinowactw, których dostrzeżenie dawało nam wówczas poczucie bycia integralną częścią kultury Europy, nie zaś jej prowincją czy zaściankiem. Dziś w zupełnie innej, otwartej na świat Polsce, zwłaszcza młodym badaczom literatury, może się to wydać trudne do pojęcia, ale wtedy – w dawnych ponurych czasach Polski komunistycznej, w której przyszło mi studiować pod kierunkiem Pana Profesora, było to niezwykle świeże i inspirujące. Świetna orientacja Stanisława Jaworskiego w dawniejszych, a także aktualnych, europejskich (a zwłaszcza francuskich) dokonaniach literackich i myślowych, wiedza wręcz tajemna, której chętnie przy każdej okazji nam użyczał, sprawiała, że nie tylko Jego książki, lecz każde spotkanie, konwersatorium czy konsultacja miały posmak szerokiego otwierania okna, chwilowego (choć) wyzwolenia z tej duchowej klaustrofobii, którą fundowały nam w tych czasach władze polityczne. Z całą pewnością moje późniejsze fascynacje twórczością Rolanda Barthes’a, Michela Foucault, Jacques’a Derri-
dy i innych zawdzięczam owym ożywczym impulsom, które wynikały

z każdej, nawet najkrótszej rozmowy z Profesorem. A łączyło się z tym też coś jeszcze, co warte jest przypomnienia – pewna niezwykła aura, którą roztaczał wokół siebie Stanisław Jaworski: coś, co wyrażało się w subtelności obycia, w szlachetności sposobów przekazywania nam wiedzy – słowem, w szczególnej intelektualnej kulturze światowego uczonego, która była wówczas zjawiskiem nader rzadkim i sama w sobie stanowiła niedościgły wzór.

Dopiero po latach zrozumiałam też, jak istotne były dla mnie inspiracje płynące z badań Profesora Jaworskiego nad twórczością polskiej awangardy poetyckiej. Dopiero później bowiem – już w trakcie moich studiów nad postmodernizmem – zaczęłam w praktykach awangardowych dostrzegać prądy najnowszych zjawisk literackich, a wiedza na ten temat, zdobyta dzięki pracom Pana Profesora, okazała się nie do przecenienia. Imponujące było dla mnie również to, że Profesor Jaworski łączył zawsze w swojej postawie badacza umiejętności historyka, teoretyka i praktyka – ogromną erudycję z precyzją pojęciową, wnikliwość i wrażliwość interpretatora z teoretycznym zdyscyplinowaniem, osobiste zaangażowanie z dającym ogólny ogląd dystansem, profesjonalność z prawdziwym apetytem na poezję. Dało się to dostrzec zwłaszcza w niezwyklej, w moim przekonaniu, książce *Piszę, więc jestem* – pionierskiej na polskim gruncie próbie wniknięcia w tajniki procesu twórczego w literaturze, łączącej znakomite literackie analizy z bogatym zapleczem teoretycznym światowej wiedzy w tym zakresie. I choć nigdy nie udało mi się osiągnąć tak harmonijnego połączenia kompetencji, jakie uosabiał Pan Profesor, nadal jest to dla mnie najbardziej godnym podziwu ideałem.

Ilekczo też myślę o tym, jak ważną rolę odegrał Pan Profesor w moim i nie tylko moim rozwoju naukowym oraz w życiu zawodowym, nasuwają mi się zawsze słowa, które wypowiedział Michel Foucault pod koniec lat 70., w czasach, kiedy szalał kryzys teorii literatury i kiedy w humanistyce światowej zaczęły się pojawiać nowe prądy kształtujące naszą aktualność. Foucault skonstatował wówczas, że wiedza teoretyczna może być przydatna literaturze pod warunkiem, że nie stara się z góry narzucić jej swoich reguł, unieruchamiając w sztywnych formułach niezmiernego bogactwa jej znaczeń – a więc kiedy nie tłumi jej potencjału zgubną „przemocą rubryczek” – lecz kiedy roztacza nad nią bardzo dyskretny i subtelny protektorat, pełniąc raczej rolę użytecznej pomocniczki, nie zaś nadzorcy, który paraliżuje swobodę literackiej kreacji. Każdy, kto kiedykolwiek miał bliski kontakt z Profesorem Jaworskim, zgodzi się zapewne ze mną, że sposób, w jaki za-

wsze przekazywał nam wiedzę, i sposób, w jaki ją tworzył, był chyba najbliższy tej pięknej idei dyskretnego protektoratu, zawartej w słowach Foucault, i zarazem najbliższy wszystkiemu temu, co kojarzy się nieodparcie z postawą prawdziwego Mistrza, którego głębokie i ważne nauki przyswaja się lekko i niemal niedostrzegalnie, który otwiera, a nie zamyka, budząc jedynie nieskrępowany ruch myśli i zaraz potem zawieszając głos:... Właśnie...

Ofiarowując Panu Profesorowi ten bardzo skromny dowód naszej wdzięczności, podziwu, szacunku i przyjaźni, życzę jak najdłuższego sprawowania owego dyskretnego protektoratu, dzięki któremu nieprzerwanie będziemy mogli odkrywać w sobie wszystko to, co w nas najcenniejsze i najlepsze.

Anna Burzyńska

Anna Burzyńska

Hermeneutyka i erotyka

Zamiast hermeneutyki, potrzeba nam erotyki sztuki.

Susan Sontag, *Przeciw interpretacji*

Przestroga w *Ostrogach*

Inedit ten, czytelny jako zapis, na zawsze może pozostać tajemny nie dlatego, że jest w posiadaniu jakiejś tajemnicy, lecz dlatego, że zawsze może jej chybić lub udać, że prawdę ma ukrytą w swych fałdach. Granica ta jest wyznaczona przez jego strukturę tekstualną, splata się z nią; i to ona, swą grą, wyzywa i wysadza z siodła hermeneutę¹.

Być może właśnie w *Ostrogach* Jacques Derrida najbardziej dobitnie ujawnia swoje stanowisko wobec tradycyjnej hermeneutyki. Powiedzmy od razu: jako niestrudzony demaskator jej porażek. „Inedit”, o którym mowa w cytacie, to lakoniczny passus: „zapomniałem mego parasola”, zapisany przez Nietzschego na marginesie notatników. Poświęcony temu zagadkowemu zdaniu fragment książki Derridy przypomina próbę wyjaśnienia jego sensu, a nawet do pewnego stopnia finguje tok interpretowania. W gruncie rzeczy jednak jest raczej zapisem

¹ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997. Dalej jako: O, z podaniem strony.

testowania granic i możliwości tradycyjnej interpretacji. Oczywiście Derrida nieprzypadkowo wybiera właśnie to zdanie. Pomimo bowiem, że daje się ono bez trudu przetłumaczyć z języka niemieckiego, a i jego sens literalny nie budzi większych wątpliwości, mimo że – jak pisze filozof – jest ono „czytelne, a jego przezroczystość rozciąga się bez fałdu, bez zapasu i jego treść objawia zrozumiałość bardziej niż płaską” [O 78] – to jednak wyjaśnienie jego sensu okazuje się całkowicie niemożliwe. Komentuje więc Derrida z łatwo dającą się dostrzec ironią.

Być może to cytat – być może został skądś wzięty. Być może został tu czy tam zasłyszany. Być może było to zdanie do napisania tu czy tam. Nie mamy żadnego niezawodnego sposobu na to, by się dowiedzieć, skąd dokonano pobrania, gdzie szczep mógłby się przyjąć. Nigdy nie będziemy *pewni*, co Nietzsche chciał zrobić lub powiedzieć, zapisując te słowa [...]. Z tego względu przypis wydawców, którzy uporządkowali te inedita, jest pomnikiem lunatyzmu hermeneutycznego, którego każde słowo z beztroskim spokojem pokrywa mrowie krytycznych pytań. Należałoby je przesiać przez sito, by zrobić wykaz wszystkich zajmujących nas tu problemów” [O 75–76]. Słowa te są tylko „śladem”, chronionym przed „wszelkim pytaniem hermeneutycznym, zabezpieczonym przed jego horyzontem”. [O 78]

Interpretacyjny impas, który przynosi ze sobą to zdanie, a którym z wyraźną lubością syci się autor *Ostróg*, bierze się z konfliktu pomiędzy prostotą i zrozumiałością zawartego w nim komunikatu a całkowicie otwartym kontekstem interpretacyjnym. Z tego też powodu zdanie to tyleż budzi niepokohamowane pragnienie rozszyfrowania, co jednocześnie rozszyfrowanie uniemożliwia – w tym samym momencie, konkluduje więc filozof – „wzywa i wysadza z siodła hermeneutę”. Dla Derridy zdanie to jest bardzo dobrym przykładem nierozstrzygalnika – newralgicznego miejsca w tekście, które z racji swojej aporetyczności wprawia w zakłopotanie wszelkie tradycyjne procedury hermeneutyczne zmierzające do uzyskania jednoznaczności. Podobnie jak słynny *farmakon*, *hymen* czy *parergon* – figury nierozstrzygalności dobrze znane z innych prac filozofa – tak i to, pozornie niewinne zdanie, rozsadza precyzyjną opozycję prawdy i fałszu, uniemożliwiając dotarcie do jądra sensu. Z jednej strony bowiem – dywaguje dalej Derrida – zdanie to zostało

strukturalnie wyemancypowane z wszelkiej żywej chęci powiedzenia, zawsze może niczego nie chcieć powiedzieć, nie mieć żadnego rozstrzygalnego sensu, grać parodystycznie na sensie, odchyłać się przez szczep bez końca, poza wszelkim korpusem kontekstualnym lub wszelkim skończonym kodem. [O 80]

Z drugiej zaś strony – jego „czytelność” i zrozumiałość daje sposobność do „przekładów bez straty na wszystkie języki” lub umożliwia „inne bardziej dopracowane operacje interpretacyjne” – np. „rozszyfrowanie «psychoanalityczne»” [O 79]. Próbką takiej interpretacji, zapisana w *Ostrogach*, jest znów – bardzo wyraźnie – podszyta ironią. Daje się w niej przede wszystkim odczuć przemożną potrzebę „hermeneutycznego opanowania” [O 80] – zdaniem filozofa, głównego celu interpretacji psychoanalitycznej. Interpretacji podejmowanej wprawdzie w dobrej wierze, lecz ostatecznie mocno skażonej naiwnością. Wybierając ten właśnie inedit Nietzschego i konfrontując go z uporczywymi, aczkolwiek bezskutecznymi zabiegami interpretatora, Derrida pragnie zwrócić uwagę na to, że dla tradycyjnego hermeneuty wszystko, cokolwiek znajduje się w tekście, obarczone jest z góry przymusem posiadania sensu. Skłania więc do podejmowania wysiłków interpretacyjnych – tym bardziej intensywnych, im trudniejsze zdaje się sprecyzowanie tego sensu. Praktyka taka przybiera nierzadko wymiar absurdałny – na siłę znajduje się w tekście to, czego być może wcale tam nie ma. W dalszym ciągu kpił więc będzie filozof z prostoduszności wyimaginowanego „hermeneuty ontologa”, dla którego wspomniany inedit na pewno „powinien coś znaczyć” i „pochodzić z najbardziej intymnej myśli autora” i który za wszelką cenę starał się będzie odkryć ową skrytą głęboko tajemnicę, nawet za cenę zapomnienia o tekście [O 80]. Tymczasem – dodaje Derrida – feralne zdanie stawia coraz większy opór, a fakt, że opatrzone zostało przez Nietzschego cudzysłowem, jeszcze bardziej komplikuje całą sytuację – cudzysłów sugeruje bowiem, że jest ono cytatem, jednak źródło ewentualnego zapożyczenia i jego przyczyny są całkowicie nieznane. Można by nawet powiedzieć, że zdanie to zostało „pozostawione” (podobnie jak „parasol”), a jego „pozostanie”² oznacza jednocześnie swego rodzaju zawieszenie – niemożność wciągnięcia go w jakikolwiek „cyrkularny obieg, w żadną własną marszroutę między swym źródłem a kresem”, „jego ruch nie ma żadnego centrum” [O 80]. Wreszcie – zdanie to stwarzać może tylko złudzenie, że coś naprawdę znaczy. Najprawdopodobniej bowiem nie kryje ono żadnej istotnej prawdy, a jedynie „udaje, że prawdę ma skrytą w swych fałdach”. Jedyne więc, co ono r o b i (a określenie to, zaczerpnięte z ducha pragmatyki, jest w tym przypadku jak najbardziej uprawomocnio-

² W oryginale: *rectance*. Końcówka *-ance* (tak jak w: *différance*, *mouvance*, *resonance* itp.) oznacza zawieszenie pomiędzy stroną czynną a bierną, a więc czynność, która właściwie nie jest czynnością.

ne), to wciąga naiwnego interpretatora w swoją pokrętną grę – tyleż budzi w nim nieprzeparte pragnienie sensu, co jednocześnie, równie mocno, uniemożliwia zaspokojenie tego pragnienia.

Rozważania te doprowadzą ostatecznie autora *Ostróg* do dość zaskakującego uogólnienia – w finale jego rozważań pojawi się przypuszczenie, że „bez względu na to, jak daleko posunie się skrupulatną interpretację”, okazać się może, iż „całość tekstu Nietzscheańskiego” „jest typu «zapomniałem mego parasola»”. A więc, że jego tekst po prostu nie poddaje się żadnym tradycyjnym zabiegom interpretacyjnym i że nie istnieje w ogóle coś takiego jak „całość tekstu Nietzschego”, bo niejako z samej swej natury „jest ona fragmentaryczna i aforystyczna” [O 81–82]. Derrida jednak nie tylko unieważnia podatność tekstu Nietzschego na interpretację, nie tylko podaje w wątpliwość aspiracje tradycyjnej hermeneutyki. Ostatnim „krokiem” [O 83], który wykona, będzie jeszcze unieważnienie jego własnego dyskursu jako głosu wyimaginowanego interpretatora – wszystko to, co do tej pory powiedział o tajemniczym zdaniu Nietzschego, przybierze w konsekwencji analogiczny status jak ono samo. Tak bowiem jak zdanie to, mimo swojej zrozumiałości, nie może w gruncie rzeczy niczego przekazać, tak tekst Derridy, snującego rozmaite dywagacje na temat tego zdania, nie mówi właściwie niczego o tym, co można by w nim (lub przez nie) odkryć. Wprost przeciwnie – w rewolucyjnej narracji filozofa jedynie „nierozszyfrowalność rozprzestrzenia się zeń bez ograniczeń” [O 83].

Derridzie nie chodzi jednak bynajmniej o to, by odpowiedzieć na pytanie czy w ogóle da się jakoś zinterpretować zdanie całkowicie oderwane od kontekstu – zdanie, które może znaczyć bardzo wiele albo w ogóle nic. Nie chodzi mu oczywiście też o to, by zaproponować własną interpretację tego zdania. Obiektem wycieczek myślowych filozofa staje się ostatecznie kondycja samej hermeneutyki. Trafnie odczytuje jego zamysł David Hoy:

Ten przypadek nie tylko upokarza, ale również obnaża niekwestionowane i we wszelkich przejawach metafizyczne przesłanki poważnego hermeneuty, który uważa, że tekstu nie da się zrozumieć, o ile nie może zostać odczytany otaczający kontekst lub zidentyfikowane pierwotne odniesienie. Jeżeli tekst miałby nie mieć żadnego rozstrzygalnego znaczenia, świadczyłoby to o ubóstwie hermeneutyki³.

³ D. Hoy, *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, pod red. Q. Skinnera, przeł. P. Łozowski, Lublin 1998, s. 68.

Jeśli więc *Ostrogi* ujawniają przede wszystkim stosunek Derridy do hermeneutyki, to właśnie dlatego, że w jego *quasi*-interpretacji, a właściwie w swobodnych impresjach na temat tekstu Nietzscheańskiego, zostaje unieważniona zarówno tradycyjna analiza filologiczna (stanowiąca wstęp do egzegezy), jak i tradycyjna metoda hermeneutyczna (poszukująca ukrytego sensu). Filozof oczywiście nie stara się dowieść, że spuścizny Nietzschego nie da się w ogóle odczytać, zrozumieć, ani też w żaden sposób uporządkować. Komentarz Derridy opatrzone jest raczej sugestią: „ale co by było, gdyby tak rzeczywiście było?”. O tym bowiem, co znaczy cytowane zdanie, jakie były okoliczności jego napisania itp. – „możemy się nigdy nie dowiedzieć, i tę możliwość, tę niemożność musimy brać w rachubę” [O 77]. Sugestia ta stanowić ma więc jedynie rodzaj przestrogi przed „hermeneutycznym podbojem” [O 56], a przede wszystkim – przed niepohamowanym dążeniem do odkrycia prawdy. W *Ostrogach* nie chodzi wszak Derridzie tylko o wyekspozowanie owego zdania, „upokarzającego” metafizycznie ufundowaną hermeneutykę. Główną bohaterką tej książki okazuje się właśnie „prawda” – zarówno jako temat pism Nietzschego, jak i jako przedmiot rozważań Derridy. Nieprzypadkowo też, rzecz jasna, temat prawdy pojawia się przy okazji rozważań o stylach Nietzschego. Nie idzie tu znów tylko o dobrze znany i jawnie manifestowany sceptycyzm autora *Woli mocy* wobec hegemonii prawdy, czy też o żywione przez niego przekonanie o względności, a nawet fikcyjności tej w końcu przecież tylko, jak twierdził, „pstrej armii metafor”. Raczej chodzi o zwrócenie uwagi na niedostępność prawdy i o zdemaskowanie złudzenia, uporczywie kultywowanego przez tradycyjne hermeneutyki, „że kiedykolwiek uda się ją posiąść”. Prawda jest kobietą – zawyrokuje więc ostatecznie Derrida za Nietzschem – bo podobnie jak kobieta po prostu „nie pozwala się wziąć” [O23].

Prawda jest kobietą

*Tekst tym bardziej jest tekstem, im bardziej
zakrywa się przed naszym spojrzeniem.*

Jacques Derrida, *La Dissémination*

Zestawienie – kobieta-prawda – uruchamia całą serię skojarzeń, których zadaniem jest wzmocnienie przekonania o zasadniczej niedostęp-

ności jednej i drugiej. Prowokuje ono także zmianę dyskursu o interpretacji, otwierając pole retoryce erotycznej. Píše więc dalej Derrida:

Wszystkie atrybuty wszystkie cechy, wszystkie powaby, jakie Nietzsche przypisał kobiecie, uwodząca odległość, czarująca niedostępność, nieskończenie zawoalowana obietnica, transcendencja wytwarzająca pożądanie, *Enterfernung*, należą do historii prawdy [...]. [O 49]

Nie oznacza to znów jednak, że możliwość odkrycia prawdy zostaje całkowicie zanegowana lub też że odmawia się jej racji bytu – raczej w przewrotny, właściwy dla siebie sposób filozof zwraca tu uwagę na niełatwe drogi jej poszukiwania i na nieredukowalną wielość rozmaitych prawd „mnogich, pstrych, sprzecznych” [O 59]. Wielość – której nigdy nie da się opanować. Z kolei poparciu tego przekonania służą kolejne metafory zapożyczone przez Derridę z pism Nietzschego, bo przecież

nie ma kobiety, prawdy samej w sobie, kobiety samej w sobie, tyle w każdym razie powiedział [Nietzsche], dał również tak różnorodną typologię, tłum matek, dziewcząt, córek, starych panien, żon, guwernantek, prostytutek, dziewic, babek, małych i dużych cór swego dzieła. Z tego samego powodu nie ma prawdy Nietzschego czy też prawdy tekstu Nietzschego. [O 59]

Ostatecznie więc – to właśnie „kwestia kobiety” u Nietzschego

zawiesza rozstrzygalne przeciwieństwo prawdy i nieprawdy [...] dyskwalifikuje hermeneutyczny projekt postulujący prawdziwy sens tekstu, uwalnia lekturę od horyzontu sensu bycia lub prawdy bycia, wartości wytwarzania wytworu lub obecności obecnego. [O 62]

Zmysłowy język Nietzschego zdaje się wciągać w końcu samego Derridę – chłodny dyskurs racjonalisty z pierwszych akapitów *Ostróg* niepostrzeżenie przeradza się w namiętny dyskurs erotyczny. Co więcej – okazuje się, że właśnie w takim języku daje się najlepiej wyrazić nie tylko złożoną naturę interpretacji (albo raczej – jak woli Derrida – czytania-pisania [*lecture-écriture*]), ale także naturę samego tekstu, również wyposażonego w tę samą uwodzicielską moc przyciągania-odpychania. Tekstu, któremu też można przypisać cechy kobiecości, a nawet żeńskiego obiektu erotycznego, bo, jak mówi filozof w innym miejscu – tym bardziej jest on tekstem, im bardziej stawia nam opór.

Przemożne dążenie do odkrycia prawdy/sensu – kwestie kluczowe tyleż dla tradycyjnej metafizyki, co dla tradycyjnej hermeneutyki (a jak wiemy skądinąd, Derrida stawia między nimi znak równości) – okazu-

je się wysiłkiem tyleż niemożliwym, co w gruncie rzeczy zbyt dużym, złą dla myślenia i dla interpretacji. Prawda pojęta jako teoretyczny horyzont, *telos*, sprowadza na filozofa/interpretatora jedynie dojmujący paraliż. Jej uporczywe poszukiwanie niweczy wszelkie niuanse, owe „piękne możliwości” (o których też pisał Nietzsche), zabija otwartość na nieprzewidywalne, na zdarzenie, które – w przekonaniu Derridy – jest największą siłą wszelkiej praktyki. Praktykę – wreszcie – zamienia w kosztowną strategię, a tekst w martwy depozyt „prawdziwego sensu”. Apodyktyczność rozstrzygnięć uśmiercająca interpretację przegrywa w ocenie filozofa z pełnym pasją dryfowaniem pośród znaczeń migotliwych i rozproszonych – bo przecież to nie skupianie i całościowanie (odwieczne idee regulatywne tradycyjnej hermeneutyki), ale nieograniczony rozsiew, plenie się znaczeń (dyseminacja) dać mogą interpretacji nowe życie. *Ostrogi* na różne sposoby dyskwalifikują więc „hermeneutyczne projekty postulujące prawdziwy sens tekstu”, głosząc jednocześnie pochwałę twórczego rozsiewania, multiplikacji znaczeń – niedających się podporządkować żadnej zewnętrznej wobec tekstu instancji, która usiłowałaby nad nimi zapanować.

Radykalność tych stwierdzeń nieodparcie narzuca wrażenie ich utopijności. Derrida jednak dobrze wie, co robi, spłacając kolejny dług u Nietzschego, w końcu mistrza najbardziej radykalnych radykalizmów i najbardziej potwornych paradoksów. Rozchwiać hermeneutyczną twierdzą (a, jak wiadomo, właśnie o rozchwiecie (*l'labilité*), a nie o zburzenie czy zniszczenie tu chodzi) można jedynie, przeciwstawiając jej równie silny anarchizm, nawet jeśli to, co stawia się na przeciw asekuranckim dążeniom potężnej tradycji wydawać się może jedynie niebezpieczną dezynwolturą. Czy owa anarchistyczna postawa oznacza jednak, że Derrida jest przeciwko interpretacji? Tak – jeżeli mieć na myśli wywodzący się z tradycji egzegetycznej tradycyjny model hermeneutyki, w ramach którego akt interpretacji zostaje z góry zaprogramowany na wydobywanie ostatecznego sensu (prawdy) i obwarowany kryteriami poprawności odczytania (zgodności z prawdą czy z tzw. intencją autorską). Nie – jeśli rozumieć interpretację (albo raczej: interpretowanie) jako twórczy proces, którego jedyną trajektorię wyznacza sam tekst, którego rezultatów nie da się przewidzieć i który nigdy się nie kończy. Dlatego od pewnego momentu filozof konsekwentnie zastępował będzie pojęcie „interpretacji” pojęciem „lektury”⁴, uznając, że kategoria „interpretacji” została nadmiernie obciążo-

⁴ Szerzej pisałam na ten temat w tekście pt. *Lekturografia. Derridowska filozofia czytania*, w: *Anty-Teoria literatury*, Kraków 2006.

na tradycją metafizyczną, która to właśnie narzuciła jej praktykom ów metodyczny czy strategiczny charakter. W przypadku Derridy istotna staje się jednak nie tylko specyficzna krytyka hermeneutyki, jakiej podejmuje się w *Ostrogach*, ale wyraźnie dostrzegalna zmiana perspektywy. Dostrzegalna, choć pojawiająca się pozornie *en passant* w chwili, gdy aprobatą niezależności prawdy-kobiety okazuje się dla filozofa czynnikiem tyleż hamującym dążenie do odkrycia sensu, co intensyfikującym jego pożądanie. W tym momencie bowiem proces czytania zostaje przeniesiony w zupełnie inne, zakazane, by tak rzec, rejestry podmiotowej aktywności.

„Miłosna walka, śmiertelny pojedynek”

Dwoje (całkiem) innych...

Jacques Derrida, *Sygnowane Ponge*

Można nawet powiedzieć, że *Ostrogi* stanowią jedynie wstęp do badania owych innych, wykraczających poza inteligibilność obszarów, z których początek bierze praktyka czytania. Albo – lepiej – innych, mrocznych i niezbadanych sfer podmiotowości, do których furtkę otwiera tyleż Nietzsche, co – oczywiście – Freud. W pewnym sensie dalszy ciąg *Ostróg* dopisuje Derrida w późniejszej o kilka lat książce o Francisie Ponge’u⁵. Ale o ile w *Ostrogach* stawia on tylko pytanie o granice interpretacyjnej władzy nad tekstem, konfrontując mierz tej władzy z destrukcyjną siłą nierozstrzygalnika – wirusa rozspajającego pozornie precyzyjne opozycje, o tyle na marginesie lektury tekstów Ponge’a podda niejako „laboratoryjnie” ową zawłaszczającą skłonność tradycyjnej interpretacji swoistej próbie – na konkretnym materiale poetyckim przetestuje dążenie do „hermeneutycznego opanowywania”, które zawsze tkwi u genezy wszelkiej uprzedmiotowiającej aktywności interpretatora. W akcie interpretacji, w sytuacji pisania

⁵ J. Derrida, *Signéponge*, por. fr. w przekładzie na polski: *Sygnowane Ponge*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 8–9. Wszystkie cytaty pochodzą z polskiego przekładu. Dalej jako: SP, z podaniem strony. Sam Derrida sugeruje zresztą, że w *Signéponge* nawiązuje do wcześniejszych *Ostróg* [SP 306].

komentarza, inny tekst – tekst Innego staje się przedmiotem brany w posiadanie przez interpretatora, staje się jego „rzeczą”. A nawet, jak napisze wprost Derrida – to sam Inny (w tym przypadku Francis Ponge) – „staje się moją rzeczą”. Osobliwa lektura Derridy w *Signéponge* nakazuje więc rozpocząć namysł nad interpretacją od prapoczątków tego aktu – od sytuacji brania (w posiadanie), skonfrontowanej tutaj z „przedsmakiem prawa rzeczy”. I nie tylko chodzi znów o postawienie pytania: „czym jest prawo rzeczy, która ma stać się moim przedmiotem, moim tematem?”, ale raczej o doświadczenie na sobie tego prawa, o głęboko osobistą konfrontację z innością – innością tekstu, a w dalszej konsekwencji – innością jego twórcy. To szczególne doświadczenie pozwala filozofowi rozpoznać szczególnego rodzaju konflikt, który określa on byciem w stanie „dogłębnej heteronomii wobec rzeczy”. Jest to konflikt pragnienia przyswojenia „rzeczy” (które leży u podłoża wszelkiej interpretacji, jest więc jej podstawowym prawem) i równie podstawowego prawa „rzeczy” do suwerenności. To właśnie, powie Derrida

w dysproporcji tej heteronomii rozgrywa się między obydwojma prawami, miłosna walka, śmiertelny pojedynek, którego łoże lub ubita ziemia, przedmiot lub stawka (przed-gra) zarysowuje zawsze jakiś podpis w jakimś „przed” tekstu, samoodzwierciedlającego się nieskończenie. [SP 307]

Ostatecznie bowiem „rzecz” jest „moja” (gdy czytam i piszę), ale jednocześnie jest czymś „nie-moim”, radykalnie innym, „pozostaje tym, co inne” – jak napisze Derrida – „a czego prawo żąda niemożliwości”, uniemożliwiając wszelki kontrakt, wszelką transakcję, niezakłócony transfer sensu. Derridowski namysł nad kondycją tradycyjnej hermeneutyki sięgnie więc w tym przypadku bardzo głęboko – do samych prądródół doświadczenia interpretowania – i doświadczenie owo podda on drobiazgowej wiwisekcji. U źródeł aktu interpretacji, jak powie metaforycznie, znajdują się wszak zawsze „woda i pragnienie”, a choć wody wydaje się pod dostatkiem – nigdy nie daje się zaspokoić pragnienia [SP 307].

Czy jednak warto dokopywać się tak głęboko i dlaczego Derrida tak dramatyzuje owo „przed” interpretacji, dlaczego problematyzuje coś, co od najdawniejszych czasów, od samego początku istnienia sztuki wyjaśniania, nigdy nie stało się przedmiotem wnikliwszego namysłu, co uznawane było za oczywiste, pomijane milczeniem, w niewzruszonym przekonaniu, że interpretacyjne przyswojenie innego tekstu jest

aktywnością z gruntu pożyteczną i nie ma tu miejsca na żadne sentymenty? W swojej drobiazgowej analizie najgłębszych uwarunkowań sytuacji interpretowania Derrida chce znów przede wszystkim zwrócić uwagę na nieoczywistość tego, co dawno zastygło w oczywistościach i co doprowadziło do usankcjonowanego tradycją nieposzanowania suwerenności interpretowanego tekstu – jego, jak napisze gdzie indziej – idiomatyczności. Owo dzielenie włosa na czworo służyć ma więc jedynie czemuś, co wydaje się konkluzją bardzo prostą (i równie oczywistą), a jednak przez tradycyjne hermeneutyki ignorowaną. Temu, mianowicie, że, jak powie nieco dalej filozof:

Rzeczy jestem winien bezwzględny szacunek, którego nie zapośrednicza żadne ogólne prawo: jako, że prawem rzeczy jest także jednostkowość i różnica. [SP 308]

Tylko dzięki temu szacunkowi (być może to niewiele, a jednak nie bez znaczenia) „rzecz” z „przedmiotu” ma szansę przerodzić się w „podmiot”, zaś praktyka interpretacji – ponownie upodmiotowić tekst. Upodmiotowić, albo raczej – tak zapewne wolałby to określić Derrida – przywrócić jednostkowość tekstowi, z którego żywą przecieź, a nie papierową tkanką mamy do czynienia. Jest to moment włączenia w myślenie o interpretacji „instancji etycznej”, jak nazywa to filozof [SP 315], ale jednocześnie – szansa na prawdziwe zbliżenie.

Zbliżenie? Kogo z kim?

Przywrócenie tekstowi i lekturze ich głęboko jednostkowego charakteru zaprowadzi znów Derridę w nieoczekiwane rejestry: lektura stanie się „tańcem uniesienia”, w którym poczucie „niemożności zawłaszczenia” i „chwilom przygnębiającej niemocy” towarzyszyć będą krótkie chwile ekstazy, incydenty bliskości, osiągnane dzięki „potędze nieskończenie indywidualnego pisania”. Zaiste – osobliwy to opis procesu czytania, osobliwy i w wyraźny sposób nacechowany erotycznie. Czemu ma służyć owa erotyczna retoryka? Doświadczenie lektury (proces, którego zapis tradycyjna hermeneutyka nazywa komentarzem) staje się tu, w pełnym tego słowa znaczeniu, intymnym zbliżeniem, w trakcie którego czytający poddaje się prawu Innego – piszącego (tradycyjna hermeneutyka nazywa go autorem). Doświadczenie to przybiera więc w optyce Derridy charakter tyleż osobisty, co spersonalizowany, nie jest związane z teoretyczną instancją autorską, lecz z konkretną osobą. Nic też, co pochodziłoby spoza tekstu, nie gwarantuje powodzenia owego zbliżenia. Ważną inspiracją są tutaj dla filozofa słowa samego Ponge’a, zapisane w przedmowie do *Proèmes*:

Wszystko dzieje się tak (przynajmniej wyobrażam sobie tak niekiedy), jak gdyby, od chwili, gdy zacząłem pisać, uganiałem się, zresztą bez najmniejszego powodzenia, za szacunkiem jakiejś konkretnej osoby⁶.

Powtórzmy: „konkretnej osoby”. Przedmiot interpretacji, tekst uprzedmiotowiony w akcie tradycyjnej interpretacji, dzięki nowej praktyce lektury stanie się, jak uczył Ponge, „przedmiotem miłości”, odzyskując prawo do życia [SP 314], a więc – jak dopowie Derrida – „prawo do oddychania beze mnie” [SP 311]. Ostatecznie więc lektura, pozbawiona ograniczeń hermeneutycznych, okaże się aktywnością żywą i namiętną (pojedynkiem suwerennych idiomów albo dwóch jednostkowości), grą, której partnerom – autorowi i czytelnikowi – przysługują absolutnie równe prawa. Czytanie zaś będzie dla Derridy spotkaniem „dwojga-całkiem-innych”, odbywającym się poza wszelką „umową” i niewymagającym innych reguł niż te, które ustanowią sami partnerzy [SP 315]. I w tym miejscu Derridowski dyskurs o naturze interpretacji, stając się *par excellence* dyskursem erotycznym, najbardziej być może zbliży się do wszystkiego, co na swój sposób, lecz w bardzo podobnym duchu, pisał o naturze interpretacji Roland Barthes. Także u Barthes’a interpretacja zostanie zastąpiona lekturą, pozwalającą „zwołnić hamulec sensu”, i on również będzie starał się ujawnić pewne głęboko ukryte aspekty praktyki czytania, niedoceniane lub pomijane przez tradycyjny, zrationalizowany dyskurs hermeneutyczny.

Lektura jako akt miłosny

*Czyż najbardziej erotyczną częścią ciała nie jest miejsce,
w którym ubranie się rozchyła?*

Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*

Temat relacji autora i czytelnika (piszącego i czytającego) jako szczególnego rodzaju miłosnej interakcji podczas lektury, który u Derridy pojawił się niejako na marginesie jego antyhermeneutycznych dywagacji, w przypadku Barthes’a doczekał się osobnego dzieła – wprawdzie

⁶ Zdanie cytowane przez Derridę [SP 309].

napisanego już blisko czterdzieści lat temu i wprawdzie bardzo szczupłego objętościowo, lecz do dziś dumnie dzierżącego przydomek najbardziej skandalizującej rozprawy (lub raczej: „rozprawy”) w dziejach teorii literatury. Mowa tu oczywiście o *Przyjemności tekstu*⁷, książkę będącej swego rodzaju zapisem doznań czytelnika oddającego się lekturze – doznań, powiedzmy od razu, natury zdecydowanie erotycznej. Już w pierwszych zdaniach Barthes rozpoczyna prowokacyjnie, a nawet zadziornie wobec tradycyjnych powinności hermeneuty: „nigdy się nie tłumaczyć, nigdy nic nie wyjaśniać” [PT 7]. Wprowadzenie przyjemności do dyskursu o interpretacji (samo w sobie już prowokacyjne) bierze się u Barthes’a z bardzo prostego rozpoznania – skoro pisarz pisze z przyjemnością (która, jak dopowiada, wcale nie musi przeżyć jego cierpieniom), to czytelnik też może czytać z przyjemnością. Ta ostatnia jednak wymaga od pisarza pewnego wysiłku, zainicjowania nawiązującej się między nim a czytelnikiem miłosnej gry. Píše więc autor *Przyjemności tekstu*:

Muszę szukać czytelnika („poderwać go”) *nie wiedząc, gdzie jest*. Tak tworzy się przestrzeń rozkoszy. Nie potrzebuję drugiej „osoby”, przestrzeni; wejścia w dialektykę pożądania, *nieprzewidywalności* rozkoszy: nie kończcie jeszcze gry, rzucajmy kości! [PT 9]

To, że w trakcie lektury czytelnik doznawać może przyjemności, byłoby stwierdzeniem banalnym w swojej oczywistości i Barthes dobrze zdaje sobie z tego sprawę. Dlatego posuwa się jeszcze dalej – przyjemność tekstu/lektury, o której będzie pisał, to przyjemność erotyczna – rodzi się ona bowiem w „miejscu zatracenia”, w „szczelinie, pęknięciu, deflacji, *fading*, sięgającym podmiotu w miejscu rozkoszy” [PT 13]. Skandalizujący rys *Przyjemności tekstu* bierze się więc przede wszystkim z języka, którym próbuje Barthes opisać doświadczenie lektury – nie jest to bowiem zwyczajna przyjemność, ale – mówiąc wprost – doznanie orgazmu. Już na wstępie zostaje również obalony jeden z dogmatów tradycyjnej hermeneutyki – ciągłość (semantyczna spójność) i całościowość tekstu, pracowicie rekonstruowane w metodycznej praktyce interpretacyjnej. Prawdziwa przyjemność bierze się wszak, zdaniem Barthes’a, nie z odkrycia ciągłości, ale z bodźcowego oddziaływania tekstu, z bombardowania znaczącymi (jak w *Co-*

⁷ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997. Dalej jako: PT, z podaniem strony.

brze Sèvero Sarduy) [PT 14] lub też – z „dziurawienia dyskursu” (jak u Flauberta) [PT 15]. To nie ciągłość więc i nie całość, ale luki i przerwy (miejsca „zero” w strumieniu sensu) – daje do zrozumienia Barthes – działają prawdziwie erotycznie, podobnie jak działać może

lekko rozchylone ubranie, skóra połyskująca między dwiema częściami garderoby (spodniami i majtkami), między dwoma brzegami (niedopięta bluzka, rękawiczka i podwiniety rękaw), podniecające jest mgnienie... [PT 16–17]

Znów – wypada przyznać – dziwaczny to wywód o interpretacji, choć intencje Barthes’a od początku wydają się czytelne i bardzo bliskie intencjom Derridy: interpretacja poszukująca porządku, całości, ciągłości, prawdy to aktywność sucha i beznamietna, skostniała w swojej metodyczności. Co najwyżej może zdarzyć się tutaj striptease, który jest synonimem wykalkulowanej seksualnej namiastki, a tak naprawdę – klęską wszelkiego erotyzmu. Prawdziwie namietna może być tylko specyficznie pojęta lektura – nieprzewidywalne „dryfowanie” [PT 25], które żywi się ciągłym niedosytem i nadzieją, stałym uchylaniem rąbka (tajemnicy) i pozostawianiem jej w stanie nieskonsumowania. Ostatecznie bowiem, powie Barthes, są dwa sposoby czytania – pierwszy (dobrze znany z tradycji)

zmierza wprost do powikłań anegdoty, zakłada ciągłość tekstu i nie uwzględnia zabaw z językiem [...]; druga lektura [...] Ignie do tekstu, czyta, by tak rzec, przykładnie i w uniesieniu, i w każdym momencie widzi rozdzielający języki asyndeton – a nie anegdotę; nie interesuje jej (logiczna) ekstensja, rozwijanie kolejnych prawd, lecz nawarstwianie się znaczenia; jak przy grze w łapki podniecenie bierze się tu nie z ciągłego przyspieszania, lecz z narastającego zamieszania... [PT 19–20]

Nietrudno się domyślić, że prawda (w tradycyjnym rozumieniu: prawdziwości interpretacyjnych sądów czy poprawności interpretacyjnych rozstrzygnięć) także i przez Barthesa zostaje skazana na banicję – jedyną prawdą (albo raczej: „prawdą”) jest tutaj rozkosz lektury, a tej – jak w życiu (erotycznym) – albo doznajemy, albo nie – i nie wymaga to dłuższych deliberacji. A przede wszystkim – żadnego wytłumaczenia.

Fragmenty dyskursu antyhermeneutycznego

Odwieść się od pokus szukania sensu...

Roland Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*

Aż do dziś na chrześcijańskim Zachodzie cała siła przechodzi przez ręce Tłumacza jako typ (przez judaistycznego Kapłana wedle pojęć nietzscheańskich). Ale siła miłosna nie może się przenosić i oddawać w ręce Tłumaczącego; pozostaje tu, równo z językiem, zachwycona, nieustępliwa. Typem nie jest tu Kapłan, lecz Zakochany⁸.

Oczywiście – *Fragmenty dyskursu miłosnego* to jedna z najpiękniejszych być może w historii literatury prób zapisu owej bezustannej, chaotycznej językowej krzątaniny, jaka ma miejsce w głowie zakochanego, którego dyskurs, jak mówi Barthes, „istnieje jedynie w postaci nagłych porywów języka, które zdarzają mu się w drobnych, przypadkowych okolicznościach” [FD 39]. Ale można *Fragmenty* czytać również jako swego rodzaju traktat antyhermeneutyczny – i to co najmniej z kilku powodów. Miłość bowiem – jak chce autor tego osobliwego dziełka – jest stanem, wobec którego hermeneutyka musi ogłosić bezwarunkową kapitulację, przynosi jej ona najdotkliwszą porażkę. Rzecz jasna, nie tylko dlatego, że oczywista jest bez-sensowność zakochania, i nie tylko dlatego, że zakochanie na ogół nie ma nic wspólnego z rozumem. Przede wszystkim dlatego, że namiętym uniesieniom nie sposób nadać jakiegokolwiek porządku czy semantycznej spójności – są one jedynie nagłymi porywami, chaotycznymi incydentami, których wydarzaniem się nie rządzi żadna logika, poza – rzecz jasna – pokrętną „logiką” miłości. Stan zakochania odwraca także porządek wartości – to, co wydawałoby się nasycone sensem, w istocie sensu żadnego nie posiada. I odwrotnie – wszystko to, co wydawałoby się (w innych okolicznościach) kompletnie pozbawione znaczenia, nagle puchnie od jego nadmiaru i równie niespodzianie nabiera niezwyklej wagi. Przypadkowe dotknięcie palca Lotty przez Wertera, gdy pod stołem nieoczekiwanie spotykają się ich stopy, przestaje być przypadkiem bez znaczenia (samym dotknięciem) – staje się zdarzeniem nasyconym głębokim znaczeniem. Werter – jak komentuje to Barthes – mógłby nie brać pod

⁸ R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, s. 65. Dalej jako: FD, z podaniem strony.

uwagę sensu tego przypadku, „mógłby skupić się cielesnie na tych minimalnych strefach kontaktu, i rozkoszować się cząstką palca czy bezwładnej stopy niczym fetyszem”. Ale tak, z oczywistych względów, się nie dzieje. Werter bowiem „jest zakochany; kreuje sensy zawsze, wszędzie z niczego i to sens wprawia go w drżenie. Werter tkwi w palenisku sensu” [FD 117]. Ten nadmiar sensu, paradoksalnie, zwraca się przeciwko sumiennej interpretacji, której zadaniem jest zrekonstruować jego logikę. Logiki wszak nie ma tu wcale, a relacja miłosna unicestwia tradycyjną hermeneutykę, otwierając pole innej hermeneutyce, albo raczej „hermeneutyce” – wywrotowej, alogicznej, fragmentarycznej, a przede wszystkim – zmysłowej i namiętnej. Być może w tym krótkim zdaniu, fragmencie *Fragmentów*, Barthes najbardziej odsłania swoje, obrazoburcze wręcz wobec tradycji, intencje:

Chcę zmienić system: już więcej nie demaskować, nie interpretować, lecz z samej świadomości uczynić narkotyk i dzięki niemu dostąpić czystego widzenia realności, dostąpić wielkiego jasnego snu, miłości profetycznej. [FD 108–109]

Naprzeciw hermeneutyki, systemu interpretacji – staje więc coś, co najbardziej przypomina epifanię, doświadczenie mistyczne – mistykę miłości – i czego oczywiście nie da się wytłumaczyć. I tak, jak w ujęciu Barthes’a dyskurs miłosny podważa modelowość komunikacji⁹ – tak również kwestionuje on schematyczność interpretacji. Nie istnieje przecież w doświadczeniu miłosnym żadna strategia interpretacyjna, żadne reguły spoza tego doświadczenia. Nie sposób interpretować z neutralnej pozycji – nieuwikłania w związek – bo miłość ustanawia własne „reguły” właściwe tylko tej jednej, jedynej relacji. Relacji miłosnej właściwa jest absolutna jednostkowość i неповtarzalność, a tego, co daje się z niej (w niej) zrozumieć (jeśli w ogóle można cokolwiek zrozumieć), nie da się oddzielić od tego, co cielesne i zmysłowe. Relacja miłosna jest zawsze grą wystawioną na ryzyko – nigdy nie ma pewności czy jesteśmy w równym stopniu kochani, jak kochamy. Jako „zakochane podmioty” (tak najczęściej mówi Barthes) nie mamy żadnej racji bytu poza miłosną interakcją. Rodzimy się na jej użytek i z jej wygasaniem nikniemy. W pomysle Barthes’a więc dyskurs miłosny niepostrzeżenie staje się dyskursem o interpretacji, bo nietrudno chyba

⁹ Pisałam o tym w tekście *Literatura, komunikacja i miłość*, w: *Anty-Teoria literatury*.

zauważyć, że dokładnie to samo pisał w wielu miejscach o doświadczeniu lektury jako specyficznego związku czytającego i piszącego.

Wywrotowe sformułowania Barthes'a służą zatem w gruncie rzeczy temu samemu, o co, na swój sposób, próbował pytać Derrida – dlaczego nasze obcowanie z tekstem („obcowanie” jest tu zapewne najwłaściwszym określeniem) musi się wiązać z narzuconym przez hermeneutyki przymusem odzyskiwania sensu, z ciągłym (i równie beznamietnym) dążeniem do odkrycia prawdy, z aseksualnym obnażaniem? Dlaczego nie myśleć raczej o lekturze jako o doświadczeniu (doświadczeniu, właśnie!) głęboko intymnym, tajemniczym, z natury swojej niedającym się do końca wypowiedzieć, uporządkować, opanować? Dlaczego nie dostrzegać tu zbliżenia – ze wszystkimi konsekwencjami tej sytuacji? Oczywiście, i Barthes, i Derrida, dawali do zrozumienia, że można tak właśnie myśleć o tekście i lekturze. Co więcej – zmysłowy i namietny język, który służył nieznacznemu przybliżaniu się do owego doświadczenia, a także praktykowany przez obydwu (choć przez każdego w inny sposób) styl pisania – również nieciągły i fragmentaryczny (bo inaczej przeczyłby sam sobie) – roztaczał i na nas swoje uwodziecielskie moce, wabiąc siłą przyciągania.

Jednak mimo wszystko gdzieś w tle tego uwiedzenia pojawia się (ułomne i pozbawione cesaru, lecz równie natrętne) pytanie: czemu właściwie ma służyć takie pisanie o interpretacji?

Naukowy skandal

Jesteśmy naukowcami z braku subtelności...

Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*

Barthes odpowiadał na to pytanie otwarcie:

Po prostu przychodzi taki dzień – w którym czujemy potrzebę poluzowania teorii, przemieszczenia dyskursu, który się powtarza i nabiera zwartości, aby doznał wstrząsu przez jego kwestionowanie. Przyjemność jest tym kwestionowaniem. [PT 93]

Dzisiaj wiemy już bardzo dobrze, kiedy taki dzień nadszedł. Zdarzyło się to trochę wcześniej, zanim jeszcze powstała *Przyjemność tekstu*, bo gdzieś w końcówce lat 60., kiedy triumfowi scjentyzmu spod

znaku strukturalizmu zaczęło towarzyszyć coraz większe znużenie sztywnością naukowych formułek i nudą doskonale przewidywalnych schematów, w których wszystko znajdowało z góry upatrzone miejsce. Owa coraz silniej dająca wówczas o sobie znać „potrzeba poluzowania teorii”, która znalazła się u genezy poststrukturalizmu, wbrew pozorom – a wiemy to dziś równie dobrze – nie dotknęła tylko systemowych skłonności narratologów, „aseptycznych” poetyk lingwistycznych czy mrzonek generatywistów o uniwersalnych gramatykach literatury. Pojawiła się także w obszarze hermeneutyki, owocując rozpoczynającym się również w tamtym czasie tzw. kryzysem interpretacji¹⁰. Wprawdzie strukturaliści nie zajmowali się problemami interpretacji, wprowadzając nawet bardzo kategoryczne rozróżnienie między obszarami wpływów hermeneutyki i poetyki, i wprawdzie hermeneutów (poza jedynym może Paulem Ricoeurem) niespecjalnie interesowały problemy analizy lingwistycznej tekstu. Jednak wspólnym obiektem ataków poststrukturalistów stało się tak myślenie systemowe w humanistyce, jak ortodoksja tradycyjnej hermeneutyki, zaś ataki na teorię literatury (początkowo jedynie wymierzone w uniwersalność, całościowość, obiektywność itp. naukowej teorii spod znaku strukturalizmu) – skumulowały się ostatecznie (jak dobitnie wykazała to toczona już na początku lat 80. w Stanach Zjednoczonych dyskusja pt. „Za i przeciw Teorii”) w atakach na teorię interpretacji. Zarówno Barthes, jak i Derrida brali w tym antyteoretycznym ruchu żywy udział i dla obydwu też problematyczność tradycyjnie pojmowanej interpretacji stała się od samego początku kwestią najważniejszą, choć w latach 60. nie było to jeszcze zapewne tak wyraźnie widoczne. Obaj również świetnie zdawali sobie sprawę z tego, że prawdziwie dotkliwa krytyka tradycyjnego paradygmatu musi łączyć się z szokiem – wstrząsem, który może zaistnieć jedynie poprzez skojarzenie ze sobą całkowicie niezbieżnych porządków. Podobnie jak Derrida, tak i Barthes – równie pilny uczeń Nietzschego i Freuda – dobrze wiedzieli, że cios prawdziwie skuteczny musi być bardzo mocny w swojej radykalności, zadany w miejsce (albo raczej z miejsca), którego przeciwnik wcale się nie spodziewa. Stąd wzięło się właśnie owo bulwersujące wtargnięcie dyskursu miłostnego w dyskurs naukowy, połączenie erotyki z hermeneutyką, a tekstualności z seksualnością.

¹⁰ Szerzej pisałam na ten temat w książce pt. *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2003.

Autor *Przyjemności tekstu* ujawniał jeszcze inne źródło tak radykalnej zmiany myślenia o języku, o tekście i interpretacji. Specyficzny stosunek Barthes'a do doświadczenia lektury znajdował swoją genezę w jego bardzo osobistym doświadczeniu, którego piękne wspomnienie przywołał:

Pewnego wieczoru, półuspiony na barowym stolku, próbowałem dla zabawy porachować wszystkie języki, wpadające mi do ucha: muzykę, rozmowy, hałas krzeseł, kieliszków, całą tę stereofonię, której wspaniałego przykładu dostarczał (opisany przez Sèvero Sardu) plac w Tangerze. We mnie (to oczywiste) coś również mówiło i ta tak zwana mowa wewnętrzna bardzo przypominała zgiełk placu, krzyżowanie się napływających z zewnątrz głosów; sam byłem miejscem publicznym, sukien. Przechodziły mi po głowie słowa, małe syntagmy, strzępki sformułowań, *lecz nie powstawało z nich żadne zdanie*, jak gdyby takie było prawo tego wewnętrznego języka. Ta mowa [...] osiągała we mnie, przez swój pozorny przepływ, ostateczną nieciągłość; to nie-zdanie wcale nie było czymś, czemu zabrakło siły, by przybrać kształt zdania, czymś, co istnieje przed zdaniem – było tym, co trwa wiecznie i dumnie *poza zdaniem*. Upadła wówczas, wirtualnie, cała lingwistyka zapatrzona w zdanie i przywiązująca niewiarygodną wagę do składni predykatywnej (będącej formą pewnej logiki, pewnej racjonalności); pomyślałem o naukowym skandalu... [PT 33–34]

Jeżeli chodziło o naukowy skandal, to z pewnością się udało – tak Barthesowi, jak i Derridzie – wstrząsnąć nie tylko lingwistyką, lecz również poetyką czy hermeneutyką. Chociaż to, co jeden i drugi starali się przeciwstawić potężnym dyscyplinom i równie potężnym instytucjom, wydawało się na pierwszy rzut oka skromne i pozbawione aurytety, bo przecież były to – jak nonszalancko pisał autor *Przyjemności tekstu* – tylko: „fantomy, fałdy, ślady, zamglenia...” [PT 79]. Udało się jednak również posiadać wątpliwości co do dalszych losów teorii literatury, czy nawet nauk humanistycznych w ogólności, których to mianowanie „naukami” – jak zauważał Derrida już w 1966 roku – od dawna wydawało się wysoce problematyczne. Bez wątpienia jednak w tym przedziwnym skojarzeniu języka i przyjemności, tekstu i seksu, hermeneutyki i erotyki nie szło tylko o uruchomienie kontrowersyjnych sił subwersywnych, o nadszarpnięcie naukowej pewności, o skażenie teoretycznej precyzji cielesnością czy pożądaniem. Zdecydowanie chodziło o coś jeszcze więcej.

Romans w tekście

Mimo wszystko w tekście pragnę autora...

Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*

Pod pewnymi względami konsekwencje hermeneutyki i konsekwencje strukturalizmu, choć oczywiście z wielu innych względów nieporównywalne, były jednak do siebie podobne. Strukturalizm doprowadził do radykalnego odpodmiotowienia humanistyki – już na mocy „brzytwy” de Saussure’a, którego, jak dobrze wiadomo, nie interesował w ogóle użytkownik języka – zostawiając mu ewentualnie rolę teoretycznego konstruktu (apriorycznych warunków możliwości mówienia, komunikowania czy dekodowania znaczeń). XX-wieczna hermeneutyka, z kolei, uczyniła wszystko, by odsunąć autora – przyznając mu jedynie funkcję „autora” – hipotetycznego gwaranta poprawności odczytania sensu zdeponowanego w tekście – bezcielesnej i bezdusznej figury, sprowadzanej najczęściej do mirażu odzyskiwanej cierpliwie „intencji”. Zarówno akty komunikowania, jak i akty twórcze oraz odpowiadające im analizy lingwistyczne i akty interpretacji, obwarowane kryteriami skuteczności czy – odpowiednio – poprawności – osiągnęły dzięki temu naukową precyzję i samowystarczalność. Precyzyjne schematy przerodziły się jednak w coś, co przypominało jedynie tańce szkieletów, odbywane wprawdzie w majestacie teorii, lecz – z oczywistych powodów – nieludzkie. Właśnie to odczłowieczenie humanistyki, która stała się martwą doktryną, posługującą się co najwyżej „kategoriami” (podmiotu, nadawcy, autora itp.) – okazało się w gruncie rzeczy najistotniejszym problemem dla Derridy i Barthes’a, a w efekcie – najgłębszą przyczyną ich tak radykalnych ataków na strukturalizm i hermeneutykę. Stawką była więc tu nie tyle sama krytyka pojęć struktury i znaku czy tradycyjnych koncepcji interpretacji i tekstu, ale by tak rzec – ponowne uczłowieczenie humanistyki – przywrócenie jej już nie tylko prawdziwego, „żywego” podmiotu, lecz wręcz – osoby. Szczególnie istotnym polem manewrów krytycznych była tu właśnie przestrzeń lektury – łącząca w nierozzerwalnym splocie piszącego i czytającego. Przesłanie zapisane w gestach Derridy i Barthes’a było dobrze widoczne: poprzez pisanie i czytanie – próbowali powiedzieć – komunikują się w końcu ze sobą nie struktury i reguły, lecz ludzie. Nie podmioty-kategorie, lecz osoby z krwi i kości – czujące, cierpiące, pragnące, kochające – jakkolwiek banalnie by to brzmia-

ło. Tekst literacki to przecież nie tylko ciąg czarnych znaczków na papierze, ale – jak mówił Derrida – sygnatura piszącego, jego własny, niepowtarzalny podpis, znamię jego jednostkowości, lub wręcz – jak dopowiadał Barthes – „anagram ciała erotycznego” [PT 22].

Konkluzję obaj mogliby wypowiedzieć wspólnym głosem: pisanie jest zawsze rodzajem intymnego wyznania do nieobecnego Innego, a czytanie – bliskim spotkaniem z Innym, którego dotkliwą nieobecność usilnie pragniemy odzyskać, nawet jeśli nasze wysiłki z góry skazane są na porażkę.

Michał Paweł Markowski

Komitywa

Zaznaczenie

W jednym ze swoich esejów Andrzej Sosnowski pisał o czytaniu Derridy tak: „przeczytać można tylko to, co nam się jakoś zaznacza, czyli w nasze znaki [...] wdaje”¹. To lapidarne stwierdzenie jest jednym z najlepszych – bo najkrótszych a jednocześnie najtreściwszych – wprowadzeń do dekonstrukcji. Dotyka tego, co najważniejsze: relacji między tym, co czytamy, a nami samymi, a więc także między nami a światem. Czym jest czytanie? Zgodą na to, że coś (nie wiemy, co) otrzymuje do nas dostęp, kiedy się „w nasze znaki wdaje”. „Wdawać się” to angażować się, wchodzić w jakąś grę, wkraczać, ale jednocześnie „dawać się [przeczytać]”, czy nawet „oddawać się [czytelnikowi]”. To wdawanie się nie zależy od czytającego, nie jest jego projektem, nie jest jego decyzją, nie jest efektem jego wiedzy. Ale Sosnowski wpisuje w tę skomplikowaną relację jeszcze jeden idiom: „dawać się we znaki”. Coś daje mi się we znaki, czyli pozostawia we mnie jakiś niepokój, pozbawia mnie spokoju, męczy mnie, dręczy, zbija z tropu. Jak więc należy rozumieć to zdanie o czytaniu? Spróbuję teraz pokazać, jak odczytuję zdanie Sosnowskiego, które – jak sugerowałem – jest jedną z wielu okazji na lepsze zrozumienie dekonstrukcji.

¹ A. Sosnowski, *Ostatnia miłość literatury*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 265.

Po pierwsze, zdanie to jest osobliwie warunkowe: nie wszystko można przeczytać, istnieją wszakże pewne warunki, które trzeba spełnić, żeby „coś przeczytać”. Warunkiem przeczytania czegoś jest wtargnięcie tego czegoś w mój świat i – jak sądzę – otwarcie tego świata, na coś kłopotliwego, uwierającego, co jednocześnie wchodzi w jakąś komitywę. Jeśli ja na taką bliskość nie pozwolę, nie zgodzę się na taką interwencję, na taką komitywę, to niczego nie przeczytam. Czytanie musi więc angażować, musi dopuszczać coś, co pochodzi i przychodzi skądinąd. To dopuszczenie czegoś innego, zgoda na jego wtargnięcie w moje znaki – to wstępny warunek czytania. By to się stało, muszę wprzód na to wyrazić zgodę. Nie przyjmuję tego w sposób oczywisty, nie jest to dla mnie rutyna. Żeby się zgodzić, by coś wdało się w moje znaki, a tym samo dało mi się we znaki, muszę przyjąć, że inaczej być nie może. Nie jest to więc kaprys, myśl frywolna, ale konieczność. Jeśli chcę czytać, to muszę się najpierw zgodzić na coś takiego, co może zmienić mnie, moją sytuację, mój sposób myślenia. „Jak już coś wda się w moje znaki, to znaki [...] zaczynają żyć innym trybem”². Zgoda na ów „inny tryb” umożliwia czytanie.

Ale jednocześnie przecież, jeżeli coś się „wdaje we mnie”, to znaczy to, że ja jakoś (powtarzam tu „jakoś” Sosnowskiego) narzucam sobie temu, co czytam, bo to się wdaje we mnie, a nie w kogoś innego, ode mnie dostaje zgodę i we mnie się wraża, przeze mnie się wyraża. „O, wdał się we mnie” – mówimy o synu, i dodajemy czasem „moja krew”, albo – bardziej pochopnie – „cały mój”. Tego wyrazu posesywności, chęci zapanowania nad dzieckiem, wpisania go w nas bez reszty, całkowicie, nieodwołalnie, oczywiście nie da się uniknąć, ale też nie da się wprowadzić całkiem w życie. Co więc się dzieje, kiedy tekst „wdaje się w nasze znaki”? Wkracza w naszą przestrzeń, w nasze życie, otoczone produkowanymi przez nas znakami, i wkracza w taki sposób, że to życie *zaznacza*, *naznacza*, piętnuje, słowem – narusza. Ale jednocześnie poddaje się naszym znakom, wikła się w nie, wdaje się w nas, oddaje nam, wystawia na zniekształcenie. Tylko wtedy można jakiś tekst przeczytać, gdy zostanie on umieszczony w innym kontekście, w naszym kontekście, tylko wtedy – sugeruje Sosnowski – mamy do czynienia z literaturą. Zauważmy: to, co literackie, wydarza się nie tyle w przestrzeni komunikacji, w przestrzeni komunikowania czegoś komuś, w której chodziłoby jedynie o deszyfrację komunikatu, ile w przestrzeni *dotkliwego współnictwa*, w której coś nas nazna-

² Tamże, s. 265.

cza, wdaje się z nami w spór, daje we znaki. Ta przestrzeń jest przestrzenią wielorakiego zaangażowania, w której dochodzi do zderzenia dwóch asymetrii. Ja, spowity własnymi znakami (albo raczej znakami, które pochopnie uznaję za własne), zderzam się z czymś, co przychodzi z zewnątrz i co nie należy do mojego świata, ale teraz zaczyna ten świat zmieniać. Z drugiej strony, to, co przychodzi z zewnątrz, zderza się z moim światem, który jest dla tego czegoś obcy i niedostępny. Nie ma tu szans na zlikwidowanie tej podwójnej asymetrii. Czytanie należy traktować jako podwójny angaż albo jako zawiązywanie *komitywy*. Coś innego (niż to, co już wiem) naznacza mnie, ja naznaczam to coś innego (na swój sposób), nie ma końca tego naznaczania, o ile chcemy podtrzymywać czytanie jako zdarzenie raczej niż jako wypełnianie z góry przyjętej procedury.

Komitywa

Słowo „komitywa” dobrze pasuje do czytania. Popularny słownik definiuje ją jako „bliskie stosunki łączące dobrych znajomych lub przyjaciół”. Jednocześnie słychać w nim łacińskie *committere*, które składa się z prefiksu *com* (z, razem, wespół) oraz czasownika *mitto*, *mittere* (wywoływać jakiś skutek [*efficere aliquid*], wysyłać, stąd „misja”). Komitywa tak rozumiana to nie tylko „zażyłość”, ale także wspólne wywoływanie jakiegoś skutku. *Committere* to także *dare aliquid alicui curandum*: dać komuś coś w opiekę, powierzyć. W komitywie, jaką jest czytanie, tekst zostaje nam powierzony. Tu znów musimy się chwilę zatrzymać. Co to bowiem znaczy: „powierzyć”? Oznacza tyle, że coś się komuś daje z wiarą, że ten ktoś to coś zatrzyma, będzie miał nad tym pieczę. Nie ma tu oczywiście pewności: można powierzyć komuś swój sekret, ale to powierzenie zakłada, że ten sekret nie powinien zostać wyjawiony, że powinien trwać niejako zapieczętowany, ale przecież trwać ma on gdzie indziej niż we mnie, bo w kimś, kimś innym, do którego to kogoś innego skłania mnie dobra komitywa. Gdy powierzam komuś mój sekret, oddaję się komuś, wdaję się w niego, ale jednocześnie daję mu się we znaki, bo mój sekret trwa w nim złożony jak w kryptcie, jak obce ciało, które nie jest przecież obce, bo zrodzone z komitywy. Tak właśnie teksty, które przychodzą skądinąd, domagają się od nas komitywy, powierzają się nam, budują jakąś zażyłość, bliskość, która wszelako nie jest łatwą bliskością, lecz uwierającą.

Komunikacyjny model lektury, w którym nieustannie kodujemy i dekodujemy przekazy, komunikaty, w którym wchodzimy w rolę przepisaną nam przez tekst, wypełniamy zadane scenariusze, przestrzegamy przepisanych reguł – taki model lektury całkowicie pomija to, co wykracza poza program-do-realizacji. Poza tym programem komunikacyjnym rozpościera się olbrzymia sfera komitywy, nawiązywania relacji, godzenia się na obce interwencje, przyjmowania niepewności i rozczarowania, powierzania sekretu, wywoływania nieoczekiwanych skutków. Komunikacja musi przebiegać wedle określonego planu, albowiem uczestnicy komunikacji muszą się ostatecznie porozumieć i aby to nastąpiło, z przestrzeni komunikacyjnego porozumienia muszą być usunięte wszystkie przeszkody.

Komitywa inaczej ustala relację między mną, czytelnikiem, a tym, co czytam. Właściwie można powiedzieć tak, że z niektórymi tekstami jestem w dobrej komitywie, z innymi w niedobrej. Te, z którymi jestem w niedobrej komitywie, obchodzą mnie mniej, nie dają mi się we znaki, nie wdają się w moje znaki. Te natomiast, z którymi jestem w dobrej komitywie, domagają się ode mnie, byśmy razem coś zrobili (*committere*), bym się zaangażował i pozwolił na to, by literatura mnie dotknęła. Z perspektywy komunikacji literatura nie może być dotkliwa – wręcz przeciwnie. Wystarczy czytać literaturoznawców-komunikcjonistów, z Umberto Eco na czele: to, o co chodzi w ich tekstach, dotyczy tylko jednego – niemożliwości wyjścia poza program.

Pytanie

Co się zmienia, gdy zamiast pytać o podstawy rozumienia, co robią nauki humanistyczne wedle wersji przyjętej przez niemiecką hermeneutykę, pytamy o sposoby czytania? I gdy czytania nie traktujemy już jako dekodowania zaszyfowanego komunikatu? Gdy czytanie traktujemy jako komitywę, nie jako komunikację? Po dekonstrukcji (po Lévinasie, po Derridzie, po Nancym) przyjęło się dowodzić wyższości etyki nad wiedzą, co łatwo zrozumieć, gdy weźmiemy pod uwagę krytykę egologicznej świadomości, zapoczątkowaną tak radykalnie przez Lévinasa; krytykę, bez której dekonstrukcja nie byłaby w ogóle do pomyslenia. Derek Attridge napisał dwie książki na ten temat³, chcąc po-

³ D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2008; J.M. Coe-

kazać, że odniesienie do tego, co inne i co przekracza mój horyzont wiedzy, zmusza mnie do aktywności odmiennej od tej, którą zakłada komunikacjonistyczna teoria dzieła literackiego, w której główny nacisk położony jest na rekonstruowanie wpisanego w dzieło kodu. W centrum zainteresowania teorii etycznej jest lektura odpowiedzialna, inwencyjna, będąca odpowiedzią na wezwanie dzieła. Dzieło wzywa do reakcji, domaga się odpowiedzi, a nie komunikuje – oto zasadnicza różnica. Jeżeli tak, to znaczy to, że od czytelnika zależy odpowiedź na to pytanie, że czytelnik czuje się zagadnięty przez dzieło, zaczepiony, zapytany. Pytanie bowiem jest formułowane jednostkowo: o co mnie, tak naprawdę, pyta dzieło, czego ono ode mnie chce. Nie tyle, czego ono w ogóle chce (to znaczy, jaki jest jego sens), ale czego ode mnie? Czego ode mnie oczekuje? Czego się domaga? A więc jak mam się zachować?

To pytanie dzieła skierowane do mnie, czytelnika, jest jego ingerencją w mój świat. Ingerencja ta nie pozostawia mnie w obojętności i dlatego może się między mną i dziełem zawiązać komitywa. Otóż czytanie to zdawanie sprawy z takiej komitywy, to uświadamianie sobie tego, że dzieło, obce dzieło wdaje się w moje znaki i daje mi się we znaki. Oczywiście, nie można zdać sobie sprawy z tego, co się dzieje pomiędzy dziełem a mną, jeśli nie będę wiedział, jak jest ono zrobione. Tu zawsze odzywają się głosy strażników pedagogicznego rozumu: to, co mówisz i co proponujesz, nie nadaje się do klasy, do szkoły, na uniwersytet, albowiem eliminuje rozumienie, wiedzę, protokół, procedurę, bez której znajomości nikt niczego nie pojmie. Trzeba więc przede wszystkim, przyziemnie, nisko, uczyć rzeczy fundamentalnych: jak się stopy składają w wiersze, jak ktoś opowiada swoją historię, jak buduje swoje metafory. Dowodzić konieczności takiej propedeutyki nie trzeba, albowiem stanowi ona punkt wyjścia, którego nie sposób ominąć. Zawsze jednak w takich momentach pytać musimy o cel tej propedeutyki: czy nauczyciel pokazuje, że za nią istnieją rzeczy ważniejsze? Czy mówi im, że nie wszystko kończy się na metaforze i na rytmie? Czy pokazuje, że istnieje coś ponad technikę i technologię czytania? Czy raczej odwrotnie – sugeruje, że czytanie to sprawa metodyczności, która staje się wystarczającym hasłem otwierającym zamknięty skarbiec? Oczywiście, wydawałoby się, założenie, że poetyka dostarcza niezawodnego instrumentarium do czytania tekstów literackich, jest niewystarczające, albowiem sugeruje, że to, jak teksty są zrobione, jest

znacznie ważniejsze od tego, o co pytają swojego czytelnika. Artefakty nie pytają o nic nikogo, tkwią wyniośle w ich własnym świecie, który jest obcy dopóty, dopóki jedynym kluczem do nich jest technika.

Odpowiedź

Co daje zmiana artefaktu w pytaniu? Przede wszystkim to, że pytanie domaga się odpowiedzi, do której udzielenia czytelnik czuje się zobowiązany. W języku polskim odpowiedzi się „udziela”, to znaczy dzieli się nią – przynajmniej – z pytającym. Ten współudział wytycza przestrzeń komitywy, która zbudowana jest przez jednostkowe zaangażowanie. Jeżeli pytamy dziś tak intensywnie, gdzie jest autor, to odpowiedź jest następująca. Autor poprzez swoje dzieło zadaje czytelnikowi pytanie, na które domaga się odpowiedzi. Nawet „wypowiedzeniowe zniknięcie poety”, oddanie pierwszeństwa słowom (jak u Mallarmégo) jest takim pytaniem, skierowanym do czytelnika. Nie można odpowiedzieć na pytanie „jak to pytanie brzmi”, albowiem wybrzmiewa ono jedynie w tej lub innej sytuacji, w tym a nie innym przypadku. *Tolle, lege*: wezwanie, które usłyszał Augustyn, jest opisem takiego właśnie pytania, takiego właśnie wezwania, które zmienia życie. Lektura zaczyna się od interpelacji.

W księdze VIII *Wyznań* Augustyn, zanim opowie jeszcze historię swego religijnego nawrócenia, opisuje spotkanie z Afrykańczykiem Pontycjanem, który natrafiwszy w domu Augustyna na *Żywot Antoniego*, czytając, zaczyna przemyśliwać (*inter legendum meditari*) o odmiennie swego życia, tęskniąc do świętości i służby Bogu.

I znowu pochylił się nad książką, targany bólem rodzącego się w nim nowego życia. Czytał i wewnętrznie się przemieniał, co tylko Ty mogłeś dostrzec. Duch jego, jak miało się niebawem okazać, uwalniał się od świata [*reddidit oculos paginis: et legebat et mutabatur intus, ubi tu videbas, et exuebatur mundo mens eius*] [VIII, 6].

Lektura jest sferą wewnętrznej przemiany i jednocześnie uwalniania się od świata, wyzwalania z „pęt ziemskośći”⁴. W tym kontekście

⁴ Jak tłumaczy ten fragment K. Wisłocka-Remerowa. Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, oprac. J. Kowalski, Kraków 1929, s. 216.

czasownik *mutare* pojawia się wcześniej w *Wyznaniach* dwa razy. Po raz pierwszy (III, 4), gdy mowa jest o filozoficznej konwersji Augustyna po lekturze Cyceroniańskiego *Hortensjusza*. Po raz drugi, gdy Augustyn, wspominając o swoich lekturach książek greckich platoników przełożonych na łacinę, pisze o tym, jak „wracając do samego siebie”, „wchodząc w głębię swej istoty” i przenikając ją „wzrokiem duchowym”, usłyszał głos Boga: „Ty się we mnie przemienisz”.

O tym właśnie przemienieniu opowiada Augustyn w dalszym ciągu księgi VIII.

A skoro dociekliwa myśl zgarnęła z najskrytszych ostępów duszy całą moją nędzę i wyciągnęła ją [...] przed oczy mego serca, wtedy się wreszcie zerwała we mnie burza, niosąc deszcz łez rzęsimy. [...] Wydało mi się, że najlepiej jest płakać w samotności [*solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur*].

I Augustyn odchodzi od swego przyjaciela Alipiusza, biskupa Tagasty, u którego akurat przebywał, „aby – jak pisze – nawet jego obecność mi nie przeszkadzała [*quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia*; dosłownie: aby jego obecność nie była dokuczliwa]”. Idzie do ogrodu, tyleż realnego, co symbolicznego, rzuca się „u stóp drzewa figowego” i woła „O, Panie, czemu zwlekasz? [...] Jak długo, jak długo jeszcze? Ciągłe jutro i jutro? Dlaczego nie w tej chwili? Dlaczego nie teraz już kres tego, co we mnie wstrętne?”. I nagle staje się rzecz dziwna. Zapłakany Augustyn słyszy głos chłopca z sąsiedniego domu: *tolle, lege, tolle, lege*, weź to, czytaj, weź to, czytaj. Wraca więc do Alipiusza, bierze tom listów św. Pawła i czyta w milczeniu, *in silentio*, jak św. Ambroży, słowa Apostoła: „przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądliwości” [Rz 13: 13–14]. To moment przełomowy w życiu późniejszego biskupa: „stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła”.

Tolle, lege, weź to i czytaj. Ale też: *Nie ulegaj swemu ciału*. Augustyn nie jest w stanie oddzielić od siebie tych dwóch wezwań: lektura jest sferą duchowej przemiany, wykroczenia – ku sobie, a więc i ku Bogu – poza świat zamętu i „burzliwych spraw innych ludzi”. Dla niego pytanie, jakie zostało mu postawione, prowadzić musi do przemiany, do konwersji⁵, która odcina go od świata i zamyka we wnętrzu sa-

⁵ O czytaniu jako konwersji piszę w rozdziale *Conversion and Catastrophe* książki *Identity and Interpretation*, Stockholm 2004.