

Paweł BOHUSZEWICZ

Histeria, melancholia... i obiektalność

Jesteśmy jedynie epizodycznie przewodnikami sensu.¹

Skoro literatura nie jest tylko literaturą, to literaturoznawstwo nie powinno być tylko literaturoznawstwem – tak scharakteryzowałbym *credo* przyświecające filozofii literatury Michała Pawła Markowskiego. Przekonanie to zostało bodaj najmocniej wyartykułowane w *Raporcie z obłąkanego miasta* – tekście stanowiącym jednoznaczne i radykalne odcięcie się od tradycyjnego polskiego literaturoznawstwa, które swoją tożsamość zbudowało na wykluczeniu z pola własnych zainteresowań trzech obszarów: literatury obcej, Nieliteraturoznawczych systemów pojęciowych i egzystencji². Nie da się więc niczego sensownego powiedzieć na temat literatury, pozostając na gruncie czystego literaturoznawstwa, efektem tego spotkania będzie zrobiona z języka „czysta literatura”, a czystą literaturę można jedynie badać lub kontemplantować³. Przeciwnieństwem badacza i kontemplantora jest interpretator. Definicji interpretacji odnajdziemy u Markowskiego sporo, najcie-

¹ J. Baudrillard *W cieniu milczącej większości*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 18.

² M.P. Markowski *Raport z obłąkanego miasta*, „Tygodnik Powszechny” 2009 nr 32 (3135). Korzystam z wersji internetowej artykułu: http://tygodnik.onet.pl/33,0,31137,raport_zoblezzonego_miasta,artykul.html (dostęp: 21.02.2011).

³ W taki sposób według Markowskiego skonstruował pisarstwo Gombrowicza Michał Głowiński w książce *Gombrowicz i nadliteratura* (zob. M.P. Markowski *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 21-23).

kawszą – w zamieszczonym jako aneks do *Efektu inskrypcji* tekście *Pieczolowite egzegezy i demoniczne użycia*:

Interpretacja, na co zresztą wskazuje etymologia tego słowa, o której zbyt często się zapomina, to *przeniesienie sensu* jakiejś wypowiedzi w inny kontekst (*inter-*), a jednocześnie udostępnienie go (*praestare*, z którego wywodzi się francuskie *prêter*) kolejnym użytkownikom. Interpretacja niemożliwa jest więc bez najmniejszej choćby *dekontekstu* a *lizacji*, przeniesienia, które umożliwia wprawdzie dostęp do tekstu, ale i ów tekst przemieszcza, przekształca, przenosi w inną przestrzeń komunikacyjną.⁴

Interpretacja nie jest eksplikacją (motywowanym względami czysto poznawczymi odniesieniem tekstu do zaprojektowanego przez jego autora kontekstu), lecz dekontekstualizacją: motywowanym przez względy również pozapoznawcze odniesieniem tekstu do kontekstu przychodzącego skądinąd (z przestrzeni językowej, pojęciowej, doświadczeniowej, do której należy autor interpretacji). Mamy tu więc do czynienia z dwoma rodzajami relacji: eksplikacja ustanawia taki rodzaj sprzeczności między tekstem a kontekstem, który wyklucza kreatywność eksplikatora (jest on tylko zaprojektowanym przez autora biernym narzędziem, służącym do odkrywania czegoś już wcześniej zrobionego), natomiast interpretacja uwzględnia kreatywną rolę interpretatora, który nie służy już tylko do odkrywania, jest bowiem także współkonstruktorem sensu, skoro to od niego zależy, jakim kontekstem nasyci tekst. Używając słownika semiotycznego, można powiedzieć, że wniesione przez interpretatora pojęcia, nie znosząc denotacyjnej swoistości tekstu, wyprowadzają go poza niego samego, w obszar nieprzewidzianych przez ten tekst konotacji. Ta relacja działa i w drugą stronę: również interpretator potrzebuje tekstu, by przemieścić, przekształcić i dzięki temu stworzyć samego siebie. Markowski nie ukrywa, że ten drugi rodzaj relacji interesuje go najbardziej. Począwszy od wydanej w 1999 roku *Anatomii ciekawości* robi on cały czas to samo: ostro przeciwstawia się literackości literatury i oddającym jej sprawiedliwość praktykom analizy, eksplikacji i kontemplacji. Zamiast tego, nawołuje, doprowadźmy do *występk* u: pozwólmy literaturze przekroczyć samą siebie i sami poza siebie wykraczajmy dzięki niej:

Pisanie i czytanie to bez wątpienia dwie formy tego samego występk u, którego dowodem jest tekst. [...] Pisanie i czytanie są występkiem dlatego, że się występuje poza granice samego siebie: nieodwołalnie i nieskutecznie. Nieodwołalnie, bo nic już nie będzie takie samo, ani ja, ani tekst czytany, ani to, co napiszę. Nieskutecznie, bo zawsze jednak, po nieudanym wypadzie, można liczyć na powrót do samego siebie, a poza mną świat i tak toczyć się będzie po staremu. [...] Między tymi trzema punktami, w tym przeklętym trójkącie przebiega występek pisania, którego najwłaściwszą nazwą byłoby od-twarzanie: chcę pozbyć się mojej twarzy i przywdziać nowy wizerunek, muszę odważyć się od-twarzyć, bowiem nie mogę być sobą, nie będąc nieustannie kimś innym, choć z drugiej

⁴ M.P. Markowski *Pieczolowite egzegezy i demoniczne użycia*, w: tegoż *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. 2 zmienione, Wydawnictwo Homini, Kraków 2003, s. 402.

strony, próbując wyjść poza siebie, wciąż odtwarzam samego siebie w nieskończonym łańcuchu repetycji.⁵

*Życie na miarę literatury. Eseje*⁶ jest dalszym ogniwem tego łańcucha: najważniejszy temat książki to paradoksalna struktura tożsamości, która konstytuuje się poprzez „występek”, przy czym „występkciem” pozostaje również sam sposób rozwinęcia tego tematu: to, co dobrze już znane, zostaje wyartykułowane przy pomocy bogatszego słownika: już nie tylko (post)strukturalno-dekonstrukcyjno-hermeneutycznego, lecz również psychoanalitycznego, pragmatystyczno-etycystycznego i antropologicznego⁷.

W krytyce etycznej – raczej tej spod znaku Marty Nussbaum i Rorty’ego niż Derridy czy de Mana⁸ – literatura nie jest specyficznym przedmiotem, który z tego względu domagałby się specjalistycznego języka opisu, lecz dostępną wszystkim depozytariuszką „percepcji moralnej”, „miłości” i „przyjaźni”, najlepszym ze wszystkich istniejących instrumentem służącym do

uwrażliwiania czytelnika na nieznanne mu z realnego doświadczenia problemy, ukazujące, co więcej, w złożonym układzie odniesień afektywno-motywacyjnych, nie zaś tylko racjonalnych, oraz na zdolności do rozbudzania w nim kompetencji empatycznej i wbudowywania w jego świadomość narracyjnych wzorców etycznego rozumienia.⁹

Skoro literatura nie jest odrębną od innych sferą rzeczywistości, do której dostęp mają jedynie profesjonalści, lecz przeciwnie: dostępnym wszystkim wrażliwym

⁵ M.P. Markowski *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 19-20.

⁶ M.P. Markowski *Życie na miarę literatury. Eseje*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009. Cytaty z tego wydania lokalizuję w tekście.

⁷ Ku psychoanalizie w jej lacanowskim wydaniu zwrócił się Markowski już w *Czarnym nurcie*; przemieszczenie od idiomu „francuskiego” (dekonstrukcyjnego) w kierunku „amerykańskiego” (pragmatystycznego i etycystycznego) jest bardzo mocno zauważalne już w tekście *Antropologia, humanizm, interpretacja*, któremu patronuje William James (zob. M.P. Markowski *Antropologia, humanizm, interpretacja*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd polonistów Kraków 22-25 września 2004*, t. 1, red. M. Czermińska i in., Universitas, Kraków 2005).

⁸ Zob. D. Ulicka „Zwrot” etyczny (o narracyjnym i dramaturgicznym dyskursie literaturoznawczym ostatniego ćwierćwiecza), w: tejsze *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Universitas, Kraków 2007, s. 356.

⁹ Tamże, s. 358-359. Na przykładzie tego cytatu widać, że między pragmatyzmem a etycyzmem nie ma żadnej przepaści, przeciwnie: jedno stanowisko można potraktować jako kontynuację lub inną wersję drugiego (słowa Ulickiej mógłby przeciwieć równie dobrze wypowiedzieć Rorty jako autor np. *Etyki zasad a etyki wrażliwości* (polskie tłumaczenie tego tekstu znajdzie czytelnik w „Tekstach Drugich” 2002 nr 1-2).

ludziom narzędziem kontaktu z rzeczywistością, to również język, którym o niej się pisze, nie powinien być językiem profesjonalnym. I tak jest w istocie: język etycystów to świadomie przeciwstawny językowi specjalistycznemu język „życiowych” sentencji – mający na celu zbudowanie wspólnoty, monologiczny dyskurs, na tyle semantycznie pojemny, że niemal każdy może przyjąć jego twierdzenia za swoje. (Taka jest bowiem natura sentencjonalności: „Przestrzeń manewru, obszar możliwych interpretacji wydaje się wręcz bezgraniczny. Nie chodzi tu o wywołanie sporu, czy kontrowersji, a raczej o stwarzanie wspólnoty i poczucia wspólnoty”¹⁰). Etycysta nie mówi po to, by poszerzyć horyzont rozumienia swego odbiorcy; przeciwnie: raczej wzmacnia już istniejące jego granice. Wszyscy żyjemy w tym samym świecie, przeżywamy w nim te same radości i cierpienia, więc nie komplikujmy zbytnio – mówi etycysta. A tak mówi Markowski w zakończeniu pierwszej – „programowej” – części swojej książki:

Czytanie literatury nie wymaga żadnych dodatkowych kompetencji poza wrażliwością. Nie trzeba znać żadnych wyspecjalizowanych języków, żadnych naukowych idiomów. Wystarczy jedynie dobra wola oglądania świata cudzymi oczami i – by tak rzec – cudzymi słowami. (s. 86)

Na całe szczęście nie jedyny to sposób rozumienia literatury rozwijany w *Życiu na miarę literatury* (piszę „na całe szczęście”, ponieważ idiom krytyki etycznej tam, gdzie odwołuje się do owej jakoby wspólnej „nam wszystkim” wrażliwości, nie jest moim idiomem): pogłębiania i dekonstruowana przez inne języki, treść etycystycznej sentencjonalności staje się w jego książce problematyczna. Owszem, literatura jest narzędziem poznawania innych ludzi – współodczuwaniem (s. 251-252), rozmową (s. 55-58), przyjaźnią (s. 60), „bezkrwawą kłótnią” (s. 74) z innymi, tworzącymi nasz wspólny dom (s. 64-65) i pozwalającymi przekroczyć samych siebie, czasem jednak dotrzeć do innego nie sposób, kłótnia staje się krawa, a wspólny dom okazuje się być zbudowany nad otchłanią. Żeby to dobrze zrozumieć, należy cofnąć się do początku książki, w którym zostaje zarysowana opozycja między literaturą hermetyczną i hermeneutyczną.

W przeciwieństwie do literatury dawnej, która – najogólniej rzecz biorąc – stanowiła wyraz zadomowienia człowieka w świecie, literatura nowoczesna jest efektem wyobcowania człowieka ze świata. Przyczyn owego wyobcowania trzeba szukać poza literaturą: stało się ono możliwe dzięki Kartezjuszowi i Kantowi, jednak grunt pod ustanowienie podmiotu transcendentalnego został przygotowany na długo przed pojawieniem się tego określenia, z czego Markowski świetnie zdaje sobie sprawę. Już przecież św. Augustyn wiedział, że nie należy do tego świata, a uświadamiał to sobie podczas lektury: to w tym właśnie momencie oddalał się od świata zmysłowego i przebywał w dziedzinie czystej – pozaświatowej – myśli. Ale przecież jeśli św. Augustyn, to i św. Paweł ze swoim odróżnieniem „ducha”

¹⁰ K. Abriszewski *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008, s. 189.

i „literary” tekstu oraz komplementarnego względem niego rozróżnienia na „ja” wewnętrzne i zewnętrzne. Nie sposób nie przywołać w tym miejscu – i Markowski robi to – również platońskiego systemu myśli Orygenesusa, w którym „*aistheta*, rzeczy postrzegane zmysłowo, stały w nieusuwalnej opozycji do *noeta* (rzeczy ujmowanych rozumem)” (s. 39). Od Platona więc przez św. Pawła, Orygenesusa, Augustyna do Kartezjusza i Kanta (czy nie dalej, jak udowadniali dekonstrukcyoniści?) wiedzie jedna droga myślenia, w której sens rzeczywistości chwytały tylko wtedy, kiedy się z niej wycofujemy. Jedno z dwóch głównych odgałęzień literatury nowoczesnej jest według Markowskiego kontynuacją tej drogi:

albo radykalnie pogłębić poczucie odłączenia od świata, albo starać się je przewyciężyć. Albo uciekamy od świata na zawsze, albo do niego, po długiej wędrówce, wracamy. Z tego powodu sztuka nowoczesna obrała dwie drogi ku swemu spełnieniu. Pierwsza z nich to droga hermetyczna, druga – hermeneutyczna. (s. 18-19)

Literatura hermetyczna (reprezentowana w *Życiu...* przez Mallarmégo, Valéry’ego i Eliota) nie interesuje Markowskiego zupełnie, nie obchodzi go bowiem piękno czystej formy, opierające się – jak pisał Valéry – „wyłącznie za zachwycającej doskonałości języka” (s. 43)¹¹. Opowiada się za to po stronie literatury hermeneutycznej, która choć zdaje sobie sprawę z nowoczesnego odłączenia podmiotu od świata (czy jednak faktycznie jest ono nowoczesne, skoro pojawia się wraz z Platonem?), to jednak stara się je zredukować. A robi to w sposób po raz pierwszy chyba szerzej opisany w tekście, który nie znalazł się w recenzowanej książce: chodzi o opublikowany w 29. numerze „Tygodnika Powszechnego” z 2008 roku szkic *Spór o rzeczywistość*. Zaczyna go Markowski – jak to Markowski, który musi się odróżnić, by zacząć mówić – od ostrej opozycji: dzisiejsza Polska jest podzielona na dwa wrogie obozy: z jednej strony znajdują się zwolennicy rzeczywistości obiektywnej i klasycznej koncepcji prawdy, z drugiej – zwolennicy twierdzenia, że rzeczywistość dana jest nam tylko poprzez sieć pojęciowo-językowych kategoryzacji, a jej poznawanie uzależnione od społeczno-kulturowego kontekstu¹². Nie uważam, aby rozróżnienie to było prawdziwe. Nie widzę już dzisiaj żadnych sensownych przed-

¹¹ „A przecież nie zawsze tak było. Gdy zaczynałem swoją przygodę z literaturą, jako jej czytelnik i wykładowca, wierzyłem święcie, że furtka do jej przybytku wykonana jest ze słów, że to w języku szukać należy do niej klucza i że to pięknie wyszykowane zdania czekają na tego, kto przestąpi jej próg. Czytałem wtedy z wypiekami na twarzy Valéry’ego, który wspominał wymianę zdań między Mallarmé i Degasem na temat pisania wierszy: Degas zwierzał się z tego, jak wiele ma pomysłów i idei, a Mallarmé spokojnie odpowiadał, że wiersze robi się ze słów, a nie z pomysłów. Tak właśnie myślałem: literatura to sprawa języka i łakomie przyglądałem się teoriom, w których moje lingwistyczne fantazje znajdowały niekłopotliwie potwierdzenie” (M.P. Markowski *Występek*, s. 11).

¹² Tegoż *Spór o rzeczywistość*, „Tygodnik Powszechny” 2008 nr 29. Korzystam z wersji internetowej artykułu: http://tygodnik.onet.pl/33,0,12980,spor_orzeczywistosc,artykul.html (dostęp: 21.11.2010).

stawicielei pierwszego obozu: choć obiektywiści i realiści dalej istnieją, to jednak tylko i wyłącznie na marginesach najważniejszych sporów toczonych dziś w humanistyce, trudno więc tu mówić o opozycji. Nie to jest jednak teraz istotne, lecz implikacje wynikające z przynależności do drugiego – *de facto* jedyne – obozu.

Przeciwstawiając się obiektywistom, Markowski stwierdza: nie ma rozdziału pomiędzy światem i językiem; wprost przeciwnie: to, co istnieje, istnieje dla nas tylko w języku. Złanie się w jedno rzeczywistości i języka „nic złego” tej pierwszej „nie robi”, przyczynia się bowiem nie do jej zaniku, lecz ucłłowiczenia:

przeprowadza ją z niedosiężnej i obojętnej obcości w nasz świat dążeń, trosk, pragnień i interesów, czyni ją naszą rzeczywistością i w ten sposób otwiera ją na jakąkolwiek interwencję, a więc także przemianę.

Markowski jest tu moim zdaniem zbyt optymistyczny: owszem, ujęzykowanie świata czyni go naszym światem i chroni nas, jak by powiedział Miłosz, przed „potwornością bez twarzy”¹³, która rozciąga się tam, gdzie kończy się język i zaczyna to, co realne. Nie sposób jednak nie zauważyć, że ta pozytywna strona języka posiada swój negatywny odpowiednik: ochraniając nas przed traumatycznym naporem realnego, język broni nam również dostępu doń, zasłaniając to, co realne, jego reprezentacją¹⁴. Język to nie tyle artykulacja rzeczywistości, która znosi istnienie jej przedjęzykowej postaci, ile *simulacrum*: rezultat wymiany oryginału na niedoskonałą kopię, w której pozostaje niedająca spokoju pamięć po oryginale. Przedstawiciele literatury hermeneutycznej oraz krytyki etycznej nie zdają sobie z tego sprawy. Nie chce o tym pamiętać również sam Markowski jako autor *Sporo o rzeczywistość. W Życiu...* pojawia się już jednak o wiele bardziej skomplikowana filozofia relacji między językiem i światem.

Jej opis zaczynam od opozycji, od której rozpoczyna sam Markowski: wykorzystanego już w *Czarnym nurcie* heideggerowskiego rozróżnienia między życiem a egzystencją. Życie samo w sobie to świat poza nami, egzystencja to świat dla nas:

Życie jako takie nie ma żadnego sensu, który uzyskuje dopiero wtedy, gdy zostanie włączone w maszynę ludzkiego użytku. A że maszyna ta działa nieprzerwanie (poza dwoma wypadkami, które tu nieustannie ze sobą zestawiam: poza mistyczną ekstazą i fizjologiczną depresją), ludzimy się, że nasze życie ma sens wbudowany w swoją tkankę, że życie i sens to jedno i to samo. Tymczasem tym, co nadaje sens naszemu życiu, jest egzystencja. Człowiek egzystuje, czyli spożytkowuje swoje życie, bo musi w swoim życiu się orientować. Nadaje znaczenia życiu swojego ciała, swojego otoczenia, stara się nasycić te rozmaite życia znajomymi symbolami, gdyż bez nich czuje się bezradny i bezbronny. (s. 77-78)

¹³ Cz. Miłosz *Więść*, w: tegoż *Wiersze*, t. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 101; cyt. za: R. Nycz *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, w: *Polonistyka w przebudowie*, s. 21.

¹⁴ Na co zwraca uwagę R. Nycz (zob. tegoż *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, s. 23). Ostateczny wniosek z tego stanu rzeczy wyciągnął poeta romantyczny Von Kleist, który zastrzelił się po przeczytaniu Kanta.

Słowa te mogłyby się pojawić w *Sporze o rzeczywistość, w Życiu...* dopuszcza się jednak możliwość, że świat nie daje się w pełni zdyskursywizować i usensownić, „albowiem egzystencja nie odgradza od życia, lecz jest w nim całkowicie zanurzona” (s. 78), przez co ufundowany na życiu sens „czasami się sypie” (s. 85). Jako autor *Czarnego nurtu* Markowski doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że bywają sytuacje, w których świat nie daje się usensownić; wie również, że istnieje cała literatura oparta na tym braku: literatura melancholiczno-histeryczna.

Literaturę melancholiczno-histeryczną można potraktować jako przeciwną hermeneutycznej. Tę drugą reprezentuje w książce Markowskiego Conrad, a filozoficznymi jej patronami są Barthes, Gadamer i Rorty. Według wizji hermeneutycznej literatura powstaje dzięki innym (jest „obcym” we mnie, który umożliwia moje myślenie; „Tobą”, bez którego nie mogę powiedzieć „Ja” (zob. s. 58)) i ze względu na innych (jak w przypadku Barthes’a, który „kultywuje» pewną uczuciowość” w stosunku do swojej publiczności, dzięki czemu „za każdym razem, gdy odnajduje taką uczuciową reakcję, nie jest już sam” (s. 58) i jak w przypadku Rorty’ego, dla którego literatura jest narzędziem poznania innych (zob. s. 66-67). Według tej filozofii – hermeneutycznej lub, by użyć określenia, które pojawiło się już wcześniej, etycystycznej – literatura jest sprawnym narzędziem porozumienia, a także oswojenia życia poprzez przemianę go w egzystencję.

Jednak obok Conrada Markowski czyta również Lacana. Owszem, pierwszego z drugim łączy coś istotnego, a mianowicie przekonanie, że tożsamość ludzka ma charakter relacyjny, gdyż powstaje dzięki zetknięciu z Innym. Nie wiem jednak, czy nie istotniejsza jest różnica między nimi: jeśli według Conrada jesteśmy sobą o tyle, o ile współczująco i udanie łągniemy do świata, o ile po wielu walkach w końcu udaje nam się przenieść życie w sferę egzystencji poprzez symbolizację, to według Lacana odwrotnie: jesteśmy sobą o tyle, o ile udaje nam się dzięki tej symbolizacji uciec od życia, czyli asymbolicznego, choć symbolizację umożliwiającego Realnego¹⁵:

Rozumiem to tak, że literatura wybawia od przerażenia, jakie niesie niezapośredniczone, nagie objawienie rzeczywistości. Nie z opisywania rzeczywistości się więc bierze, lecz z jej zastąpienia. Literatura nie wyraża życia, lecz je obłaskawia. Literatura to jedna z egzystencjalnych form wypierania życia, które jako takie, bezpośrednio dane, nie jest do zniesienia (s. 173),

i które – koniecznie dodajmy – w wielkiej literaturze zawsze powraca, nie pozwalając słowu zapanować nad sobą.

Sprzeczny z conradowskim, lacanowski model literatury jest modelem histerycznym, ponieważ „Histeria jest niemożliwą, choć konieczną inscenizacją przerażenia związanego z traumatycznym doświadczeniem nicości” (s. 154) (przy czym swój „teatralny” wymiar zawdzięcza ona zwróceniu się ku Innemu, który – zupełnie jak „wirtualny odbiorca”

¹⁵ Por. świetne streszczenie poglądów Lacana zawarte w *Czarnym nurcie* (M.P. Markowski *Czarny nurt*, s. 124-131).

tekstu pisanego – determinuje i konwencjonalizuje kształt wypowiedzi). To bardzo ważne dla *Życia...* słowa, co ujawnia Markowski podkreśleniem. Właśnie one streszczają twórczość niemal wszystkich (z wyjątkiem Conrada oraz interpretowanych w książce fragmentów z Kafki, Gombrowicza, Jeleńskiego i Bińczyka) pisarzy, o których Markowski pisze w drugiej części książki, zatytułowanej *Twarze i glosy*: Szekspira, Lichtenberga, Krasińskiego, Poego, Prousta, Pessoa i Witkacego.

Dla wszystkich tych tekstów charakterystyczne są słowa, którymi Markowski opisuje doświadczenie bohatera *Owałnego portretu* Poego: „stropienie, ujarzmienie, przerażenie” (s. 172). *Otello* Szekspira obrazuje „stropienie, ujarzmienie, przerażenie” nicością, którą tworzy nieobecność prawdziwego znaczenia działań Desdemony. *Hamlet* – „stropienie, ujarzmienie, przerażenie” duchem, którego trzeba zmusić do mówienia, a tym samym nawiązać relację z tą niemożliwą do zniesienia samowsobną obecnością nie-rzeczy, *no-thing* (identyczną do obecności Iwony w dramacie Gombrowicza!¹⁶) (s. 113). Pisarstwo Lichtenberga – „stropienie, ujarzmienie, przerażenie” „torturami ciała, [które] nie pozwalały [...] [mu] obwarować się w świecie myśli, w związku z czym, wierząc w Kanta, jednocześnie musiał go zdradzać” (s. 142-143). Korespondencja Krasińskiego z Delfiną Potocką – brakiem obecności Delfiny, który zmusza do typowo już historycznego wystawiania dramatu nieobecności na scenie własnego ciała. *Owałny portret* Poego – samym życiem, które wyłania się z portretu tak wiernego rzeczywistości, że aż przerażającego właśnie. Fabuła opowiadania Poego świetnie obrazuje Proustowską filozofię reprezentacji: u Poego mamy artystę, który maluje swoją żonę, nie chcąc dostrzec, że czego przybywa portretowi, tego ubywa modelowi, u Prousta identycznie: reprezentacja jest redukowaniem materialności materii (pisze wręcz Markowski o „u l a t n i a n i u s i ę materii rzeczy, czyli p r z e m i a n i e ich w sens, [które] dokonuje się poprzez wyparcie tego, co rzeczywiste przez to, co wyobrażone” (s. 222; podkr. moje)). Literatura jako sztuka zastępowania życia obecna jest również w dziele Pessoa – kolejnego bohatera książki Markowskiego. Dlaczego Pessoa wyraża siebie poprzez tworzenie fikcji na swój temat, a więc „występek” i „dys-pozycję” (s. 161): wyrzucanie siebie z siebie w swoje własne heteronimy? Ponieważ to, kim faktycznie jest, pozostaje nienazywalną nicością („Jego jedyna ukochana, Ophelia Queiroz, nazywała go z francuska: *Ferdinand Personne*, Ferdynand Nikt” (s. 275)). Witkacy (esej o nim to moim zdaniem najlepszy fragment *Życia...*) to członek tego samego bractwa: stoi nad nudną nicością codziennej egzystencji, która jest nie do zniesienia tak, jak duch w *Hamlecie*, ciało u Lichtenberga czy odczuwany przez Krasińskiego brak Delfiny – wszystkie te wcielenia samej esencji, lacanowskiej nieusymbolizowanej Rzeczy (i, dodajmy koniecznie, freudowskiego „niesamowitego”), która przeraża, ponieważ nie sposób jej oswoić poprzez nawiązanie z nią jakiegokolwiek relacji. Witkacy wymienia ją na miny:

Strojąc miny, Witkacy nie buduje nawet sobie – jak można by mniemać – nowych tożsamości. Nie staje się k i m ś i n y m. Raczej stara się znaleźć pozycję, która wyprzedza-

¹⁶ Zob. tamże, s. 165-181.

łaby jego (i jakąkolwiek inną) tożsamość i która dawałaby szansę wymknąć się temu, co jest zawsze takie samo i niezmiennie. Dzięki temu podminowuje nudę i wysadza w powietrze gmach ontologii wzniesiony na zasadzie doskonałej tożsamości. (s. 302; podkr. M.P.M.)

I w końcu ostatni bohaterowie *Życia na miarę literatury*: Kafka, Gombrowicz, Jeleński i Bięczyk. Markowski opisuje ich twórczość z wielką klasą, mam jednak wątpliwość, czy trafnie sytuuje pisarzy na mapie stworzonej przez siebie filozofii literatury. W moim przekonaniu należy im się osobne miejsce: komentowane w *Życiu...* fragmenty nie przynależą ani do literatury melancholiczno-histerycznej, ani hermeneutycznej, ani, co jasne, hermetycznej. Przy okazji Kafki pisze Markowski o sytuacjach, w których spekulatywny rozum filozofii „pożera” (s. 309) wizyjność literatury. Z taką samą sytuacją miewamy do czynienia w *Życiu...*: Markowski bywa interpretatorem, którego filozoficzność pożera to, co w literaturze opiera się przeniesieniu na poziom spekulatywny, przypominając w tym Žižka jako komentatora dzieł kinowych, który redukuje teksty do roli przewodników po pojęciach, w jakie je wpisuje. W tych jawnych użyciach (czy też interpretacjach, jeśli tylko interpretację pojmować jako dekontekstualizację, a nie kontekstualizację) nie widzę nic złego. Przeciwnie: naszemu zgrzebnemu dyskursowi filologicznemu, martwiącemu się przede wszystkim o eksplikacyjną poprawność, a nie o moc interpretacji, wciąż brakuje bloomowskich *strong poets*, którzy potrafiliby tworzyć nie filologię, lecz filozofię literatury, złożoną z pojęć „przenoszących” i „przemieszczających” (przypominam słowa, które Markowski odnosił do interpretacji) teksty w sfery, o których nawet im się śniło, a które pokazują, że wciąż tkwi w nich moc wchodzenia w relacje z naszym światem¹⁷. Bywają jednak takie teksty w odniesieniu do których te naprawdę mocne interpretacje wydają mi się o tyle nieadekwatne, że przesłaniają przedinterpretatywną siłę, która w owych tekstach tkwi. Zaczniemy od Kafki:

Kafka, jak wspomina Max Brod, „miał upodobanie do szczegółów”, był „pochłonięty wyłącznie rzeczową obserwacją szczegółów”. Efektem obserwacji świata jest seria zapisanych gestów, jak u Herr Preißlera, który „wykonuje potężne gesty spiralne, otwierając ślizgowym ruchem dłoni i rozcapierzając palce”, albo jak u „pełnej inwencji aktorki”, która „mówi głosem bardzo ostrym, ruchy jej są również takie, począwszy od wyginania kciuka, który wygląda tak, jakby zamiast kości miał twarde ścięgna. [...] Subtelnie znaczy pointy mimo ciągłego błyskania gestów i słów”. (s. 326-327)

¹⁷ Traktuję Markowskiego jako filozofa literatury nie dlatego, że do interpretacji tekstów literackich zaprzęga teksty filozoficzne, lecz dlatego, że posiadał on sztukę tworzenia pojęć („W ściślejszym znaczeniu filozofia jest dyscypliną, która polega na tworzeniu pojęć”, jak pisali G. Deleuze i F. Guattari w *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 12), które – jako takie – wyrwywają tekst z jego własnej monadycznej przestrzeni, w której mówi on to, co mówi, i przenoszą w przestrzeń interpretatora. Por. M.P. Markowski *Humanistyka po dekonstrukcji*, w: *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Łoba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 57-60.

Idąc tropem mistrzowskiej analizy pojęcia gestu zaproponowanej przez Markowskiego, możemy powiedzieć, że gesty mają naturę językową – z jednej strony pozostają jednostkowe, materialne, konkretne, z drugiej znaczą, odsyłając do tego, co ogólne i niematerialne (zob. s. 326). Moje pytanie brzmi: czy zaobserwowane przez Kafkę zachowania faktycznie są gestami, to znaczy materią wykorzystaną w funkcji znakowej? Wydaje mi się, że nie, i na tym właśnie polega siła zacytowanego przez Markowskiego fragmentu, że uniezależniają się: zarówno od całości, której powinny być częścią (czyli od człowieka, który powinien się nimi posługiwać w jakimś celu), jak i od znaczenia, ku któremu odsyłają. Moim zdaniem to, z czym mamy tutaj do czynienia, to czysta obiektalność (nie obiektywność): materia, którą pisarz – świadomie lub nie – wrywa przemocą znaczenia (a więc i tak bliskiej Markowskiemu egzystencji i interpretacji). A dzieje się tak dlatego, że jest ona częścią obrazu – wyobrażeniowego przedstawienia, nie intelligibilnego pojęcia – w którym to obrazie nie wszystko jest na owo pojęcie przetłumaczalne. Co więc z nim zrobić? Na to pytanie odpowiada sam Markowski, komentując fragment *Lekarza wiejskiego*. Pojawia się w nim inny obraz, chorego młodego człowieka, w okolicach biodra mającego ranę „wielkości talerzyka”, w której załęgły się „robaki, tak wielkie i długie jak mój mały palec, same różowe, a ponadto spryskane krwią [...]” (cyt. za *Życie...*, s. 322). Nic nie można zrobić: ta rana to żaden znak, żaden symbol życia, „to życie samo, które w swej najgłębszej i najbardziej powierzchownej warstwie jest nieludzkie, wstrętne i oślepiające” (s. 324). A jednak Markowski skłania się ku temu, do czego w tym samym momencie czuje niechęć: zapewniając, że ucieka przed alegoryczną spekulacją (rana w boku chłopca to rana obrzezania, wagina *etc.*), wpada w spekulację interpretatywną (rana to coś więcej niż rana; rana to „życie samo”); broni się przed życiem przy pomocy słowa „życie”; używając „życia”, odgradza się od życia jego przeciwieństwem: egzystencją. Markowski robi to, ponieważ uważa, że literatura jest po to, by znosić potworność. Owszem, jest to jedna z jej gier, literatura jednak to również ocalenie potworności w jej potworności. Właśnie tak odczytuję cytowany przez Markowskiego fragment *Kursu filozofii w sześć godzin i kwadrans* Gombrowicza:

Ja jestem kimś jedynym, konkretnym, niezależnym od wszelkiej logiki, od wszelkiego pojęcia.

Co począć w tej sytuacji?

Zawisnąć na krzyżu, jak Jezus Chrystus?

Zatracić się w bólu?

Człowiek żyje sam, umiera sam.

Niepojęte. (cyt. za: *Życie...*, s. 341-342)

Tak samo odczytuję Jeleńskiego, który zestawia erotyzm w jednej serii z grą, świętem, poezją i bezużytecznością (s. 356). Święto, pisze Markowski, to czas „rozzutności i materialnego naddatku, który wykracza poza wszelkie ramy symboliczne” (s. 357). Wykracza on również – powiedzmy, trzymając się kontekstu zaproponowanego przez Markowskiego – poza egzystencję i zrozumienie. Czy poezja nie bywa

takim świętem? Porządkiem milczenia, nie słów; porządkiem, który prowadzi poza sensy, które narzucamy światu, poza świat człowieka? Myślę, że Markowski mógłby w tym miejscu odpowiedzieć „tak”. Zresztą, coś podobnego mówi w tym oto komentarzu do Jeleńskiego:

w momencie artystycznego uniesienia materia, która ulega artystycznemu uwzniośleniu nie przestaje być materialna, uwznioślenie („czysty kontur”) nie niweczy jej bezkształtu. Jedno nie znika pod naporem drugiego, nie ma tu żadnej uspokajającej dialektyki. Tym, co świętuje się w tym święcie, jest opór materii przeciwko symbolicznemu zawłaszczeniu. (s. 360)

Znamienne jest miejsce, w którym pojawiają się te słowa: niemal na końcu książki. Uzyskują dzięki temu pewien ciężar, który mógłby nas zaprowadzić do nowej – nieobecnej u Markowskiego – kategorii: kategorii literatury obiektralnej.

Rzecz jasna, z powodu tej nieobecności nie czynię Markowskiemu zarzutu. Nie chodzi mi o tradycyjne w polskiej humanistyce udowadnianie, że autor coś przeoczył, czegoś nie przeczytał, czegoś nie zrozumiał. Nie polemizuję na sposób opozycyjny¹⁸, wiem bowiem, że czyta się to, co chce się czytać (szczególnie dzisiaj) i rozumie to, co chce się zrozumieć. Rozumienie świata przez Markowskiego jest zbyt bogate, by je tutaj rekonstruować, na pewno jednak zbliżyć się do sedna, jeśli powiem, że najbliższe są mu te filozofie, które podkreślają zasadniczy udział podmiotu w tworzeniu przedmiotów poznania (a więc hermeneutyka, perspektywizm, pragmatyzm czy konstrukttywizm). Z tych właśnie filozofii wyłania się jego filozofia literatury – która jest dla niego narzędziem nie reprezentacji uprzednio istniejącego sensu świata, lecz nadawania temu światu sensu przez podmiot (stąd tytuł i koncepcja książki: nie literatura na miarę życia, lecz *Życie na miarę literatury*); stąd też wynika Markowskiego filozofia interpretacji jako czynności, która w identyczny sposób nadaje sens samej literaturze. Obu tym filozofiom przeciwstawia się pogląd, który roboczo nazwałem przed chwilą obiektralizmem. Jego charakterystykę rozpocznę od przypomnienia innego pojęcia, które stało się ostatnimi czasy dość popularne – pojęcia tzw. „zwrotu ku rzeczom”.

W przeciwieństwie do wielu innych zwrotów, którymi wstrząsana jest humanistyka po poststrukturalizmie, zwrot ku rzeczom, który odbywa się na gruncie współczesnej archeologii oraz naukoznawstwa, nie wydaje się tylko reinterpretacją kon-

¹⁸ Wyjście poza styl „polemiki opozycyjnej” Ewa Domańska proponuje jako jeden z celów współczesnej polskiej humanistyki. Polemika opozycyjna „najpierw buduje sobie wroga, potem upraszcza jego argumenty, a następnie poddaje go bezlitosnej krytyce, ukazując jedynie negatywne aspekty danej teorii, nie wskazując na żadne jej cechy konstruktywne. Taka antagonizująca strategia polemiczna rodzi debaty (gdzie każdy przychodzi ze swoją «prawdą» i zainteresowany jest zaprezentowaniem swojego punktu widzenia, a krytyką innego), zamiast dyskusji (których celem jest znalezienie wspólnych płaszczyzn porozumienia i przekroczenie limitów poglądów prezentowanych przez dyskutantów” (E. Domańska *Co zrobił z nami Foucault?*, w: *French Theory w Polsce*, s. 75-76).

ceptów poststrukturalistycznych¹⁹. Proponuje postawę dokładnie odwrotną niż tak bliskie Markowskiemu przekonanie, że dostępne są nam jedynie skonstruowane przez nas samych (zapośredniczonych przez język, opowieść, etykę czy w końcu kulturę) przedstawienia rzeczy. Gdyby tak było, nie rejestrowalibyśmy tego, co nie mieści się w naszych scenariuszach poznawczych – i przez to nie poszerzalibyśmy naszej wiedzy – ani nie zmienialibyśmy już istniejących systemów. A tak się dzieje nie tylko dzięki innym opowieściom, zmiany te bowiem mogą być powodowane przez sam przedmiot²⁰. Gdyby nie on, Watson i Crick nie odkryliby na przykład struktury DNA²¹; gdyby nie mikroskopy i spektrografy, badacze nie zrekonstruowaliby historii Otzi – człowieka z lodu²²; gdyby nie książka adresowa w telefonie komórkowym, nie powstałaby cała kultura sms-ów (nie mielibyśmy ochoty

¹⁹ Informacje na temat zwrotu ku rzeczom czerpię z następujących publikacji: E. Domańska *The return to things*, „Archeologia Polona” 2006 t. 44; też *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Wydawnictwo IF UWM, Olsztyn 2008; E. Domańska, B. Olsen *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, w: *Rzeczy i ludzie*. Polemikę ze stanowiskiem prezentowanym m.in. przez Domańską i Olsena przedstawili J. Kowalewski i W. Piasek w zamieszczonym również w *Rzeczach i ludziach* artykule *W poszukiwaniu utraconej Rzeczywistości. Uwagi na marginesie projektu „zwrotu ku rzeczom” w historiografii i archeologii*. Znamienne, że również sama Domańska – wbrew temu, co wynika z tekstu Kowalewskiego i Piaska – do zwrotu ku rzeczom podchodzi bardzo sceptycznie, proponując pewne nowe rozwiązania, składające się na, jak to określa, „archeontologię” (zob. też *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, s. 53-55). O „zwrotach” jako „powrotach” zob. D. Ulicka *Czy jest możliwa inna historia teorii (literatury)?*, w: też *Literaturoznawcze dyskursy możliwe*, s. 18.

²⁰ Oczywiście, istnieje też inna filozofia zmiany, według której dokonuje się ona poprzez majsterkowanie zastanym materiałem kulturowym, a więc w której wyłonienie się czegoś nie-bywałego wynika z nowego złożenia elementów wcześniej istniejących.

²¹ „Mimo całej posiadanej wiedzy nadal nie byli w stanie opracować modelu strukturalnego. Zaczęli więc zabawę klockami. [...] Ponieważ nie mogli doczekać się odpowiednich metalowych form, które zamówili w warsztacie, powycinali je najpierw z tektury i zaczęli dopasowywać. Część decyzji konstrukcyjnych została podjęta w ciemno, jak np. postanowienie, by główne wstęgi umieścić na zewnątrz. Część jednakże wyniknęła z logiki samej konstrukcji – w wyniku poszukiwań sposobów na złączenie ze sobą wstęg okazało się, że trzeba skonstruować wiązania o takich samych długościach. Doprowadziło to do odkrycia, iż jedynie w dwóch przypadkach wiązania mają równą długość: w przypadku powiązania adeniny z tyminą oraz guaniny z cytozyną. Taka konstrukcja wymuszona przez logikę manipulacji klockami została następnie potwierdzona przez badania, jak i sama wskazała na nowe fakty” (K. Abriszewski *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sięci*, w: *Rzeczy i ludzie*, s. 116-117).

²² Zob. E. Domańska *The retrurn to things*, „Archeologia Polona” 2006 t. 44, s. 174.

wpisywać za każdym razem numeru odbiorcy)²³; gdyby nie wynalazek pisma, nie powstałaby filozofia itd., itd. Czytając tę listę, konstruktywista kulturowy z radości zaciera pewnie ręce: przecież składające się na nią sytuacje tylko potwierdzają tezę o tym, że to idea poprzedza rzecz! Nie byłoby książki telefonicznej w telefonie komórkowym, nie byłoby pisma, mikroskopu, spektrografu, gdyby nie kulturowo uwarunkowany pomysł człowieka na to, jak przetwarzać nie-ludzką rzeczywistość! Racja, a jednak władza człowieka nad artefaktem (zupełnie tak samo jak władza autora nad napisanym przez niego tekstem) kończy się w momencie wyprodukowania go i wypuszczenia w obieg społeczny. Wprowadzenie idei w przedmiot, a przedmiotu w życie, doprowadza do skutków nieprzewidywanych przez konstruktora, a wynikają one przede wszystkim z możliwości użytku tkwiących w samych rzeczach. To dlatego Alfred Gell, autor często cytowanej przez archeologów książki *Art and Agency*, pisze o sprawczości (*agency*) rzeczy (przypominam: to nie człowiek, lecz pismo „wymyśliło” filozofię; nie człowiek, lecz książka telefoniczna w telefonie komórkowym „wymyśliła” kulturę sms-ów)²⁴.

Zwrot ku rzeczom nie jest naiwnym obiektywizmem: obojętne, co myślą o nim sami jego uczestnicy, jest on zwrotem nie tyle ku rzeczom samym w sobie, ile ku rzeczom-w-relacji-z-człowiekiem lub/i ku rzeczom zantropomorfizowanym. Pisze się „biografię rzeczy” w kategoriach właściwych życiu ludzkiemu (kategorie te wymienia Igor Kopytoff: rzecz ma „status”, należy do pewnej kultury, „realizuje pewne możliwości”, „karierę”, jest „w pewnym wieku” itd.²⁵). Nawet jeśli nie chcemy nakładać na rzecz takich kategorii i pragniemy – tak jak to postuluje archeologia heideggerowska – ocalić „rzeczowość” rzeczy, faktem pozostaje, że rozpoznajemy je jako przedstawiające dla nas pewną wartość, a zatem „podważając tym samym idealne założenie Karlssona, afirmujące bycie rzeczy jako takich, poza ich użytecznością”²⁶. To, że można dotrzeć tylko do rzeczy jakoś użytecznej lub do rzeczy w działaniu, a zatem, że nie sposób oddzielić faktu od wartości i relacji, nie oznacza automatycznie, że jesteśmy skazani na tworzenie o niej arbitralnych opinii, jak chciałby konstruktywizm. Nie mając do niej dostępu obiektywnego, mamy obiektalny: jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę ze sprawczości rzeczy (oczywiście: będzie to zawsze rzecz-dla-człowieka).

W o wiele bardziej radykalny sposób „obiektałości” rzeczy broni Jean Baudrillard. Nazywam go radykalnym, bo w przeciwieństwie do Latoura, Domańskiej, Gella czy Kopytoffa Baudrillard nie jest naukowcem – nie interesuje się więc nawiązywaniem poznawczego stosunku z pewnym tylko rodzajem rzeczy: takim, który nakłaniamy do „mówienia” w laboratoriach. Przedmiot przeniesiony do laborato-

²³ Zob. K. Abriszewski *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, s. 110.

²⁴ Zob. A. Gell *Art and Agency*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 6.

²⁵ Zob. I. Kopytoff *Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces*, przeł. E. Klekot, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2005, s. 252.

²⁶ E. Domańska *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, s. 49.

rium – a według Latoura laboratorium to wszelkie miejsce, gdzie wytwarza się wiedzę²⁷ – poddawany jest całemu szeregowi translacji, będących jednocześnie redukcjami:

W laboratorium redukujemy lokalność przedmiotu, poszczególność, materialność, wielość. Zyskujemy w zamian za to na kompatybilności, standaryzacji, możliwości obliczania, przemieszczalności, względnej uniwersalności, wreszcie zyskujemy tekst.²⁸

Baudrillard nie wikła się w całą sieć laboratoryjnych praktyk badawczych. Zamiast tego zachowuje filozoficzną relację epistemologiczną (tak chętnie krytykowaną przez zwolenników ANT²⁹): ustawia się naprzeciwko wyobrażenia przedmiotu i pyta, czym on jest sam w sobie. Oczywiście, tak jak wszyscy, również i autor *Symulaków i symulacji* przerobił implikacje wynikające z przewrotu kopernikańskiego w filozofii. W *Pakcie jasności. O inteligencji Zła* pisał na przykład:

Wystarczy zastanowić się głęboko nad tym, że nawet jeśli istnieją przedmioty poza nami, to nie możemy absolutnie nic wiedzieć o ich rzeczywistości obiektywnej. To dlatego, że rzeczy są nam dane jedynie za pośrednictwem naszej zdolności przedstawiania. [...] Jeśli nawet przedmioty istnieją poza nami, absolutnie nic nie możemy o nich wiedzieć i nie da się o nich powiedzieć...³⁰

Uznanie niemożliwości dotarcia do natury świata nie oznacza jednak według Baudrillarda jego „ujęzykowania” (co wiemy ze *Sporu o rzeczywistość* Markowskiego), jego całkowitego przeniesienia w pole dyskursu lub percepcji, które pociągałoby za sobą paradoksalny optymizm poznawczy (choć rzecz sama w sobie jest dla mnie niedostępna, to jednak całkowicie dostępna jest jako rzecz-w-języku) i egzystencjalny (wszak nie-ludzka rzecz przeniesiona w obręb ludzkiego dyskursu przestaje niepokoić). Świat sam w sobie nie przestaje niepokoić i nawiązywać z człowiekiem pewnej relacji. Jest to wszak relacja „fatalna”: pragniemy wymiany przedmiotu na sens, jednak przedmiot wymyka się nam, proponując swoją własną strategię³¹. Ta aktywność przedmiotu przypomina trochę rzecz w kontekście ANT, jednak w odróżnieniu od niej (a zgodnie z duchem poststrukturalistycznym) strategia przedmiotu baudrillardowskiego jest czysto negatywna: polega ona na aktywnym mieszaniu szyków analizie poprzez wzbudzanie w nas przekonania, że nie zanalizowaliśmy wszystkiego, że zawsze zostaje jakaś resztką – część przeklęta, jak mówi często Baudrillard, przywołując słowa Bataille’a – której nie da się wymienić na sens. „Czyż sama analiza nie jest parodią swego przedmiotu? [...]

²⁷ Zob. K. Abriszewski *Poznanie, zbiorowość, polityka*, s. 53-54.

²⁸ Tamże, s. 43.

²⁹ Zob. tamże, s. 19-23.

³⁰ J. Baudrillard *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 29.

³¹ Zob. J. Baudrillard *Les stratégies fatales*, B. Grasset, Paris 1983, s. 260.

Coś w nim śmieje się z nas i z naszych analiz”³². Dlaczego analiza przedmiotu jest jego parodią? Wydaje mi się, że możliwe są trzy odpowiedzi – pierwsza dotyczyłaby przedmiotu analizy w ogóle, druga – analizy przedmiotu niedyskursywnego, trzecia – przedmiotu dyskursywnego.

Po pierwsze więc czymś nieuchronnie ironicznym jest to, że podjęcie analizy uruchamia zanikanie jej przedmiotu:

Czy wszelka nauka nie kroczy po tej paradoksalnej równi pochyłej, na co skazuje ją znikanie jej przedmiotu w samym akcie pojmowania oraz bezlitosna siła rewindykacji, wywierana na nią przez ów martwy przedmiot? Niczym Orfeusz, nauka odwraca się zawsze zbyt wcześnie i niczym Euridyka, przedmiot nauki zapada się ponownie w piekło.³³

Analiza przedmiotu niedyskursywnego jest jego parodią, ponieważ do dyskursywności sprowadza to, co radykalnie niedyskursywne, jak w przypadku „gwałtu”, jakim jest opisywana w *Pakcie jasności* analiza obrazu. Siła obrazu jest wprost proporcjonalna do siły, z jaką przeczy on językowi. Obraz, podobnie jak opisywane w *W cieniu milczących większości* i *Ameryce* masy i pustynia, milczy i jest po to, żebyśmy sami zamilkli – w obliczu jego bezpośredniego i niepokojącego (bo pozajęzykowego) działania. My tymczasem pytamy go, co znaczy – zmuszamy do mówienia to, czego siła polega na byciu nie-ludzkim, a więc i nie-językowym:

W nadawaniu sensu obrazowi fotograficznemu tkwi jakaś ogromna afektacja. To wymuszanie na rzeczach, by przybierały jakieś pozy. Odkąd czują na sobie spojrzenie podmiotu, same zaczynają pozować w świetle sensu.

Czy obcy nam jest – od zawsze tkwiący gdzieś głęboko – fantazmat świata, który istnieje bez nas? Poetycka pokusa zobaczenia świata takim, jakim jest pod naszą nieobecność, wolnego od wszelkiego ludzkiego, arcyłudzkiego pragnienia?³⁴

³² J. Baudrillard *Czego nie należy zasłaniać albo ostateczna niepewność myśli*, w: tegoż *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 146.

³³ J. Baudrillard *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królik, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 13. Baudrillarda często traktuje się jako postmodernistycznego *trickstera*, któremu nie trzeba wierzyć, gdyż jego słowa dotyczą spraw przez niego wymyślonych (sam Baudrillard powiada, że lubi doprowadzać rzeczy do ich kresu, czym przekreśla zasadę obiektywności – badania przedmiotu takim, jaki jest przed podjęciem badania). Nie zgadzam się z tym choćby dlatego, że również „normalni” naukowcy są przekonani, iż badanie jest zawsze związane nie tylko z pozyskiwaniem, lecz także z traceniem. Na przykład, według Lévi-Straussa to, co historyk zyskuje na wyjaśnieniu, traci na informacji (zob. T. Walas *Czy jest możliwa inna historia literatury?*, Universitas, Kraków 1993, s. 19); według narratystycznych teoretyków historiografii stworzenie narracji historycznej związane jest z selekcją faktów i ułożeniem ich nie według praw rzeczywistości, ale według praw rodzaju opowieści, którą się wybrało; i w końcu socjologowie powiadają, że „koduując dane zebrane w ankietach, zwłaszcza te w pytaniach otwartych, tracimy część informacji. Następnie przechodząc do szkicowania zależności między zmiennymi, ponownie tracimy część informacji” (K. Abriszewski *Poznanie, zbiorowość, polityka*, s. 34).

³⁴ J. Baudrillard *Pakt jasności*, s. 83.

Również analiza przedmiotu dyskursywnego, tekstu, jest jego parodią. Przy czym nie polega ona na sprowadzaniu tego, co niedyskursywne, do dyskursywności, lecz na sprowadzaniu tego, co inne, do tego samego. Strukturalista wypowie się o tekście zawsze strukturalistycznie, poststrukturalista – poststrukturalistycznie, psychoanalityk – psychoanalitycznie. Z zastosowania wszystkich tych dyskursów do poszukiwania sensu tekstu dowiadujemy się tylko tego, że on sam nie jest w nich obecny. Albo raczej, że jest nie-obecny, chociaż jest: aktualizuje się tylko w zetknięciu z innym dyskursem, chociaż do zaktualizowanego właśnie spotkania zredukować go nie sposób – wiele takich spotkań było przed nami i wiele będzie po nas, a więc zanurzony w określonym momencie historycznym czytelnik nigdy nie zaktualizuje sensu w pełni.

Z jednocześnie niekonstruktywistycznej i nieobiektywistycznej, choć obiektalnej wycieczki ku rzeczom wracam do przedstawionej w *Życiu na miarę literatury* koncepcji literatury i interpretacji. Świat przez nas oswojony, świat, by jeszcze raz zacytować fragment *Sporu o rzeczywistość*, całkowicie przeprowadzony „z niedosiężnej i obojętnej obcości w nasz świat dążeń, trosk, pragnień i interesów”, to świat egzystencji (która wpisując w życie struktury sensu, oddziela nas od tego, co przygodne, niebywałe, różnorodne, niesamowite, krótko mówiąc: wydarzeniowe) i literatury hermeneutycznej. Na pewno jednak nie literatury obiektalnej, za której patrona można by obrać twórców zwrotu ku rzeczom i Baudrillarda. Będąc zasadniczo różną od literatury hermeneutycznej, literatura obiektalna nie może być jednak sprowadzona do melancholiczno-histerycznej. Owszem, u podstaw jej opowieści również tkwi pewien obiekt nieusymbolizowany, posiadający ponadto swoją własną strategię, którą podmiot piszący może uznać za „strategią fatalną”: nie daje się ona dyskursywnie uchwycić, co powoduje niepokój. Jednak u melancholika i histeryka ów niepokój z powodu niemożliwości zdyskursywizowania przedmiotu ostatecznie zawsze prowadzi do podjęcia dyskursu. Oczywiście nie jest to dyskurs hermeneutyczny, prowadzący do zawiązania relacji z przedmiotem, lecz dyskurs „z powodu pustki”, dyskurs na temat niemożliwości nazywania, usensawiania rzeczy, przy czym jeśli ta rzecz jest „gdzieś tam”, po „tamtej” stronie dyskursu, to niemożliwość jest zawsze umiejscowiona w podmiocie, a zatem dyskurs melancholiczno-histeryczny będzie zawsze dyskursem egocentrycznym³⁵. Nie jest jednak tak, że zetknięcie z nieusymbolizowanym obiektem zawsze od rzuca w kierunku dyskursu. Podmiot jest skazany na histerię lub melancholię nie przez samo to zetknięcie, ale przez „nastawienie na sens”. Gdy zrezygnuje z potrzeby usensownienia, zrezygnuje także z hermeneutyki, histerii i melancholii i wejdzie w pole literatury obiektalnej.

Literatura obiektalna nie jest ani literaturą obiektywistyczną (boskiego punktu widzenia na esencję rzeczy), ani literaturą obiektywu (czystego wzroku skiero-

³⁵ „Histeria to teatr wzniesiony na niczym, a *Much Ado About Nothing*, «Wiele hałasu o niczym», czy raczej «nad niczym», a może nawet «z powodu niczego» (bo wcale nie «o nic»), to najlepszy tytuł, jaki może wymyślić pisarz skazany na histerię” [s. 154].

wanego na „powierzchnię rzeczy³⁶). Nie jest w ogóle literaturą przedmiotu, lecz literaturą wyobrażenia. Wyobrażenie, podobnie jak spekulacja, zawsze jest wynikiem konkretnego doświadczenia przedmiotu – o tyle jest jednak sprawiedliwsze od spekulacji, że obok elementów dyskursywnych dochodzi w nim do głosu „milczenie” przedmiotu, jego percept rejestrowany przez aparat zmysłowy³⁷. Literackie wyobrażenie nigdy nie jest czystym perceptem: towarzyszy mu zawsze

intencja semantycznego wzmocnienia. [...] Ma ono nie tylko być oglądane okiem wyobraźni, ale i coś znaczyć, czego same wyglądy rzeczy nie przełożą. Stąd nieunikniona interwencja współczynnika pojęciowego, niewyobraźalnego.³⁸

Jaki jest jednak charakter tego literackiego znaczenia? Znaczenie wyobrażenia nigdy nie jest dane w swojej bezpośredniej postaci – jest konotowane, dzięki czemu w samym tekście nie pojawia się, jest nie-obecne. Ta nie-obecna obecność znaczenia nie stanowi konkretnej, twardej ramy, wewnątrz której pojawiałyby się jedno-znaczne wyobrażenie, lecz, jak by powiedział Barthes, „galaktykę *signifiants*”, które jedynie zmierzają ku swemu *signifié* nigdy nie osiągając punktu przeznaczenia³⁹. Zamieniając galaktykę na ramę, postępujemy niezgodnie z duchem literatury, a zgodnie z metafizyką prawdy: redukujemy znaczące kosztem znaczonego; stabilizujemy znaczenie, odbierając wyobrażeniowości jej siłę. Literatura nie wydarza się tylko w polu sensu (jego możliwości lub niemożliwości). Poprzez przedstawianie wyobrażeń, które jedynie w specyficzny sposób partycypują w sensie, stara się raczej wyrwać życie z uścisku sensów – religijnych, etycznych, ideologicznych czy potocznych. Literatura jest raczej mówieniem po końcu tych narracji. To zna-

36 Z czymś takim mamy do czynienia u A. Robbe-Grilleta, którego powieści Barthes określił mianem „littérature objective”, mając na uwadze obiektywność nie w sensie filozoficznym, lecz technicznym: mottem do tekstu *Littérature objective* jest słownikowe wyjaśnienie słowa „obiektyw” (zob. R. Barthes *Literatura obiektywna*, w: tegoż *Mit i znak. Eseje*, PIW, Warszawa 1970, s. 220).

37 „Jak zauważył ongiś Heidegger, w doskonale zwięzłych i precyzyjnych zarazem formułach, «zrobić z czymś doświadczenie oznacza, że to coś nam się przydarza, spotyka nas, ogarnia, wstrząsa nami i nas przemienia»; «oznacza, że to, ku czemu będąc w drodze sięgamy, aby to osiągnąć, samo nas dosięga, dotyczy nas i zajmuje, o ile zwraca nas ku sobie». Otóż doświadczenie, które dochodzi do głosu (artykulacji, zapisu) w literaturze, a następnie aktywizuje się w lekturze ma właśnie taki charakter: «całopsychocieleśny» (wedle określenia Danuty Danek; czyli hybrydyczny, bo zarazem: cielesno-zmysłowy, społeczno-kulturowy, pojęciowo-językowy), współ-tropiczny (jako rodzaj paradoksalnej wzajemnie związanej «pasywnej aktywności» doświadczonego i doświadczanego); oraz transformacyjny (wobec rzeczy i podmiotu)” (R. Nycz *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2007 nr 6, s. 41).

38 Z. Łapiński *Widziane, wyobrażone, pomyślane*, „Teksty Drugie” 2009 nr 1/2, s. 49.

39 Zob. R. Barthes *S/Z*, przeł. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, wstęp M.P. Markowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 40.

czy pojawia się nie po to, by redukować rzeczywistość do jakiegoś fundującego ją porządku (celu, znaczenia, sensu właśnie), lecz po to, by wyartykułować ją w samym jej działaniu się, przenosząc samo to wydarzenie się na poziom „metafizyki bez metafizyki”.

Oto Cayo Bermudez, jeden z bohaterów *Rozmowy w „Katedrze”* Mario Vargasa Llosy. Właśnie przyjechał do Limy, żeby objąć stanowisko szefa Służby Bezpieczeństwa. Noc spędza w hotelu.

Pokój był na trzecim piętrze, okno wychodziło na wewnętrzne podwórze. Wszedł do wanny, a potem położył się w białej bieliźnie do łóżka. Przerzucał *Lesbijskie tajemnice*, a jego oczy błędziły na ślepo wśród stłoczonych czarnych znaczków. Potem zgasił światło. Ale przez wiele godzin nie mógł zasnąć. Leżał na plecach, nieruchomy, z zapalonym papierosem w ręce, dysząc niespokojnie, ze spojrzeniem utkwionym w mroczny cień na suficie.⁴⁰

Siła tej sceny, jeśli ktoś ją odczuwa, nie tkwi w sensie, do którego miałyby się odwoływać, unieważniając jednocześnie samą siebie, lecz w „transcendentnej immanencji”, w reprezentacji świata, która staje się nam bliska właśnie dlatego, że nie reprezentuje jego sensu. A jeśli tak, to literatura nie istnieje tylko po to, by na nią odpowiadać interpretacyjnym słowem – jak chciałby Markowski, najwyrazistszy w Polsce piewca interpretacji. Jest również po to, by zamilknąć, polega bowiem także na:

przejściu od języka do wypowiadającego się niewypowiadalnego, na uwidocznieniu – dzięki dziełu – ciemności tego, co pierwotne. [...] Literatura wyrzuca nas na brzeg, którego nie może osiągnąć żadna myśl. Otwiera na niemyślne.⁴¹

Lévinasa cytuję za Markowskim, Markowski cytuje tylko bliskich sobie filozofów, mam więc nadzieję, że zgodzimy się w tej kwestii.

⁴⁰ M. Vargas Llosa *Rozmowa w „Katedrze”*, przeł. Z. Wasitowa, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2002, s. 78.

⁴¹ É. Lévinas *Spojrzenie poety*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1996 nr 10, s. 72; cyt. za: M.P. Markowski *O filozofii i literaturze*, w: tegoż *Anatomia ciekawości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 226.

Opinie

Abstract

Paweł BOHUSZEWICZ

Adam Mickiewicz University (Poznań)

Hysteria, melancholy... and objectality

A discussion with a concept expressed by Michał Paweł Markowski in his essay book *Życie na miarę literatury. Eseje*. The concept is namely one of a hermetic, melancholic, and hysterical. The first said type is 'pure-word literature' and the other ones refer to literature which establishes a contact with 'life' through exchanging it for a symbol-imbued 'existence' that becomes a feed for interpretations. Yet, an addendum is suggested: literature is not only about words, it does not boil down to a more or less successful process of symbolisation of 'life'. It is also about producing images and/or representations; these are not liable to interpretation, and this is why they retain their strength.